

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

JEFERSON TADEU MARTINS

A categoria da Ação Política em Hannah Arendt

Mestrado em Filosofia

SÃO PAULO

2018

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

JEFERSON TADEU MARTINS

A categoria da Ação Política em Hannah Arendt

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

SÃO PAULO

2018

Banca examinadora

Para Ana Beatriz, um novo começo em minha vida.

Agradecimentos

Ao professor Marcelo Perine,
que acolheu meu projeto e, desde o momento da entrevista para o ingresso no mestrado, sempre demonstrou apoio. Agradeço pelas aulas, pelas conversas e orientação. Serei sempre grato acima de tudo pela sua generosidade e paciência.

Aos demais professores do departamento de filosofia da PUC-SP,
com quem tive a oportunidade de cursar as disciplinas e que enriqueceram meu processo formativo.

Ao professor Antônio José Romera Valverde,
pelas aulas, que me abriram novas perspectivas de reflexão, atenção e dicas valiosas ao longo do percurso e principalmente na qualificação.

Ao professor Pedro Monticelli,
pela leitura rigorosa do texto e pelas valiosas sugestões na qualificação.

A Vitória e a Rosana,
companheiras nas disciplinas cursadas, pela companhia, conversas e amizade.

A Bruna,
Pela revisão do texto.

A Vera,
pela gentileza e presteza, ao longo do curso, na resolução de questões de natureza administrativa.

A Sônia,
pelo incentivo e pela compreensão.

Ao Adriano e ao Paulo,
pelo incentivo, amizade e acolhida.

A Carol,
pela partilha e generosidade. Por me ajudar a suportar as dificuldades.

A Caroline,
sempre compreensiva e incentivadora.

A minha família, especialmente meus pais,
Pela preocupação para comigo e para com o andamento do mestrado.

A CAPES,
Pela concessão da bolsa de estudos, que possibilitou a realização desta pesquisa.

Com cada novo nascimento, um novo começo nasce no mundo, um novo mundo passa potencialmente a existir.

Hannah Arendt

Resumo

Este trabalho tem como objetivo estudar a categoria da ação política na obra *A Condição Humana* de Hannah Arendt. Essa é uma categoria que evidencia a busca de Arendt em valorizar a *vita activa*, entendida enquanto trabalho, obra e ação. Partindo da consideração de que o totalitarismo do século XX ocasionou uma ruptura com a tradição do pensamento político ocidental, Arendt se propõe a pensar a categoria de ação política, a partir de uma recuperação daquilo que ela acredita ter sido relegado ao esquecimento ao longo da tradição, para investigar alguns fenômenos políticos, tal qual se manifestaram originalmente. Nesta dissertação, após se apresentar de modo geral a proposta de trabalho arendtiana, evidencia-se sua compreensão a respeito da *vita activa*, abordando de maneira sucinta as categorias de trabalho e obra, para depois apresentar os aspectos principais da ação, tendo como base sua obra *A Condição Humana*. Por fim, esclarece-se a análise arendtiana a respeito da modernidade, juntamente com seu processo de alienação frente ao mundo e à reflexão acerca do sistema de conselhos, nos quais, para Arendt, a ação política se manifesta de modo autêntico.

Palavras-chave: *A condição Humana*, ação, pluralidade.

Abstract

This work aims to study the category of political action in the book *The Human Condition* by Hannah Arendt. This is a category that evidences the search of the author in valorizing the *vita activa*, understood as labor, work and action. Considering that the totalitarianism of the twentieth century caused a rupture with the tradition of western political thought, Arendt proposes to think of the category of political action from a recovery of what she believes has been relegated to oblivion throughout tradition, to investigate some political phenomena, as originally manifested. In this dissertation, after the proposal of Arendt's work is presented in general, the author's understanding about *vita activa* was evidenced, briefly addressing the categories of labor and work, and then presenting the main aspects of the action, based on the book *The Human Condition*. Finally, Arendt's analysis of modernity is clarified, along with the process of alienation from the world and the reflection on the system of councils, in which, for Arendt, political action is manifested in an authentic way.

Keywords: *The Human Condition*, action, plurality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	2
1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT.....	7
1.1 A METODOLOGIA UTILIZADA POR HANNAH ARENDT.....	7
1.2 HANNAH ARENDT E A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO.....	12
1.2.1 Arendt e Aristóteles.....	13
1.2.2 Arendt e Platão.....	16
1.3 A EXPRESSÃO <i>VITA ACTIVA</i>	21
1.4 A CATEGORIA DO TRABALHO.....	28
1.4.1 A distinção arendtiana entre trabalho e obra.....	30
1.5 A CATEGORIA DA OBRA.....	35
2 A CONDIÇÃO HUMANA DA AÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE UM AGIR POLÍTICO.....	41
2.1 SOBRE A AÇÃO EM ARENDT.....	41
2.2 A AÇÃO ENQUANTO REVELADORA DO <i>QUEM</i>	48
2.2.1 A NECESSIDADE DA NARRATIVA POLÍTICA.....	52
2.3 A AÇÃO E A RETOMADA DO ESPAÇO PÚBLICO.....	54
2.4 A NATALIDADE COMO CONCEITO POLÍTICO.....	63
2.5 A AÇÃO <i>ARCHEIN</i> E <i>PRATTEIN</i>	69
2.5.1 O Poder de Perdoar e de Prometer.....	73
2.6 A AÇÃO E O CONCEITO DE PODER.....	77
2.7 POSSIBILIDADES INTERPRETATIVAS DO CONCEITO DE AÇÃO.....	81
3 A CRISE DA MODERNIDADE E O RESGATE DO “TESOURO PERDIDO”.....	85
3.1 O MUNDO MODERNO E A ALIENAÇÃO.....	85
3.1.1 A ESFERA DO SOCIAL.....	91
3.2 A INVERSÃO DAS CATEGORIAS DENTRO DA <i>VITA ACTIVA</i> E A VITÓRIA DO <i>ANIMAL LABORANS</i>	94
3.3 O SISTEMA DE CONSELHOS COMO POSSIBILIDADE DE AÇÃO.....	100
3.3.1 A Liberdade Pública e os Conselhos na Tradição Revolucionária.....	103
3.3.2 Os Conselhos como Possibilidade de Ação e de Liberdade.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	115
REFERÊNCIAS.....	119

INTRODUÇÃO

Ao se debruçar sobre o pensamento político contemporâneo, o nome de Hannah Arendt aparece como sugestivo e alvo de muitas discussões. Filósofa judia, nasceu em Linden, subúrbio de Hannover, na Alemanha, dia 14 de outubro de 1906. Arendt aparece no cenário intelectual europeu a partir da publicação de sua obra *Origens do Totalitarismo* (1951), na qual analisa o nazismo alemão e o stalinismo soviético. Depois disso, escreve *A condição humana* (1958), como um projeto inicial de análise do marxismo, mas que, no decorrer da pesquisa, acaba por se transformar em um exercício de compreensão da condição humana, a partir de uma análise histórica e fenomenológica.

Considera-se que o pensamento arendtiano não se integra em tradições liberais ou marxistas; classificações usuais a época dos escritos da autora. Suas indagações principais consistem na investigação sobre o sentido da política. No que diz respeito aos escritos de *A condição humana*, segundo suas próprias palavras, o tema principal de suas análises refere-se ao pensar sobre “o que estamos fazendo”. Além disso, toda sua obra é permeada pelo pano de fundo da pluralidade, condição basilar para a atividade política, sinônimo de liberdade no pensamento da autora.

A grande dificuldade em organizar e interpretar o pensamento de Hannah Arendt consiste no fato de que suas reflexões políticas, pautadas sempre pelo seu desejo primeiro de compreensão, apresentam mais interrogações do que pontos finais, sendo que, a cada análise, abrem-se caminhos sugestivos para diferentes desafios do pensamento. Arendt apresenta um diagnóstico de seu tempo, por meio de voltas ao passado histórico, no intuito de encontrar nele caminhos para as perguntas surgidas no presente e de resgatar aquilo que ela denomina como “tesouros perdidos” pela tradição, ou seja, experiências obliteradas pela tradição política, que poderiam servir de mote para se repensar a política.

A todo momento, Arendt dialoga com a tradição do pensamento político ocidental, questionando e rediscutindo seus conceitos, buscando as raízes de cada categoria política em seu sentido original enquanto eventos históricos e em seus significados etimológicos, na raiz e no seu desenvolvimento. Propõe-se a recuperar aquilo que ficou proscrito ao esquecimento e conceituar as manifestações políticas originárias não legadas, que guardariam traços de maior dignidade na política.

Esta dissertação se compromete a investigar o conceito arendtiano de ação, tendo como obra seminal *A condição humana*, na qual se dá o desenvolvimento deste conceito. O

grande desafio da investigação deste tema na obra arendtiana consiste em sua enorme abrangência. É possível encontrá-lo em todos os escritos da autora, inclusive apresentado em alguns momentos sob pontos de vista diferentes. Pode-se afirmar, inclusive que corresponde a um conceito chave que perpassa todo o pensamento arendtiano.

Levando esse dado em consideração, optou-se por fazer o recorte utilizando como referência principal a análise fenomenológica da *vita activa*, enquanto trabalho, obra e ação, proposta pela autora em *A Condição Humana*. Três atividades, que, sob sua óptica, são distintas, inclusive em dignidade, porém complementares, sendo a ação a atividade política por excelência.

De modo mais específico, afirma-se que Hannah Arendt propõe, em *A Condição Humana*, reconsiderar a condição humana a partir dos acontecimentos os quais ela havia vivenciado (totalitarismo principalmente). Quando, no prólogo dessa obra, ela afirma que o objetivo de suas análises é pensar “O que estamos fazendo”, declara, na sequência, que se pautará nas atividades mais elementares da vida humana, porém deixará de lado a atividade do pensar, “a mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes”.

O problema da ação a ser investigado por Arendt parte do seguinte princípio: após os acontecimentos do totalitarismo europeu do século XX, com as experiências brutais de violência, principalmente do Holocausto e seus campos de concentração, com suas “imagens do inferno na Terra”, como pensar uma ação política que tenha sentido? Perplexa diante da ascensão do nazismo na Alemanha, ao qual se viu obrigada a viver como refugiada política e apátrida, avalia esse momento específico da História como um momento de total ruptura da tradição do pensamento político ocidental, que, de acordo com ela, teria sido iniciado por Platão. Tal consideração é fundamental para compreender o pensamento arendtiano.

Após, em *Origens do Totalitarismo*, discorrer sobre esta ruptura, Arendt acredita estar diante de conceitos pertencentes à tradição do pensamento político que se apresentam como inaptos para se apreender os acontecimentos políticos do presente e para propor alternativas de resgate da dignidade da política, que ela julga ter se perdido ante as experiências totalitárias. Nesse sentido, vê-se impelida a se voltar para o passado no intuito de “resgatar” ou “liberar” categorias políticas esquecidas e obliteradas pela tradição, que serviriam de base para o resgate da dignidade da política. Acaba por ter a antiguidade greco-romana como sua principal fonte. A construção da categoria da ação, em *A Condição Humana*, segue este “roteiro”.

Para a realização dessa “volta ao passado”, Arendt se vale da fenomenologia. Julga que alguns dos momentos históricos, aos quais ela volta, tratam-se de experiências primeiras

no campo da política. Usa tal procedimento para investigar a condição humana na Grécia Antiga, pré-polis, em suas distintas atividades e formas de organização. Examina também as revoluções Americana e Francesa e afirma que ali se encontra um momento político privilegiado que pode servir de baliza para repensar a política após o rompimento com a tradição.

Levando isso em consideração, afirma-se que a reflexão de Hannah Arendt se constrói em uma direção contrária à de “regras gerais” ou “padrões gerais” para se pensar a política em termos propositivos ou para avaliar seus erros. Seu conceito de ação está intimamente ligado à sua reflexão sobre liberdade, natalidade e principalmente pluralidade. Uma ação livre, portanto, política, que dá início a novos processos – natalidade – e que acontece necessariamente no espaço *entre* os seres humanos; é sempre espontânea e, portanto, encontra-se arraigada às contingências específicas do momento. Por conta disso, a negativa de Arendt a padrões e regras gerais para a ação, como será demonstrado ao longo da dissertação.

Ao se levar em conta os desdobramentos da categoria da ação em Arendt, além de *A Condição Humana*, toma-se por base os escritos de *Sobre a Revolução* (1963), quando a questão dos conselhos é melhor discutida. Outros escritos da autora, tais como os textos de *Entre o Passado e o Futuro*, *Crises da República* e *Origens do Totalitarismo* são de extrema importância de modo a complementar a reflexão, principalmente o primeiro. Entre todos os comentadores escolhidos, os principais são Adriano Correia e André Duarte, com diversas e respeitadas pesquisas em torno da obra arendtiana.

Em *A Condição Humana*, suas análises pautam-se primeiramente em uma análise de contextos históricos específicos. A autora lança o desafio de uma fenomenologização da *vita activa*. Sua atenção volta-se para seu diagnóstico de que, ao longo da tradição do pensamento político ocidental, foi ocorrendo uma desvalorização da atividade de agir em conjunto. Arendt, nesta obra, procura dar uma dignidade filosófica ao conjunto das atividades humanas que, segundo ela, encontravam-se desprestigiadas pela tradição do pensamento político.

Ao dissertar sobre a categoria da ação em Hannah Arendt, primeiramente, foi necessário fazer uma investigação sobre a construção teórica deste conceito, por meio da investigação da *vita activa* e suas distinções, pelas categorias de trabalho e obra primeiramente. Como os estudos arendtianos não se assentam sobre um passado histórico linear, mas sim recortado de acordo com as necessidades de pesquisa da autora, optou-se por não realizar um desenvolvimento histórico da categoria de ação. Acredita-se que, para isso, seria necessário um estudo específico e não caberia dentro da proposta e do tempo específicos desta pesquisa.

O primeiro capítulo trata de alguns elementos que constituem o pensamento político arendtiano, evidenciando a metodologia utilizada pela autora, bem como de sua leitura, no que diz respeito à filosofia política de Aristóteles e Platão. São conceitos gerais, basilares para aclarar o conceito de *vita activa*. Além disso, apresenta-se sua compreensão a respeito das categorias do trabalho e da obra, atividades que compõem a *vita activa*, bem como a distinção entre essas duas categorias. Evidenciar a construção teórica dessas duas categorias, bem como sua distinção, é imprescindível para o entendimento da ação política, categoria da mais alta conta na *vita activa*, na percepção de Arendt.

No segundo capítulo, é trabalhada a categoria da ação propriamente dita, em seus desdobramentos conceituais apresentados por Arendt em *A Condição Humana*. Em primeiro lugar, trata-se da ação como a condição humana por excelência e assim como a responsável por revelar ao mundo aquele que age e discursa, construindo sua identidade singular, portanto, o seu *quem* juntamente com os demais. Depois, considera-se o caráter narrativo da ação, enquanto aquela que necessita da narrativa para construir e perpetuar os atos dos agentes. Como a pluralidade é expressa como condição *sine qua non* para toda a atividade política discute-se o espaço público, esfera apropriada para o desenrolar da ação e espaço para que os agentes se manifestem e ajam em liberdade.

Arendt inova ao relacionar o conceito de natalidade com a filosofia política, invertendo a reflexão política pautada na mortalidade, para apostar na força da novidade de cada ser que carrega em si a possibilidade de um novo início, portanto, uma esperança de possibilidades ainda não pensadas e, conseqüentemente, não testadas. Após problematizar esse feixe de ideias que correspondem ao núcleo de conceitualização da categoria da ação, em Hannah Arendt, são discutidas a imprevisibilidade e ilimitabilidade da ação, limites naturais da ação, que acabam por levar a conseqüente irreversibilidade dos atos. Contrapostos a esses limites, são trabalhadas as categorias políticas do perdão e da promessa.

Apresenta-se a categoria da ação nos seus desdobramentos principais, ou seja, qual o resultado apontado por Arendt de sua investigação histórica e conceitual de sua atividade de confrontação com o passado, buscando o resgate da dignidade política. Em suma, a proposta deste capítulo é oferecer ao leitor uma síntese e possibilidade de interpretação do capítulo V de *A condição Humana*, intitulado A Ação.

Por fim, no terceiro capítulo, discute-se o modo pelo qual Hannah Arendt reflete sobre a distinção entre Era Moderna e Mundo Moderno, com isso, salientando que sua investigação pretende diagnosticar a crise da política na modernidade, bem como responder às principais indagações deste período.

Pretende-se, ainda neste capítulo, apontar uma possibilidade histórica na qual Arendt enxerga aquilo que ela tenta conceituar com sua reflexão sobre a ação. Para tanto, investiga-se o modo pelo qual a autora entende as Revoluções da Era Moderna, especificamente a Francesa e a Americana. Por meio do resgate da problematização em torno daquilo que Arendt chama de “tesouro perdido” das revoluções, os momentos de intensa participação política direta e espontânea, em que os envolvidos agiam em liberdade e em conjunto, experimentando um sentimento de pertença política, e uma felicidade pública, que, de acordo com a autora, não havia sido experimentada por nenhum outro ser humano de seu tempo.

Com base no resgate desse “tesouro perdido”, ainda no terceiro capítulo, considera-se o sistema de conselhos proposto por Arendt. A hipótese discutida é que tais conselhos seriam, ao mesmo tempo, uma forma de conceituar uma nova forma de ação política, experimentada nos momentos revolucionários estudados e, por outro lado, como um exemplo concreto que aproxima determinados fatos da construção teórica em torno da categoria da ação.

Em toda a dissertação, buscou-se privilegiar a voz de Arendt sobre as questões trabalhadas. Em diversos momentos, ela dialoga e reinterpreta alguns filósofos e as respectivas tradições de pensamento. Embora se leve em consideração essas relações, nenhuma delas é aprofundada, pois demandariam um estudo distinto, correndo o risco de que, numa dissertação que se propõe a investigar um conceito específico, essas discussões paralelas poderiam abrir um leque de investigação que retirasse a atenção da problemática principal. Tentou-se realizar os devidos apontamentos para tais questões, porém privilegiando na maioria das vezes a leitura arendtiana sobre tais autores. Em tempos de uma crescente desvalorização da política e de teorias políticas já não tão pautadas em contrastes bem definidos, Hannah Arendt tem muito a contribuir para uma discussão em torno da compreensão do presente e da necessidade e novos paradigmas para o pensamento político.

1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

O presente capítulo analisa elementos fundamentais do pensamento político de Hannah Arendt, tais como o seu método de investigação e o seu modo de compreender a fundamentação da tradição política ocidental. O texto também procura mostrar como a autora entende a condição humana e as distinções internas inerentes à *vita activa*.

1.1 A METODOLOGIA UTILIZADA POR HANNAH ARENDT

Para uma melhor compreensão da categoria da ação em Hannah Arendt, é preciso considerar que se trata, em primeiro lugar, de seu método de investigação. São diversas as abordagens que podem ser dadas ao referido tema. Para Arendt, os conceitos, os juízos e os valores da tradição política ocidental não mais era suficientes para compreender e explicar o presente, devido à experiência totalitária do século XX. A tradição mais influente do pensamento político ocidental, de acordo com a autora (ARENDR, 2003b, p. 43-44), teria se iniciado no pensamento de Platão e Aristóteles, principalmente no momento do julgamento e da condenação de Sócrates, quando ocorre um conflito entre a filosofia e a política, já que o filósofo foi condenado pela *polis*. Essa tradição¹ teria se perpetuado até Karl Marx e, com ele, chegado ao seu fim. A proposição dessa ruptura da tradição política marca profundamente o pensamento arendtiano.

A dominação totalitária como um fato estabelecido que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura com a nossa tradição é agora um fato acabado. (ARENDR, 2003b, p. 53-54).

Arendt não diz que as teorias políticas do passado não servem mais. Afirma que essas são insuficientes, dada a brutalidade do totalitarismo, que não encontra nenhum precedente histórico. Seria necessária uma nova maneira de olhar e compreender a realidade, a partir de novas formas de pensamento, construídas sobre novos fundamentos. Pois as categorias usuais

¹ O tópico 1.2 desta dissertação ocupa-se especificamente da tradição do pensamento político sob a ótica Arendtiana.

do pensamento político não mais se adequariam aos novos desafios apresentados, principalmente, a partir do século XX.

Os escritos arendtianos evidenciam alguém que sentiu na pele o drama de ser uma refugiada, alguém que foi forçada a viver como apátrida. Toda a problemática levantada por ela e suas interpretações são marcadas inegavelmente por essa experiência. De acordo com Duarte (2008, p. 2), Arendt possui “[...] um pensamento que se coloca num lugar ‘outro’ para pensar uma ‘outra’ política e suas possibilidades no presente, um lugar distanciado, estrangeiro, periférico”.

Nesse sentido, cabe entender qual a fundamentação que Arendt dá às suas concepções políticas, no que diz respeito, principalmente, à ação política e aos seus pares conceituais, tais como a esfera pública, a liberdade, a natalidade. Ao considerar o tema da ação, dentro de sua obra, podem-se apontar, de acordo com Critelli (1993), três possíveis eixos norteadores pelos quais Arendt organiza seu pensamento.² São eles: o paradigma epistemológico, por meio da fenomenologia; o contexto ontológico da ação, a condição humana; e o contexto ôntico-histórico, o do desenvolvimento da civilização ocidental.

A fenomenologia serve como paradigma epistemológico para as reflexões arendtianas. Disse certa vez: “Sou uma espécie de fenomenóloga. [...] mas *acho*, não ao modo de Hegel – ou de Husserl” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 356).³ Se há toda uma tradição do pensamento ocidental ancorada, principalmente, nos ditames da metafísica, há também, por outro lado, dentro da própria filosofia, novas maneiras de compreensão da realidade e dos assuntos humanos e é nesse segundo modelo que se encontra Arendt.

O interesse da autora consiste em abordar temas que lhe são caros, como, por exemplo, o totalitarismo, a condição humana e a revolução, sob um prisma pós-metafísico.⁴

² O esquema apresentado que trata particularmente dos referenciais em que Arendt assenta sua reflexão sobre a ação tem como base o texto *Hannah Arendt: a vida ativa e a ação*, de Dulce Mara Critelli (1993).

³ Elizabeth Young-Bruehl, em sua respeitada obra sobre Arendt, *Por amor ao mundo*, destaca que a pensadora alemã não gostava de discutir seus métodos. Não se assumia, de fato, uma fenomenóloga, pois acreditava que os fenômenos políticos, de modo geral, aqueles que ela estudava, tinham, cada um deles, características essenciais que mereceriam, portanto, uma investigação particular. Além disso, “Ela [Arendt] supunha que se existem palavras diferentes para os fenômenos, os fenômenos são distintos. Mas também supunha que se palavras relativas a fenômenos distintos chegaram a ser usadas como sinônimas, há uma razão para tal confusão” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286). Ao se referir à obra de Arendt, Celso Lafer (2003b, p. 26) afirma: “[...] creio que o pensamento de Hannah Arendt, pela sua eloquente capacidade de reflexão abstrata sobre o problema concreto, pela retomada de uma das linhas da tradição e pela conseqüente revisão de conceitos que acarretou, representa uma redescoberta da sabedoria”. Como se pode perceber nas duas citações, Arendt, para os comentaristas, parte sempre da experiência concreta, juntamente com os seus termos e respectivos significados, para formular seu pensamento e suas análises.

⁴ Não é objetivo da dissertação discutir a validade da posição assumida por Hannah Arendt. Trata-se de deixar clara sua abordagem e, com base nessa tarefa, fazer uma interpretação de seus escritos no que diz respeito ao recorte da pesquisa. Nos momentos em que se julgar necessário e oportuno, serão apresentados contrapontos,

Arendt assume essa abordagem por entender que definições preconcebidas para se pensar o fenômeno político limitariam e aprisionariam as experiências políticas, visto que oferecem uma definição *a priori*. Isso faz com que a realidade efetiva tenha que se adequar àquilo que já foi predefinido, de modo normatizador, limitando-a e determinando-a. Nesse sentido, tal “ação e tal política, portanto, escapam às exigências tradicionais da fundamentação racional-moral, recusam a submissão da práxis às coerções da verdade, bem como ignoram a exigência de cumprimento de qualquer finalidade histórica” (DUARTE, 2008, p. 3).

Sendo assim, Arendt parte das experiências concretas para construir um movimento explicativo, revelando o real por si mesmo e não se configurando em conceitos preestabelecidos. Portanto, ela não constrói uma teoria da ação, o que ela faz é “[...] tornar a ação visível ao pensamento” (CRITELLI, 1993, p. 112). Os eventos da ação política não seriam completamente palpáveis, mas ilimitáveis. Hannah Arendt, na realidade, faz uma fenomenologia da ação e do espaço público, pensando a política como uma experiência não teleológica.⁵ Partir de uma investigação não teleológica não significa dizer que Arendt está invalidando outras abordagens ou até mesmo ideologias. Para Duarte (2013), Arendt parte de um pensamento “sem amparos”, aberto, dialógico, não esquemático e que possui como marca distinguir e relacionar conceitos, confrontando-os com a realidade estudada.

Sendo assim, constata-se que sua investigação propõe debruçar-se sobre aquilo que ela denomina como experiências primeiras dentro do âmbito político. Busca resgatar o que estaria relegado a um segundo plano na tradição do pensamento político, ou até mesmo experiências políticas que não teriam sido devidamente conceituadas e, portanto, foram aos poucos sendo esquecidas, como, por exemplo, o sistema de conselhos, abordado no terceiro capítulo desta dissertação. Trata-se de uma forma de se pensar a política a partir do dado concreto da realidade e não com base em um pensamento elaborado de antemão. Arendt (2003b, p. 44) afirma que os principais e mais urgentes problemas da política aparecem de forma clara e precisa no instante em que são formulados pela primeira vez e quando recebem seu desafio final. Assim, ela justifica o fato de que tanto o fim como o início da tradição política ocidental, propostos por ela, merecem destaque, pois se apresentam sem modulações.

O segundo eixo de raciocínio de Arendt está baseado nas condições às quais a existência humana está submetida. O ser humano, ao estar no mundo, na visão da autora,

limitações e possibilidades de críticas e de outras formas de interpretação do pensamento arendtiano. Sobre o projeto de Arendt, sua metodologia e influências, conferir, por exemplo, *Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica*, DUARTE, 2007.

⁵ Sobre esse assunto, ver *Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos*, de Duarte, 2013.

precisa arcar com diversas responsabilidades e possibilidades, moldando a sua vida de acordo com as suas escolhas, influenciando e modificando o mundo em que vive. As condições para o modo humano de ser no mundo, apresentadas por Arendt, seriam a *vita activa* e a *vita contemplativa*.

Entre as condições dadas ao ser humano para viver, ele experienciaria a possibilidade da compreensão, desenvolvida através do pensar, do querer e do julgar. Essas são as atividades da *vita contemplativa*, segundo Arendt. Essa problemática está contida, principalmente, em sua obra póstuma *A vida do espírito*, de 1978. A atividade do pensar debruçar-se-ia sobre o sentido das coisas. Dado o sentido para as coisas, o juízo julga-o para o querer dar corpo, tornando presente aquilo que foi pensado e julgado.

A *vita activa* corresponde às condições para além do pensar, do querer e do julgar, isto é, para além da *vita contemplativa*. As condições seriam a vida biológica, a mundanidade e a pluralidade, correspondendo ao trabalho, à obra e à ação, respectivamente. O trabalho diz respeito à vida biológica, ao ciclo natural da vida humana, refere-se, portanto, às atividades que suprem as necessidades básicas da vida. A obra seria a capacidade de produzir objetos. E tem por característica proporcionar a durabilidade e a solidez do mundo. Concerne ao aspecto da mundanidade, quando o ser humano erige seu mundo artificial para a sua habitação.

A condição da pluralidade tem como atividade a ação, objeto de estudo desta dissertação. A tarefa de ter que arcar com a própria vida não consistiria em algo estritamente individual. Ela aconteceria entre e com os outros que partilham da mesma experiência; por isso, a ação seria sempre plural e a pluralidade seria condição, visto que, ao entrar no mundo, receber-se-ia uma herança coletiva, produzida pelas gerações anteriores. Além disso, essa herança recebida e possivelmente modificada ficaria para aqueles que virão. Pode-se afirmar que

A ação, portanto, deve ser apanhada neste contexto onde pode surgir como ação: no seio da condição humana, como uma das formas de arcar com a vida, tal qual ela lhe é peculiarmente entregue; no seio da Vida Ativa, em seu nexos fundamental com a Vida Contemplativa, e como uma das atividades em que se expressa e através da qual se dá conta da condição humana da pluralidade; no seio da trama objetiva e herdada do condicionamento. (CRITELLI, 1993, p. 116).

O terceiro eixo diz respeito ao desenvolvimento da civilização ocidental, que busca entender o pensamento de Arendt dentro de todo o transcorrer do processo histórico e do momento em que ela viveu. Inegavelmente, a civilização ocidental tem como base as experiências vivenciadas e o cabedal conceitual dos gregos antigos. Por isso, é na Grécia

antiga que Arendt encontra inspiração para a elaboração de suas construções conceituais. Fato percebido quando estabelece a dicotomia entre necessidade e liberdade, entendendo que a primeira pertenceria à esfera privada da vida e a segunda à esfera pública. Essa organização, para ela, funcionou como uma espécie de pano de fundo para o desenvolvimento da civilização ocidental.

Entre os gregos, havia uma clara distinção entre vida privada e vida pública. A vida privada, cujo núcleo era o lar (*oikia*), onde residia a família, era marcada pela satisfação das necessidades básicas. As pessoas cuidavam, no lar, da manutenção de sua vida, mas essa atividade era tida como limitante. A plena realização humana acontecia apenas na *polis*, no espaço público.

A vida pública era o lugar no qual conviviam os iguais, os cidadãos. Aqueles que poderiam participar da vida pública já haviam conquistado sua liberdade, ou seja, haviam se libertado do “fardo” correspondente à manutenção das necessidades vitais, embora essas últimas ainda permanecessem como condicionantes da vida. A *polis* era o lugar no qual cada cidadão livre se expunha: falava, ouvia e, por meio de seus atos e de seu discurso, manifestava a sua singularidade. Para Arendt (2015a, p. 36-37), dentro da esfera do lar, as pessoas viviam juntas pelo fato de estarem ligadas às mesmas necessidades, sendo estas últimas que governavam todas as atividades do lar.

O lar (*oikia*) era o espaço no qual imperava o mando ou, em outras palavras, o ordenar.

O senhor da casa mantinha as mulheres e os escravos sob suas ordens, definindo, organizando e controlando as atividades do Labor. Assim, *violentava* as mulheres e os escravos em sua mais plena humanidade. Violência que independia de uma submissão que recorresse à força. (CRITELLI, 1993, p. 118).

O fato de ordenar, portanto, de tolher a liberdade do escravo e da mulher, mantendo-os retidos apenas ao ciclo biológico da vida, era um ato de violência, segundo Arendt, pois retirava desses a oportunidade de viver a vida em suas atividades mais plenas, a ação e o discurso, que estavam circunscritos aos participantes da *polis*. Isso teria sido uma das formas encontradas pelos gregos para libertarem-se das necessidades básicas da vida. Para que pudessem ser livres no mundo, justificava-se, por exemplo, que, no âmbito privado, se usasse a força contra os escravos. Essa postura é entendida por Arendt como pré-política, já que a política, para ela, está intimamente relacionada à liberdade, como será tratado no segundo capítulo.

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na pólis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – governando escravos, por exemplo – e tornar-se livre. (ARENDDT, 2015a, p. 38).

E completa: “A *polis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava, ao mesmo tempo, não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar” (ARENDDT, 2015a, p. 39). Portanto, o chefe do lar não era considerado livre; o seria no momento em que estivesse entre iguais na esfera política.

Arendt parte do pressuposto de que, de um modo geral, a modernidade acabou por inverter esse *modus operandi* dos gregos, de divisão entre vida privada e pública. A vida privada acabou por ser elevada a um novo patamar, diminuindo o espaço e a importância da vida pública⁶. Esses pressupostos apresentados são um modo de entender onde Hannah Arendt ancora seu pensamento, principalmente, no que diz respeito à ação.

1.2 HANNAH ARENDT E A TRADIÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO

Nesta parte, analisam-se alguns elementos do pensamento de Aristóteles e Platão, correspondentes, os quais Arendt compreende como peças fundamentais para o início da tradição do pensamento político ocidental. A autora parte de uma análise bastante singular da história do pensamento político, trazendo à tona, por meio de sua perspectiva fenomenológica, elementos que, sob sua óptica, teriam sido esquecidos ao longo do desenvolvimento do pensamento político, trazendo uma nova perspectiva para este último.

Em sua análise dos textos gregos antigos, Arendt busca as experiências primeiras que envolvem a atividade humana e, em especial, a vida política, e mostra os caminhos e os modos pelos quais a tradição encarou a vida política. Assim, também revela aquilo que, segundo ela, é o sentido original de algumas experiências da Grécia Antiga e apresenta os diferentes rumos tomados por alguns conceitos, suas complementaridades, tentando indicar as experiências e os significados que foram esquecidos.

⁶ Construção teórica que será desenvolvida no decorrer da dissertação.

Não se trata de tentar restaurar a tradição do pensamento político que, para ela, foi perdido com o rompimento da tradição. A busca arendtiana, de acordo com Wagner (2006, p. 25) consiste em investigar concepções e conceitos, além de apresentar os casos em que os conceitos, usualmente desenvolvidos ao longo da tradição, não necessariamente correspondem à realidade factual política no que diz respeito às primeiras experiências políticas, quando ocorreu o surgimento de tais termos.

1.2.1 Arendt e Aristóteles

Arendt trata a ação como uma atividade exclusivamente humana, pois, além de depender dos seres humanos, acontece entre eles, nunca de modo isolado. As outras atividades da *vita activa*, a obra e a fabricação, podem ser feitas isoladamente, já a ação não. Nem os animais nem os deuses são capazes de ação. No que diz respeito aos deuses, na primeira nota da Seção Quatro de *A condição humana*, lembra que esses, segundo Homero, agem apenas por meio dos seres humanos, interferindo nos seus negócios, seguindo a trama traçada e vivenciada por estes.

Arendt busca as raízes gregas para tratar das atividades humanas, principalmente, a política. Nesse sentido, o tópico debruça-se sobre as suas considerações acerca de Aristóteles⁷ que, para a pensadora alemã, teria sido quem melhor traduziu a experiência política vivida na Grécia Antiga.

De acordo com Arendt, o *zoon politikon*, homem como animal político, de Aristóteles, teria sido traduzido e se consagrado no entendimento do ser humano como *animal socialis*, enaltecendo a capacidade ou até mesmo a necessidade de estar junto aos seus iguais. Sêneca e Tomás de Aquino consagraram a tradução: “o homem é, por natureza, político, isto é, social”⁸.

O fato de o ser humano ser social, estando, portanto, na companhia de outros, não é algo estritamente político. Animais, de modo geral, também vivem em grupos, na companhia uns dos outros. O simples viver em conjunto é comum ao animal humano e aos demais animais (ARENDDT, 2015a, p. 29). Sendo assim, o simples fato de estar juntos não

⁷ Para um estudo mais específico sobre a leitura que Arendt faz de Aristóteles, verificar *Aristóteles enquanto fonte das concepções de espaço público e espaço privado de Hannah Arendt*, de Francisco (2007).

⁸ Arendt afirma que “[...] já encontramos em Sêneca e depois, com Tomás de Aquino, tornou-se a tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, político, isto é, social). Melhor do que qualquer teoria elaborada, esta substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política” (ARENDDT, 2015a, p. 28).

corresponderia a uma condição humana fundamental. O que não significa dizer que o estar juntos não é importante, mas que não consistia, originalmente falando, em algo especificamente humano. Estar juntos, quando reduzido a uma mera companhia natural, seria mais uma imposição da necessidade e não um aspecto político desta.

De acordo com Arendt, Aristóteles teria constatado e, além disso, registrado aquilo que observava na *polis* grega. Por isso, registrou que, além de sua vida social e do âmbito meramente biológico de estar na presença dos outros, o ser humano possuía uma vida política.

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”. (ARENDDT, 2015a, p. 29).

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*práxis*) e o discurso (*lexis*), das quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil. (ARENDDT, 2015a, p. 30).

De acordo com este entendimento, o *bios politikos* seria, portanto, diferente da compreensão do ser humano como *animal socialis*. A interpretação da autora apresenta uma distinção por demais rígida entre a vida privada do lar e a vida política da *polis*. No entanto, seu esforço se dirige em apresentar o que, para ela, teria sido um equívoco da tradução do *zoon político*, de Aristóteles, que acabou por perdurar na tradição do pensamento político.

Para Arendt (2015a, p. 32), concomitante ao surgimento da *polis*, as atividades propriamente políticas da ação e do discurso foram, aos poucos, sendo tomadas isoladamente, tanto que o político se identificava com o possuidor da retórica. O discurso passou a ganhar cada vez mais destaque na praça pública. Inclusive, a força e a violência estavam cada vez mais delineadas como atividades da esfera do lar, portanto, pré-políticas, contribuindo para a maior sedimentação entre espaço privado e público.

Em outras palavras, ao que parece, a pensadora alemã quis enfatizar que as comunidades gregas pré-políticas concebiam a ação e o discurso como as mais altas atividades humanas, rejeitando a violência, o mandar e o obedecer como atividades política. Tais circunstâncias propiciaram o surgimento da *polis*. Aristóteles teria registrado a forma de entender a política e teria dado destaque à ação e ao discurso. Todavia, ao longo do tempo, na *polis*, discurso e ação foram se separando, com a ênfase sendo dada ao discurso e,

consequentemente, à retórica. Além disso, a tradição não teria traduzido devidamente o *zoon politikon* de Aristóteles, que trata especificamente do político. O social, o mero estar junto, teria prevalecido sobre o político. A experiência grega de ação política foi se dissolvendo, sendo relegada a um segundo plano.

Outra expressão, o *zoon logon ekhon*, ajuda a complementar o *zoon politikon*, e é a partir delas que Arendt entende o pensamento político de Aristóteles. Esta expressão, que pode ser traduzida como “um ser vivo dotado de fala”, também teria ganhado outro entendimento, de acordo com a autora (ARENDR, 2015a, p. 33). Acabou por ser entendida, em sua forma latina, como *animal rationale*. Arendt entende que

Aristóteles apenas formulou a opinião corrente da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da *pólis* – escravos e bárbaros – eram *aneu logou*, destituídos, naturalmente, não da faculdade do discurso, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros. (ARENDR, 2015a, p. 33).⁹

Portanto, a autora interpreta que o *zoon logon ekhon*, de Aristóteles, apenas quer destacar a capacidade humana do discurso e sua importância para a vida na *polis*. O filósofo grego, com esta expressão, não estaria se referindo à mais alta capacidade humana, nem fazendo uma definição do ser humano em geral. Em suma, para Arendt, houve um equacionamento das esferas política e social que, originalmente, não eram a mesma coisa. Os termos gregos, ao serem traduzidos e incorporados ao pensamento romano-cristão, acabaram por perder seu entendimento primordial. Configurando o *zoon politikon*, o homem político, como homem social, e o *zoon logon ekhon*, o homem do discurso, como o homem racional.

Com o *zoon politikon* (animal político) e o *zoon logon ekhon* (animal dotado de fala), Aristóteles evidenciou a superioridade da *bíos politikós* em relação aos outros modos de vida. Para Arendt (2015a, p.36), Aristóteles “apenas formulou a opinião corrente da *polis*”, no que diz respeito ao modo de vida político, sabendo exprimir os princípios que norteavam a organização das cidades gregas. O arranjo das atividades humanas dentro da *polis* teria sido aquele mais próximo do ideal, no sentido de valoração e equilíbrio das atividades humanas, inclusive pelo fato de colocar, em posição privilegiada, a vida política, conferindo-lhe um espaço próprio, diferente dos demais. É em Aristóteles que Arendt (2003b, p.158) se inspira

⁹ Não se trata aqui de discutir a definição de homem em Aristóteles e seus desdobramentos, pois evidentemente não é disso que Arendt está tratando. O que ela faz é trabalhar alguns conceitos aristotélicos, esmiuçando seus históricos e buscando se aproximar do que poderia ser a experiência primeira desses conceitos.

para sua divisão de espaço privado e público. Grande parte das significações que a autora dá a cada esfera é retirada do Estagirita.

1.2.2 Arendt e Platão

Arendt considera Platão e Aristóteles os iniciadores e os inspiradores de toda a tradição do pensamento político ocidental. Depois de feitas algumas considerações sobre o modo como a filósofa entende o Estagirita, no que diz respeito à *vita activa* e ao pensamento político, será abordada a mesma problemática em Platão.

De acordo com Arendt, algumas considerações de Platão marcariam profundamente toda a posterior tradição do pensamento político:

A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx. O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão [...]. O fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles [...]. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a filosofia para poder “realizá-la” na política.¹⁰ (ARENDR, 2003b, p. 43-44).

Segundo Arendt, a tradição do pensamento político fundada por Platão baseia-se no conceito de que as atividades humanas concernem ao mundo da confusão e da ilusão, sempre em busca das ideias eternas (Platão), ou aos seus desdobramentos, os quais seriam uma metafísica da atividade política.

A atividade humana, ou os negócios humanos, seriam as trevas da caverna. Assim, o filósofo seria aquele que, conseguindo ir além das trevas, contemplou o Sol, entendido como luz para a vida ou, neste caso, para as atividades humanas. Essa seria, seguindo essa lógica de interpretação, a contemplação, e somente ela seria capaz de iluminar as trevas ou guiar as atividades humanas.

Merece destaque a constatação de que, para Arendt, de modo geral, aquilo que Platão escreve sobre política não necessariamente reflete a experiência que a *polis* viveu no momento de seus escritos. De acordo com Wagner (2006, p. 42), sua visão teria sido profundamente marcada pelo fato do julgamento e da conseqüente morte de Sócrates. Desse

¹⁰ Como o tópico trata especificamente de Platão, as considerações sobre o fim da tradição política não serão aqui desenvolvidas. Encontram-se no terceiro capítulo desta dissertação.

modo, o que Platão demonstra seria “a rebelião do filósofo” contra a *polis*. Estaria nessa “rebelião” toda a construção do pensamento político platônico, visando a salvar o filósofo da ameaça que a *polis* representava para ele.

Hannah Arendt (2003b, p. 43-47) vê na *Alegoria da Caverna* a visão negativa de Platão sobre o mundo das atividades humanas que, segundo ela, foi encarado como um mundo de trevas. A libertação dar-se-ia ao contemplar o Sol, o mundo das ideias verdadeiras, a própria filosofia. Com isso, surge uma separação entre contemplação e ação, tendo a primeira um privilégio com relação à segunda: apenas aqueles que se libertassem da caverna seriam dignos de governar a cidade. A ação ficou em segundo plano com relação à contemplação. Somente quem alcançasse as ideias verdadeiras, ou seja, o mundo ideal, teria condições de exercer atividades políticas de maneira adequada.

No momento em que os filósofos descobrem a contemplação,¹¹ encontram um elemento fora da *polis* que poderia ser o norteador das atividades. Arendt vai demonstrar isso por meio da dicotomia entre eternidade e mortalidade (ARENDR, 2015a, p. 22-26).

Em sua investigação sobre o conceito de autoridade, Arendt se volta para Platão e Aristóteles para encontrar nesses filósofos o modo pelo qual eles construíram sua filosofia política. Ela investiga a compreensão das experiências que basearam seus escritos ou o que estavam tentando resolver com as suas formulações.

De acordo com Arendt (2003b, p. 143), a *polis* identificava o modo de governar diferente do seu, no caso, o governo absoluto como uma tirania, ao passo que, para poder governar, o tirano sempre fazia uso da violência, não havendo espaço para a política, uma esfera pública para que o povo tomasse decisões sobre a sua vida. Governo absoluto, portanto, era entendido como governo de “um homem só”. A experiência da *polis* era uma rejeição a um governo autoritário e ao uso da violência para subsidiar a autoridade. No entanto, a autora alega que tanto Platão como Aristóteles não buscaram na *polis* a fundamentação para suas teorias políticas. Foi o âmbito da vida privada que serviu de motivação para basearem suas reflexões acerca da forma de governo, que, no entender de Arendt, tratam-se de modos de governo autoritário. Tal fato justificaria a escolha de Platão e Aristóteles pelo governo de “um homem só”, pautada na relação entre governante e governados.

A *República*, de Platão, com a figura do filósofo-rei, expõe um modelo de política pautado na razão, em que os filósofos tornar-se-iam governantes, talvez em uma tentativa de

¹¹ Para Arendt, os filósofos teriam percebido que a vida na *polis* não realizaria todas as atividades superiores do ser humano, a contemplação, que se encontrava fora da *polis*, preencheria tal lacuna, sendo uma atividade superior para os seres humanos.

se excluir o conflito entre o filósofo e a *polis* que estivera em evidência desde a morte de Sócrates. Aqui, em uma compreensão a partir do entendimento arendtiano, existe um sufocamento da política ou do sentido da política para os gregos, já que o espaço político fica reduzido, passando a ter uma relação de autoridade: o filósofo-rei e seus súditos, e não uma relação entre iguais, própria da *polis*.

Aliás, para a pensadora alemã, a morte de Sócrates teria sido um momento do rompimento da filosofia com a Política. A persuasão se apresenta como insuficiente, não sendo capaz nem de salvar o cidadão mais ilustre da *polis*. A partir daí, Platão começa a investigar novos caminhos para os homens se organizarem, que não fossem violentos. Assim, afirma Arendt (2003b, p. 147), “bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão”.

Prossegue Arendt, concebendo que Platão quer encontrar alternativas à persuasão, pois esta não foi capaz de livrar Sócrates de sua condenação. Por outro lado, Platão também rejeita a violência:

O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade. Aqui, certamente, se devem encontrar outros meios de coerção, e aqui, novamente, se deve evitar a coerção pela violência para que a vida política, tal como entendida pelos gregos, não seja destruída. (ARENDR, 2003b, p. 147).

O que Platão propõe trata-se de uma coerção pelas ideias que são conhecidas pelos filósofos. Retornando ao exemplo da *Alegoria da Caverna*, citado anteriormente, o filósofo se sente angustiado quando não consegue exprimir aos seus semelhantes aquilo que foi contemplado por ele e, ainda por cima, é ameaçado. Sua visão passa a ser normativa para os homens, dando os direcionamentos para as ações:

O filósofo que num primeiro momento busca a essência do Ser e depois ao regressar a caverna e ficar envolto da “escuridão e incerteza dos negócios humanos”, passa a então buscar padrões comportamentais cabíveis de aplicação a todos. Padrões estes que têm sua fundamentação na essência, contemplada por ele. (ARENDR, 2003b, p. 152).¹²

¹² Esta interpretação de Arendt da Alegoria da Caverna é evidentemente influenciada pela leitura que Heidegger faz dessa. A própria Arendt (2003b, p. 152 nota 16) confere os créditos a ele. O que a autora faz é uma leitura política a partir das interpretações de Heidegger.

O melhor governo proposto por Platão consiste no melhor governo para os filósofos, pois seriam estes que governariam. O filósofo tomaria a sua verdade, iluminada com a contemplação da verdade suprema, e transformá-la-ia em normas e em modos de comportamentos para os outros. Nesse caso, a atitude dos demais é uma atitude passiva: estão todos na caverna vendo imagens que não são a realidade. Para sair da escuridão, são convidados a deixar a caverna, para que vejam a luz, ou seja, aquilo que era assimilado como ideias verdadeiras.

Para a pensadora alemã, “portanto, o interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devam adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior ao seu âmbito” (ARENDR, 2003b, p. 156). De acordo com esta concepção, as atividades humanas perdem em dignidade e precisariam de algo externo para sua validação. Isso consistiria, na verdade, em uma justificativa para o governo do filósofo. Este contemplaria a verdade suprema, que iluminaria toda a realidade. Esta contemplação do filósofo seria transformada em um conjunto de regras para a condução dos negócios humanos. Trata-se da síntese da interpretação política da autora sobre o mito da caverna.

Percebe-se, assim, que a diretriz da investigação de Arendt é a preocupação com a ação humana, partindo do princípio de que esta, junto com o discurso, possui, e possuiu, na experiência da *polis* grega, dignidade por si mesma e o que a parte da tradição filosófica fez foi relegá-la a um segundo plano, para tentar salvar os assuntos dos seres humanos de suas incontáveis variações e imprevisibilidades.

Para a pensadora alemã, o que Platão reflete sobre a política está mais calcado na reflexão filosófica do que nas experiências da *polis*. Ela afirma que

Platão [...] tentou de várias maneiras contrapor-se à *polis* e aquilo que ela definia por liberdade. Tentou-o a partir de uma teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia, por meio do aperfeiçoamento de uma constituição que entrava em pormenores, cujas leis correspondem às ideias acessíveis apenas aos filósofos, e por fim, por meio inclusive de uma influência sobre um soberano, do qual esperava que fosse transformar tal legislação em realidade – tentativa que quase lhe custou a vida e a liberdade (ARENDR, 1998b, p. 62).

Tal tentativa o teria levado a encontrar exemplos de conduta e de administração na esfera privada do lar e transferi-los para a esfera pública – política. Um destes conceitos que

Platão teria herdado da vida no lar e transportado para a esfera política é o da própria ação: o ato de começar (*archein*) e o ato de realizar (*prattein*).¹³ O filósofo grego teria separado o começar, destinado aos governantes, e o realizar, em referência aos governados. Segundo Arendt, na vida cotidiana política dos gregos, não havia essa distinção.

Arendt considera que os filósofos, de modo geral, ao não confiarem mais na persuasão, buscaram outros elementos para assegurar a autoridade na esfera pública. Platão, por exemplo, buscou caminhos que, ao mesmo tempo, salvassem a *polis* e também não ameaçassem a vida do filósofo.¹⁴

As grandiosas tentativas da Filosofia grega para encontrar um conceito de autoridade que obstasse a deterioração da *polis* e salvaguardasse a vida do filósofo soçobraram devido ao fato de não existir, no âmbito da vida política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas imediatas. Daí todos os protótipos mediante os quais as gerações posteriores compreenderam o conteúdo da autoridade terem sido extraídos de experiências de natureza especificamente não-política (ARENDDT, 2003b, p. 161).

Fica evidente que Arendt quer mostrar que o posterior desenvolvimento da tradição política não necessariamente partiu de experiências políticas concretas. Para ela, a política deve ser pensada e problematizada e buscar solução a partir de si mesma e não de modelos preconcebidos. Sua tese é a de que Platão, ao construir sua filosofia política, valeu-se de modelos de autoridade da esfera privada, além de modelos anteriores à experiência da *polis* ateniense. De acordo com a autora, o julgamento de Sócrates provocou uma ruptura entre a filosofia e a *polis*, fazendo com que os filósofos buscassem outras formas políticas possíveis.

Após as considerações acerca da interpretação arendtiana de Aristóteles e Platão, pode-se formular uma primeira proposição para a investigação sobre a categoria da ação para Hannah Arendt. Para o recorte desta dissertação, cabe destacar que, para a autora, as expressões aristotélicas *zoon politikon* e *zoon logon ekhon* teriam sido transmitidas pela tradição de um modo diferente daquele formulado pelo Estagirita, ofuscando, assim, a experiência grega primeira da ação e do discurso.

No que se refere a Platão, Arendt evidencia o fio do isolamento do filósofo em relação à *polis*. A partir desta constatação, que se formulou neste tópico, a crítica arendtiana à tradição do pensamento político parte do pressuposto de que esta corresponde à separação

¹³ Esses termos serão trabalhados de modo mais detalhado no tópico 2.5 dessa dissertação.

¹⁴ Para um maior aprofundamento sobre a construção da autoridade no mundo antigo e seu desenvolvimento, conferir: Que é Autoridade? In.: ARENDT, 2003b.

entre pensamento e ação. Para ela, tal divisão não diz respeito à realidade factual que inaugurou a tradição política ocidental.

Depois do seu resgate dos termos aristotélicos e da crítica à tradição inaugurada por Platão, a questão que se coloca é: Qual a ação possível a partir deste resgate? Em que consiste a ação genuína das primeiras experiências políticas? A partir dos dilemas do presente com que Arendt estava lidando (os problemas do totalitarismo) ela se debruça sobre as origens e sobre toda a tradição do pensamento político ocidental para encontrar respostas à sua principal pergunta: o que estamos fazendo? E inclusive para a questão: diante da crise política, como devemos agir?

Ao se debruçar sobre a Grécia Antiga, com o intuito de investigar sobre o modo de ação e organização política dos gregos, Arendt constrói seu entendimento principal sobre as atividades humanas, que ela denomina *vita activa*.

1.3 A EXPRESSÃO *VITA ACTIVA*

Hannah Arendt entende que a tradição do pensamento político ocidental começa com o julgamento de Sócrates, a partir do conflito entre o filósofo e a *polis*; esta que julga o filósofo por considerá-lo uma ameaça para o bom andamento da vida na cidade. De acordo com a interpretação de Arendt, teriam sido os ensinamentos de Platão e Aristóteles que estabeleceram todo o posterior desenvolvimento do pensamento político ocidental, como está expresso na sequência deste capítulo. Essa tradição, para ela (2003b, p. 43-44), perdurou até Karl Marx, no momento em que este considera que a filosofia não se encontra localizada fora do mundo comum dos seres humanos, mas está inserida nele, podendo e inclusive devendo ser “realizada” no mundo concreto dos assuntos humanos. Seria, de acordo com Arendt, a realização da filosofia na política, através da intenção de “transformar o mundo”.

No que diz respeito à tradição, Arendt afirma que, “[...] inevitavelmente, a tradição do pensamento político contém, antes de mais nada, a atitude tradicional dos filósofos para com a política”. Essa atitude seria o desprezo pela ação, pois no início “[...] não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa tradição de filosofia política está o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que ‘os assuntos práticos e as ações dos homens não são merecedores de grande seriedade’” (ARENDR, 2008c, p. 131). Em outras palavras, para Arendt, o início da tradição do pensamento político se deu com o distanciamento da filosofia em relação à ação ou aos “negócios humanos”, fenômenos que ela procura dar ênfase. E

encerra-se com Marx, no qual ela enxerga o “retorno” do filósofo para impor padrões para os assuntos humanos.

Nesse longo espaço da tradição – de Platão e Aristóteles a Marx – Arendt reconhece dois modos de vida distintos, a *vita activa* e a *vita contemplativa*¹⁵. A maior parte de sua produção investiga a primeira, como no caso de *A condição humana* (1958), em que tenta responder à questão: o que estamos fazendo? Nesta obra, ela propõe o que pode ser considerado uma fenomenologia da *vita activa*. Sua investigação, de acordo com Duarte (2000, p. 76-77), buscou encontrar a conexão entre a situação que ela vivenciara, a do totalitarismo, tida por ela como um fato sem precedentes na História e algumas categorias usuais da tradição do pensamento político. Arendt se propõe fazer uma reconsideração histórico-filosófica da *vita activa*. Constrói, assim, uma análise fenomenológica das atividades que, para ela, articulam e possibilitam a vida humana na Terra. Para a autora (ARENDR, 2015a, p.2), a condição humana está arraigada a Terra, que garante ao ser humano um habitat natural; no entanto, diz respeito também a todo o artifício humano, que cria uma separação com relação ao ambiente meramente animal.

A distinção observada entre *vita activa* e *vita contemplativa* considera a primeira como mais usual, seria aquela em que todos, de um modo ou de outro, estão envolvidos, fato que já não se pode afirmar da *vita contemplativa*, na qual nem todos os homens estão implicados, pois a contemplação precisa necessariamente da *vita activa*, que garante as condições necessárias para o seu exercício, a quietude:

[...] quando falamos de contemplação e ação, nos referimos não apenas a certas faculdades humanas, mas a dois modos de vida distintos. [...] A vida activa é não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente. Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividades – ela depende do trabalho para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada (ARENDR, 2005, p. 175-176).

Com a expressão *vita activa*, Arendt designa três atividades humanas essenciais: o trabalho, a obra e a ação. Cada uma dessas atividades corresponde a diferentes modos de existência humana. Para Arendt (2015a, p. 7), essas atividades seriam “[...] as capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não

¹⁵ Utiliza-se, para o desenvolvimento do tema, principalmente da seção 2 de *A condição humana*, que trata especificamente deste assunto.

podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana”. De acordo com Teles (2005, p. 128), “[...] essas relações não são pensadas como um quadro esquemático e fixo, mas como um fenômeno complexo e interativo, no qual as atividades se apresentam relacionadas umas com as outras, complementando-se”. São as atividades humanas realizadas com os outros e acontecem em espaços diferentes, na esfera privada e na pública. Olhar para tal classificação como se ela fosse estática e definitiva conduz a equívocos na interpretação do pensamento arendtiano.

Arendt, em sua tarefa de resgatar na *polis* as “experiências brutas” da vida política, apresenta as atividades do trabalho, obra e ação, como as capacidades humanas emanadas da vivência dos gregos que configuraram a condição humana. Para ela, segundo Wagner (2000, p. 53), essas atividades não foram basilares para as primeiras reflexões políticas, pelo menos em seu sentido original, portanto ficaram esquecidas pela tradição, ou ganharam significações. Ao se deparar com os conceitos referentes à *vita activa*, na obra de Arendt, é preciso ter em mente esta proposta fenomenológica da autora: uma investigação das primeiras experiências das atividades humanas, no que diz respeito à sua organização e distinções próprias.

Sua construção conceitual das atividades da *vita activa* baseia-se nas experiências da *polis* pré-filosófica. Busca a linguagem e as experiências, tidas por ela como esquecidas e que servirão de inspiração para seus referenciais teóricos de entendimento do mundo moderno, principalmente após as experiências totalitárias. Esse é o itinerário traçado pela autora e, por isso, antes de investigar o seu conceito de ação propriamente dito, faz-se necessário abordar as distinções sobre a *vita activa*, propostas por Arendt.

A *vita activa*, tal qual é proposta por Arendt, assemelha-se mais a um quadro conceitual, demasiadamente teórico. São raros os momentos em que aparecem, em seus escritos, exemplos empíricos do que seria o trabalho, a obra e a ação. De acordo com Duarte (2000, p. 91-93), as distinções elencadas pela autora são meramente analíticas, visto que os modos principais da *vita activa* são complementares, estando entrelaçados entre si. Sua classificação torna-se bastante problemática e difícil de ser sustentada, caso se tente listar atividades concretas, elencando-as a partir do trabalho, da obra e da ação. Trata-se, então, de tomá-las como possibilidades abertas da vida do ser humano e “componentes estruturais da condição humana”.

No que diz respeito à tradução dos termos trabalho, obra e ação, afirma-se, de acordo com Adriano Correia,¹⁶ que as edições anteriores de *A condição humana* no Brasil traduziram sempre do original em inglês *labor* por “labor” e *work* por “trabalho”. Porém, os estudiosos do pensamento arendtiano no país já vinham apontando a necessidade de uma intervenção nesses termos. As dificuldades da tradução são antecipadas pela própria Arendt, ao apontar o quanto é inusitada a sua distinção entre *labor* e *work* na seção 11 do Capítulo III de *A condição humana*.

Labor e *work* foram traduzidos por trabalho e obra, em uma melhor adequação ao pensamento da autora. Também está de acordo com as traduções italiana, que os traduz respectivamente por *lavoro* e *opera*, e francesa, que os traduz por *travail* e *oeuvre*. Tratando, especificamente, do termo *work* ao longo do texto em inglês, Arendt emprega como sinônimos os termos *work* e *fabrication*, para falar da atividade que produz um objeto em concreto; por isso, em alguns momentos desta dissertação, apresentam-se os dois termos como sinônimos. Salienta-se que esta dissertação utiliza sempre a forma da última edição brasileira, considerando, portanto, trabalho e obra que, no original, estão como *labor* e *work*.

O *trabalho* seria a atividade humana da qual se precisa para existir, corresponde ao processo biológico do corpo humano, ao seu metabolismo. O modo de existência que corresponde a essa atividade é a própria vida.

A *obra* seria a atividade de construir e destruir o mundo. Está ligada à fabricação de coisas, de artefatos, dos produtos humanos de modo geral. Seria a fabricação. Corresponde ao mundo artificial criado pelos homens para a sua sobrevivência e para a manutenção do mundo. A mundanidade é o modo de existência da obra.

Por fim, a ação relativa ao modo de existência da pluralidade obriga os seres humanos a viverem juntos, a conviverem uns com os outros como seres diferentes, cada um com a sua subjetividade. A ação consiste na condição básica para a vida política.

Uma diferente concepção de ser humano está embutida em cada uma dessas atividades: o *animal laborans*, ao trabalho; o *homo faber*, à obra; e o *zoon politikon*, à ação. São, como se afirmou acima, os diferentes modos da existência humana, modos distintos de existir de uma mesma pessoa. Em qualquer parte do globo, esses modos aparecem como condições que o ser humano recebeu juntamente com sua vida, nem que seja de modo potencial. Toda a posterior reflexão arendtiana, no que diz respeito ao desenvolvimento da

¹⁶ Adriano Correia foi o revisor técnico da última edição de *A condição humana* no Brasil. Para a sua nota completa, ver: CORREIA, 2015b, p. 5-10.

tradição do pensamento político, levando-se em conta, principalmente, *A condição humana*, encontra-se calcada na interpretação da condição humana enquanto trabalho, obra e ação.

Convém destacar que, ao propor uma obra que trata da condição humana, Arendt não reflete sobre a natureza humana. O que ela investiga diz respeito aos condicionantes da vida humana, seja aquilo que a Terra oferece, ou aquilo que o ser humano cria: “tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (ARENDR, 2015a, p. 11). Parte do princípio de uma análise fenomenológica, debruçando-se sobre o fato em si, sobre o modo como ele se apresenta. Nesse caso específico, o fato estudado é a própria condição humana. Para evitar possíveis erros de interpretação, explica sua distinção entre a condição e a natureza humana. Acerca desta última, afirma:

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. (ARENDR, 2015a, p. 13).

Depois de colocar em dúvida a capacidade do ser humano de conhecer a sua própria essência, Arendt questiona, inclusive, se de fato haveria uma essência humana:

[...] nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira pré-condição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê” (ARENDR, 2015a, p. 13).

Como se pode perceber, a seu ver, fica claro que condição e natureza são coisas diferentes, que não possuem relação de identidade entre si. Ainda afirma que mesmo a hipotética soma de todas as capacidades humanas não resultaria tal como um denominador comum a uma natureza humana propriamente dita.

Para entender as colocações de Arendt sobre a questão da essência humana e da própria condição humana, é preciso, mais uma vez, levar em consideração seu método de investigação, o fenomenológico, no qual olha para as atividades humanas a partir do modo como aparecem, sem estar preocupada com conceitos definidores *a priori* de tais atividades¹⁷.

¹⁷ Além disso, seu raciocínio sobre a questão de “quem somos nós?” será respondido através de sua compreensão da categoria da ação, principalmente no tópico 2.2.: A ação enquanto reveladora do *quem*.

Arendt (2015a, p. 13), aparentemente, não responde à questão acerca da natureza humana. A encara como insolúvel. Os fatores condicionantes da vida, mesmo tomados como experiências gerais, não seriam capazes de definir a natureza humana.

Feitas tais considerações acerca da natureza e da condição humana, retoma-se a questão específica da *vita activa*, considerando o desenvolvimento do termo ao longo da tradição e sua implicação política.

Para explicar a expressão, Arendt cita o *bios politikos* que, para os gregos

[...] denotava explicitamente somente o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo. Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano (ARENDR, 2015a, p. 16).

O *bios politikos* está dentro dos modos da *vita activa*. Ele corresponde à ação, ao modo de vida político por excelência, marcado, portanto, pela liberdade. Dentre os modos de vida possíveis, Aristóteles, segundo a interpretação arendtiana, apresenta três modos, todos marcados pela liberdade perante as necessidades:

Os três modos de vida restantes têm em comum o fato de se ocuparem do “belo”, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas [...]. (ARENDR, 2015a, p. 15-16).

Essas atividades estavam marcadas pela liberdade, incluída aí a vida prática da ação – dedicada à *polis*. Elas possuíam essa característica por ser a base de um modo político considerado, inclusive, como superior se comparado com os governos dos déspotas, que não teriam relação com o *bios politikos*, pois estavam ligados à necessidade. Aqui há um sentido político para a *vita activa*. Porém, nesse modelo de compreensão, o modo de vida dedicado à sobrevivência estava excluído.

Entretanto, na perspectiva arendtiana, o entendimento do termo ganha outro significado, designando, durante a Idade Média, qualquer atividade ligada às coisas do mundo. O *bios theoretikos* da filosofia grega antiga passa a ser traduzido por *vita contemplativa*. E a categoria da ação havia sido rebaixada ao mesmo nível do trabalho e da obra, não tendo, estas duas últimas, ganhado em dignidade.

Para Teles (2005, p. 128), naquele momento da Idade Média, apenas a contemplação era tida como um modo de vida estritamente livre. A ação política passou a definir todas as

ações dos seres humanos, estando voltada para a necessidade e a utilidade. Esqueceu-se o seu sentido enquanto *bios politikos*, dedicado à liberdade. Ficou esquecido o que significava, de fato, um cidadão grego na cidade-Estado¹⁸. Ficou, então, configurada uma grande separação entre a *vita activa*, ligada às necessidades da vida, e a *vita contemplativa*, entendida como uma atividade superior, esta, sim, ligada à liberdade.

Mas o que teria causado essa inversão? Com o desaparecimento da *polis*, gradativamente, o termo perde seu significado político e passa a ser entendido como qualquer atividade ligada às coisas deste mundo. E a *vita activa* será definida desde o ponto de vista da quietude da contemplação: a *vita activa*, na Idade Média, “[...] corresponde, portanto, mais estritamente à *askholia* grega (‘inquietação’), com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bios politikos* grego” (ARENDDT, 2015a, p. 18).

Acerca da valorização da contemplação, acrescenta Arendt (2015a, p. 19) que “todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser, ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana”. A autora entende que a *vita activa*, ao ser definida do ponto de vista da contemplação, esteve relacionada com a *askholia* grega, traduzida por inquietação. Portanto, toda a atividade teria como um ponto culminante a contemplação. Nada que o ser humano fizesse se equipararia à perfeição e à beleza, advindas da contemplação, inclusive a eternidade só seria alcançada através dela.

De acordo com tal modo de entender, a contemplação se encontra em um patamar em que nenhuma obra ou atividade humana pode igualá-la; portanto, é tida como uma atividade superior, a partir da qual as demais atividades serão compreendidas. A *vita activa* ficava agora submetida, no que diz respeito à sua significação e dignidade, à *vita contemplativa*.

Conforme Arendt (2005, p. 176), o fato de a *vita activa* ser definida a partir do ponto de vista da contemplação, e não por ela mesma, acabou por não dar tanta importância às suas distinções internas. Além disso, perdeu em dignidade, posto que a *vita contemplativa* lhe atribuiu um grau inferior, colocando todas as atividades ligadas às coisas deste mundo num mesmo patamar e a serviço da contemplação. O primado da *vita contemplativa* “baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos*

¹⁸ Afirma Arendt (2015a, p. 17) que, “[...] com o desaparecimento da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão –, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo”.

físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina” (ARENDT, 2015a, p. 19).

O rebaixamento da *vita activa* teria sido validado pelo cristianismo, assim como sua valorização da contemplação e daquilo que é eterno, que não poderia ser realizado por ações humanas. O sentido primeiro do enaltecimento e da compreensão da ação por si mesma, com a sua hierarquia própria, é que é reivindicado por Arendt, quando mais tarde usa dessas considerações para falar da dignidade e da valorização da política, entendida por si mesma.

Em resumo, o que Arendt propõe é que houve uma inversão da ordem hierárquica entre as atividades da *vita activa* e da *vita contemplativa*, que acabou por inverter o próprio ordenamento das atividades dentro da *vita activa*. Seu questionamento principal reside no fato de que tal inversão, que se consolidou na Idade Média, ainda continua em vigor. Partindo desse princípio, pode-se afirmar que as atividades humanas sempre precisaram de um “princípio abrangente único” que lhes desse ordenamento, fato bastante criticado por Arendt. Para a filósofa, as preocupações inerentes à *vita activa* e à *vita contemplativa* são diferentes, porém, a lógica que rege a *vita activa* ainda é a mesma da *vita contemplativa*, causando uma inversão de hierarquia entre as atividades do trabalho, da obra e da ação. Isso, entre outras coisas, levaria a uma diminuição ou mesmo ao desaparecimento da esfera política propriamente dita, com uma desvalorização da ação política, como se verá mais adiante nesta dissertação. Mas, antes de aprofundar nesta questão, é necessário entender os conceitos de trabalho e obra.

1.4 A CATEGORIA DO TRABALHO

O pensamento arendtiano reflete que a categoria do trabalho diz respeito à condição humana dos processos vitais, do ciclo biológico da vida e do metabolismo inerente à vida humana. As atividades básicas seriam comer, dormir, alimentar-se, que aproximam o ser humano dos animais.

É na medida da sua condição de membro da natureza que o homem está compelido a desdobrar o labor [trabalho], atividade que não lhe confere nenhum traço humano, fazendo-o apenas permanecer um mero animal. Como todo animal, ele deve suportar a carga da conservação biológica, carga essa que tem a força de uma escravização, pois não lhe deixa a escolha de suportá-la ou não [...]. (FRANCISCO, 2007, p. 36).

A diferença em relação aos animais consiste no fato de que os seres humanos realizam tais atividades, porém, dotadas de sentido. O trabalho permite que o ser humano viva. Ele

envolve a produção e o consumo, estando ligado à necessidade. É impossível ao ser humano evitar essas atividades, às quais ele está sujeito naturalmente, visando à sua satisfação e tendo como meta o conforto. O que torna os seres humanos iguais nesse âmbito é que todos estão sujeitos às mesmas necessidades que, por sua vez, são sentidas individualmente. Existe, então, em princípio, uma igualdade – todos estão sujeitos às mesmas necessidades – e, por outro lado, um isolamento, visto que garantir a própria sobrevivência, satisfazer as necessidades é um ato próprio da privatividade humana.

Ao que age em nome da manutenção do processo vital, Arendt, valendo-se de um correspondente figurativo, denomina-o *animal laborans*. Tanto os animais quanto o *animal laborans*, agindo apenas no sentido de darem manutenção às suas vidas, apenas absorvem os recursos oferecidos pelo seu *habitat*, não construindo sobre ele um mundo dotado de significado. Aquilo que realizam não possui um caráter de permanência, primeiramente, no que diz respeito aos artefatos construídos; e, depois, no caso do *animal laborans*, não terem em seus atos e palavras um significado capaz de perdurar através dos tempos.

Etimologicamente falando, o trabalho, no texto original em inglês *labor*, diz respeito a uma atividade árdua, que despende muito esforço. A tradução adotada “trabalho” está em conformidade com o termo latim *tripalium* (literalmente “três paus”), que remete a um antigo instrumento usado para domar os animais, sujeitando-os às duras atividades. Termo também que correspondeu ao instrumento de tortura romano, utilizado para com os escravos. De qualquer forma, ao se referir ao trabalho (*labor*), Arendt está referindo-se a uma atividade que requer sacrifícios, cansativa e, principalmente, que não é dotada de grande dignidade, não sendo uma atividade que conduz à glória, à imortalidade ou à permanência no mundo.

No que diz respeito à condição humana do trabalho, afirma Teles (2005, p. 129) que

As necessidades cíclicas do corpo fazem com que o *animal laborans* fique isolado do restante da humanidade. É para o seu corpo que ele trabalha, é o seu corpo que irá consumir o que foi produzido, e, por fim, é uma atividade que não pode ser comunicada. Esse movimento singular é caracterizado pelo equilíbrio dicotômico entre dor e prazer: dor e atribulação para a produção dos bens; prazer e felicidade pelo consumo dos mesmos. Por conseguinte, a privação sofrida pelo corpo impõe a esta atividade um espaço privado de relação com os outros.

Como exposto, a atividade do trabalho estaria diretamente ligada à transitoriedade das coisas de modo geral, construídas sempre em função da subsistência do ser humano. Essa satisfação das privações do corpo acontece no âmbito privado da vida, portanto, sendo marcada pelo isolamento. Não torna os seres humanos livres, pelo contrário, ficam presos ao

caráter cíclico em consonância com a natureza, na qual as coisas vão se deteriorando e, depois de degradadas, voltam ao mesmo lugar.

Aliás, para Arendt, o trabalho não vai produzir um mundo de objetos, tarefa realizada pela obra, como será tratado nos dois próximos tópicos. No que diz respeito à não durabilidade daquilo que é produzido pelo trabalho, afirma-se que “[...] consideradas em sua mundanidade, são as coisas menos mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais. Embora feitas pelo homem, vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o sempre-recorrente movimento cíclico da natureza” (ARENDR, 2015a, p. 118). A destruição é marca do trabalho, na visão arendtiana. Coisas que são feitas para logo serem consumidas, portanto, destruídas.

Um exemplo, utilizado pela própria autora, para demonstrar o que está querendo afirmar com a não durabilidade do trabalho, é a agricultura (ARENDR, 2015a, p. 172). O solo cultivado não fica permanentemente pronto para o uso, precisa de um trabalho contínuo sobre ele para que seja produtivo. Sendo assim, ele não passa a existir ou a intervir na realidade humana de uma vez por todas sem o trabalho humano, que precisa ser constante.

O que o trabalho produz, dentro desta perspectiva, são os bens de consumo que, criados apenas para a satisfação das necessidades humanas, são marcados pelo imediatismo. Toda essa lógica de produção e consumo, de necessidade e satisfação, faz do trabalho uma atividade antipolítica, já que não há espaço para a liberdade, além de que suas relações, tanto na antiguidade quanto na modernidade, são marcadas pela subordinação, ou seja, pelo mando e pela obediência, próprios do caráter privado da vida na antiguidade grega. A produção de bens de consumo não proporciona um agir livre ou, em outras palavras, uma livre manifestação do ser humano e de suas potencialidades.

1.4.1 A distinção arendtiana entre trabalho e obra

A compreensão explicitada está longe de ser um ponto pacífico sobre a forma como o trabalho pode ser entendido. Arendt constrói a reflexão a partir de uma distinção que ela mesma considera como bastante peculiar¹⁹. A distinção é proposta tendo como base a tradição

¹⁹ Sobre esta distinção, considera-se que “o trabalho e a obra (ou fabricação) são duas modalidades fundamentalmente diferentes da atividade humana não-política; nem o trabalho, nem a obra conseguem abrir um espaço para a pluralidade humana. Arendt insiste ao longo de todo seu livro no fato de que esta distinção entre trabalho e obra foi eliminada ou em grande parte ignorada na era moderna. Todo o seu esforço consiste em resgatar esta distinção (distinção que correspondia, na antiguidade, à distinção entre o trabalho não produtivo do

pré-moderna do pensamento político e as modernas teorias do trabalho, como será tratado a seguir.

Arendt se apoia nas fontes linguísticas, por meio de uma atenção especial à etimologia, em sua investigação sobre o trabalho, para suas afirmações acerca das distinções inerentes ao significado fundamental dos termos usados para definir o trabalho, bem como seus diferentes usos no dia a dia. Ao partir da observação de Locke sobre “o trabalho de nosso corpo e da obra de nossas mãos”, Arendt (2005, p. 179) afirma que

Contra esta escassez de evidência encontra-se o fato simples e persistente de que toda língua europeia, antiga ou moderna, contém duas palavras etimologicamente independentes para o que viemos a considerar como a mesma atividade: assim, o grego distinguia *poiein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricare*, o francês *travailler* de *oeuvrer*, o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos estes casos, os [termos] equivalentes de trabalho têm uma conotação inequívoca de experiências corporais, de fadigas e penas; e na maioria dos casos eles também são usados, de modo bastante significativo, para as dores do parto.

Continua Arendt (2005, p. 180):

Se deixarmos de lado todas as teorias, especialmente as teorias modernas de trabalho depois de Marx, e seguirmos unicamente esta evidência etimológica e histórica, é óbvio que o trabalho é uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo, que ele é, como disse o jovem Marx, o metabolismo entre o homem e a natureza ou o modo humano deste metabolismo que partilhamos como todos os organismos vivos. [...] Diferentemente da atividade da fabricação, cujo fim é atingido quando o objeto está terminado, pronto para ser adicionado ao mundo comum das coisas e dos objetos, a atividade do trabalho se move sempre no mesmo círculo prescrito pelo organismo vivo, e o fim de suas fadigas e penas só chega com o fim, isto é, com a morte do organismo individual.

Como se percebe, a constatação fenomenológica e histórica²⁰ de Arendt entende o trabalho ligado ao metabolismo e às relações entre ser humano e natureza, e a fabricação como produção de objetos, que diferenciaria o ser humano do ciclo da natureza, conferindo-lhe estabilidade. Essa seria a principal diferença entre trabalho e obra e, historicamente, remonta à Grécia pré-política, pois na antiguidade, observa a autora (ARENDR, 2015a, p. 99), há um desprezo pela atividade do trabalho, que aumentou à medida que a vida na *polis* foi

escravo e a atividade produtiva do artesão) e em explicitar as implicações que decorrem de sua não distinção na era moderna” (MAGALHÃES, 2006a, p. 4).

²⁰ Sobre esta proposição, vale a consideração de que “O maior sinal fenomenológico da distinção efetiva entre estas atividades não se dá na história, mas na linguagem: todas as línguas europeias, tanto as antigas quanto as modernas, possuem duas palavras para designar o que hoje temos como a mesma atividade. [...] Muitos dos críticos de Arendt irão combatê-la, por isto que chamam de ‘essencialismo fenomenológico’, expressão ironicamente contraditória” (CORREIA, 2001, p. 232).

tomando mais tempo dos cidadãos e quando toda atividade que não fosse política foi sendo desvalorizada. Sendo assim, praticamente todas as atividades que exigiam esforço físico foram perdendo valor e importância em detrimento da vida política. Esse fez com que a distinção entre trabalho e obra fosse sendo cada vez mais ignorada. A *polis* negligenciaria essa distinção que Arendt busca resgatar.

As atividades referentes apenas à manutenção da vida foram, na Grécia antiga, diminuídas em importância. O desejo cada vez maior de participação na vida pública acabou por separar ainda mais as atividades ligadas à manutenção da vida em relação às atividades políticas. “A própria natureza parece querer dotar de características diferentes os corpos dos homens livres e dos escravos. Uns, com efeito, são fortes para o trabalho ao qual se destinam; os outros são perfeitamente inúteis para serviços semelhantes, mas são úteis para a vida civil [...]” (ARISTÓTELES, *Política*, 1254b, 25-30). Para Arendt (2015b, p. 99-100), tal busca e valorização da atividade política contribuiu para uma maior desvalorização das atividades práticas, conseqüentemente, acabou por generalizar trabalho e obra, estendendo esta desvalorização a qualquer atividade que exigisse esforço.

De acordo com a autora (ARENDR, 2015a, p. 99-102), antes da cidade-Estado, o trabalho diferenciava-se entre os escravos, que eram inimigos vencidos (*demos* ou *douloi*), e os “operários do povo em geral” (*demiourgoi*). Estes últimos possuíam maior liberdade de movimento no domínio público em relação aos primeiros. Já no período de Sólon, os artesãos eram intitulados como *banausoi* e também não estavam inseridos na vida pública. Tratava-se de pessoas que possuíam um interesse maior em seu ofício em detrimento da esfera pública. Um tempo depois, no século V a. C., havia uma classificação das atividades de acordo com o esforço empreendido, que iria ser tratada por Aristóteles, que desvalorizava aquelas que exigiam grande esforço do corpo e desgaste físico. Existia uma diferenciação das atividades, mas, em diversos períodos da antiguidade grega, existia o ponto comum de que a atividade não política mereceria desprezo.

Sendo assim, a única forma encontrada para se livrar das “duras penas” do trabalho foi relegar tais atividades aos escravos, visto que ninguém queria se submeter à servidão da necessidade imposta pelo trabalho. Para a autora, não é o fato de ser realizada pelos escravos que a qualifica como uma atividade não digna, mas a consideração de que o trabalho em si era tido como uma escravização do ser humano pela necessidade²¹. A partir desse modo de

²¹ “A opinião de que o trabalho e a obra eram desdenhados na antiguidade pelo *fato de que somente escravos os exerciam* é um preconceito dos historiadores modernos. Os antigos raciocinavam de modo contrário: achavam

entender a escravidão no mundo antigo, Arendt propõe que, em verdade, existiria entre os gregos uma “tentativa de excluir o trabalho das condições de vida do homem”.

Depois de suas considerações sobre o trabalho na antiguidade a distinção entre trabalho e obra, a pensadora alemã inicia um exame do trabalho na modernidade, sempre partindo de seu modelo de análise do trabalho sendo diferente de obra. Foca suas considerações em Adam Smith e Karl Marx, os dois que, para ela, teriam desempenhado a divisão entre trabalho produtivo e improdutivo. Tal divisão do trabalho e seu destaque no pensamento desses dois autores estariam apenas refletindo o modo de se pensar e encarar o trabalho de toda aquela época²².

Karl Marx, ao ter afirmado que o trabalho criou o ser humano, e que o trabalho distingue o ser humano dos demais animais, salientaria o ser humano como *animal laborans*, tentando substituir a compreensão consagrada do ser humano como *animal rationale*. Segue uma consideração de Marx, em *O capital*, a respeito de seu entendimento sobre o trabalho:

O trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo, braços e pernas, cabeça e mãos, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve nela as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais. Não se trata aqui das formas instintivas, animais de trabalho (MARX, 1989, p. 202).

Percebe-se a valorização do trabalho em Marx, inclusive, falando da própria modificação da natureza humana por meio do trabalho. A Era Moderna estava promovendo o

necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que fornecessem o necessário para a manutenção da vida [...]. Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana. *Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade.* A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico” (ARENDR, 2015a, p. 102-103, grifo nosso).

²² Neste ponto são necessárias algumas considerações. Thereza Calvet de Magalhães escreveu um importante texto no ano de 1984, no qual faz uma leitura crítica de todo o terceiro capítulo de *A condição humana*, tratada neste capítulo. O texto escrito originalmente em francês, e publicado em 1985 em português (primeira versão), intitula-se *A atividade humana do trabalho (labor) em Hannah Arendt*. O texto de Magalhães aponta, entre outras coisas, para algumas possíveis imprecisões no modo como Arendt entende o trabalho em Smith e em Marx. Uma primeira consideração reside no fato de que a concepção de modernidade de Marx e a de Arendt são diferentes (a modernidade será abordada no próximo capítulo). A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, inicialmente, é explorada por Adam Smith em *A riqueza das nações*, no Capítulo III, do livro segundo. Marx leu Smith, levou em consideração suas distinções, mas tratou de formular a questão do trabalho de outra forma no que diz respeito ao que é produtivo ou não (cf. MAGALHÃES, 2006a). Os apontamentos feitos por Magalhães são válidos; entretanto, nesta pesquisa, dedica-se à compreensão de Arendt sobre os autores, e não necessariamente problematizá-los, visto que não se trata do objetivo do estudo, ou melhor, o que se lê acima é interpretação, deste trabalho, do entendimento arendtiano dos autores mencionados.

trabalho como fonte de todos os valores. Arendt, ao contrário, tenta mostrar que seria impossível um mundo comum, que perpetuasse e potencializasse a vida, formado apenas por trabalhadores. Nesse ponto, a partir de sua compreensão de Marx, ela o critica e assume outras posições.

Em resumo, Arendt quer destacar, em relação à reflexão sobre o trabalho na Época Moderna, o fato de que teria havido uma mistura e certa confusão entre o *animal laborans* e o *homo faber*, este último sendo confundido com o primeiro. O *animal laborans* não produziria nada que não estivesse dentro do processo do metabolismo humano:

[...] a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, *ela pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”*. (ARENDR, 2015a, p. 108, grifo nosso).

O problema de confiar o mundo ao *animal laborans*, que apenas “reproduz o processo vital”, é que

O *animal laborans*, pela sua atividade, não sabe construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*. Os produtos do trabalho, do metabolismo do homem com a natureza, “não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele” e a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das necessidades biológicas, “é inconsciente do mundo a ponto de este não existir” (CORREIA, 2001, p. 236).

Na indistinção entre trabalho e obra, o mundo comum, criado pelos seres humanos, seria indispensável para produzir a durabilidade das coisas e, conseqüentemente, a sua permanência ficaria ameaçada. A filósofa também alerta para os riscos da prevalência do *animal laborans*, que “fora do seu lugar comum”, a esfera privada, agiria no isolamento e perderia sua relação e cuidado com as coisas criadas. “Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem” (ARENDR, 1989, p. 527).

Na distinção entre trabalho e obra, cabe ainda a consideração a respeito da “produtividade” do trabalho, já que, ao estar relacionado com o processo biológico vital, pode ser entendido como “improdutivo”. Todavia, Arendt apresenta-o como produtivo ao falar de sua potência inerente: “A potência de trabalho do homem é tal que ele produz mais bens de consumo do que é necessário para sua própria sobrevivência e a de sua família” (ARENDR, 2005, p. 180). Tal potência pode ser entendida como fertilidade, aquilo que o trabalho produz, dando conforto e fazendo com que o ser humano cumpra o “círculo prescrito pela natureza”,

com as suas sucessões de fadigas e satisfações. Após tratar do trabalho e a sua distinção da obra, trata-se especificamente desta última na sequência.

1.5 A CATEGORIA DA OBRA

A obra, para Hannah Arendt, constitui o mundo do durável, trata da fabricação dos objetos de uso. Seria a objetividade construída pelo ser humano. “Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade” (ARENDDT, 2015a, p. 171). Todos os artifícios produzidos por mãos humanas, que interpõem as pessoas à natureza, dizem respeito à obra para a autora. Trata-se dos objetos que transformam o mundo natural em morada dos seres humanos. Consiste na condição humana da mundanidade.

No esquema de Arendt, o mundo seria o modo no qual a condição humana se manifesta para além dos meios naturais. Esse caráter de mundanidade da vida permaneceria, inclusive, após a morte. Trata-se das coisas que se perpetuariam mesmo com a constante entrada e saída – nascimento e morte – de seres humanos no mundo. São coisas que venceriam o curto espaço de uma vida humana.

Para a autora, a vida humana, para existir, precisa de certo artificialismo que a própria espécie humana se encarregou e se encarrega de produzir. As coisas que possuem durabilidade dariam à vida estabilidade, para que o mundo, do ponto de vista da natureza, sirva de abrigo ao ser humano. Sobre o caráter de estabilidade à vida humana, dado pela obra, Arendt argumenta que

[...] contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja esmagadora força elementar os forçaria, ao contrário, a voltar inexoravelmente no círculo do seu próprio movimento biológico, que se harmoniza estreitamente com o movimento cíclico global do reino da natureza (ARENDDT, 2015a, p. 170-171).

A obra, portanto, não entraria na lógica do imediato consumo seguido de destruição, do *animal laborans*, mas se diferenciaria desse modo do trabalho, pois criaria o artefato humano que separa e, ao mesmo tempo, protege o ser humano do ciclo vital na natureza. Esse ciclo “devoraria” as coisas produzidas em seu processo, com a força de trabalho sempre despendida no sentido de alimentá-lo.

É verdade que o trabalho também produz para o fim do consumo, mas, como esse fim, a coisa a ser consumida não tem a permanência de uma peça da obra, o fim do processo não é determinado pelo produto final, e sim pela exaustão da força de

trabalho, enquanto, por outro lado, os próprios produtos imediatamente tornam-se meios novamente, meios de subsistência e de reprodução da força de trabalho (ARENDR, 2015a, p. 177-178).

A obra criaria produtos independentes, que são acrescentados ao artifício humano sem, necessariamente, o seu processo precisar ser repetido à exaustão. Segundo Arendt (2015a, p. 178), o processo acaba sendo repetido, pois aquele que produz acaba por depender do dinheiro da venda da sua produção, que garante o seu sustento.

A atividade da obra pode ser entendida como possibilidade de uma diferenciação ontológica entre os seres humanos e os animais, pois tal atividade não se baseia unicamente em garantir a sobrevivência da espécie. A obra, que pode ser entendida como fabricação²³, diferencia os seres humanos da natureza. Nessa ótica, garante uma objetividade à vida, rompendo com o seu caráter cíclico, pois uma das principais características da fabricação consiste no fato de que seu começo e fim podem ser previsíveis, não se encontrando presa à engrenagem cíclica do processo vital do corpo.

Em consonância com Wagner (2002, p. 67), afirma-se, que o correspondente figurativo da obra é o *homo faber*, que conduz a atividade da fabricação pela lógica meio-fim. Isso se dá, por exemplo, na relação do *homo faber* com a natureza ao destruí-la, para que sirva de matéria-prima para a produção de seus artefatos. Os recursos do meio natural são encarados com objetividade, passando a ser um meio para que o processo de fabricação atinja seu fim.

O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se estabeleceu como senhor de toda a natureza, mas porque é o senhor de si mesmo e de seus atos. [...] A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e também a sós, diante da obra de suas mãos, é livre para destruir. (ARENDR, 2015a, p. 179).

A fabricação, portanto, possuiria começo e fim definidos. O *homo faber* produziria um mundo de acordo com os “objetivos” que ele mesmo define. Aqui seria realmente verdade que o fim justificaria os meios: ele faria mais, ele os produziria e organizaria, como afirma Arendt (2005, p. 186)²⁴, não necessariamente produziria visando apenas a suprir suas carências ou necessidades vitais. Todo o processo de fabricação estaria sob o controle do ser humano. Em

²³ Como se afirmou na página 24 desta dissertação, Arendt utiliza-se no original os termos *work* e *fabrication* como sinônimos, principalmente nos momentos em que se refere a atividade que tem como resultado um produto final (obra). Deste ponto em diante, utiliza-se obra e fabricação como sinônimos para referir-se ao segundo modo de categorização da *vita activa*.

²⁴ Esta citação também se encontra em *A condição humana*, 2015a, p. 190.

síntese, o *homo faber* entraria em contato com a natureza, se apropriaria daquilo que ela oferece enquanto matéria-prima, e fabricaria objetivamente seus produtos. Arendt (2015b, p. 179) utiliza uma expressão de Benjamin Franklin para classificá-lo: trata-se de um “fabricante de instrumentos” [*tool-maker*].

A atividade relacionada à obra tem por base que “[...] o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria” (ARENDR, 2015a, p. 195), sendo que o mundo criado pelo *homo faber* se sobrepõe à natureza. Na modernidade, intensifica-se o processo de situações pelas quais o ser humano passa a se entender como separado da natureza, podendo, assim, agir indistintamente sobre ela e se sentir como senhor de toda a Terra²⁵. O mundo dos artificios e a natureza parecem existir como duas entidades separadas e o *homo faber* ainda possuiria outra característica peculiar: ele não sofreria nem com a ligação indistinta à necessidade nem com a imprevisibilidade, própria da ação (ARENDR, 2015a, p. 178). Ele seria o senhor de seus atos, podendo fabricar e destruir se julgar necessário, conseguindo viver sem os artefatos que ele mesmo produziu.

Estes artefatos, aos quais se refere Arendt, dizem respeito aos objetos de uso, fabricados pela obra, que acabam por se tornar independentes em relação aos seres humanos. Para a autora, existe uma diferença entre o uso e o consumo. De acordo com Correia (2007, p. 3), o uso seria próprio da atividade da fabricação. Os artefatos sofreriam, com o tempo, o desgaste a partir de seu uso. Porém, a princípio, todos os objetos de uso são portadores de uma durabilidade não absoluta. Já aquilo produzido pelo trabalho seria consumido no mesmo ritmo das necessidades biológicas, não encontrando tempo suficiente para durar no mundo.

Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm por função estabilizar a vida humana, e sua objetividade repousa no fato de que os homens, não obstante sua natureza sempre em mudança, podem recobrar sua identidade graças à sua relação com a duradoura identidade dos objetos, com a mesma cadeira hoje e amanhã, a mesma casa de outrora, do nascimento até a morte (ARENDR, 2005, p. 184).

Como se pode perceber, a insistência de Arendt consiste em mostrar o caráter de durabilidade dos objetos de uso em contraposição com os bens de consumo. Estes últimos teriam uma durabilidade mais limitada, não durariam mais do que uma vida. Já os objetos de

²⁵ Este seria o *homo faber*. Já, quando o ser humano se sujeita ao ritmo de uma máquina, por exemplo, ele se aproxima do *animal laborans*, embora, para Hannah, essa relação entre ser humano e máquina ainda mereça outra pergunta: “Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas” (ARENDR, 2015a, p. 188). As máquinas, segundo ela, claramente foram feitas para construir o mundo, e não necessariamente para alimentar o processo vital por ele mesmo. Toda essa discussão se encontra no Capítulo 4, seção 20, de *A condição humana*.

uso, produzidos pela obra, ou seja, pelo *homo faber*, romperiam com o círculo de desgaste e regeneração próprio do trabalho. Os bens de consumo correspondem à transitoriedade das coisas, diferentemente da perpetuidade das coisas proporcionadas pelos objetos de uso, produzidos pelo *homo faber*. Arendt segue o raciocínio enfatizando a objetividade propiciada pela obra.

Somente porque erigimos um mundo de objetos a partir do que a natureza nos dá e construímos um ambiente artificial na natureza, protegendo-nos assim dela, podemos considerar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo entre os homens e a natureza haveria movimento eterno, mas não objetividade (ARENDR, 2005, p. 184).²⁶

Homo faber e *animal laborans* seriam interdependentes, pois este último precisaria da durabilidade que as coisas, produzidas pelo primeiro, proporciona. E o *homo faber* não existiria sem a satisfação das necessidades básicas de seu ciclo vital. Ambos ainda estariam intimamente ligados à ação, como se verá no próximo capítulo.

No que diz respeito à categoria de meios e fins, quando o *homo faber* age fabricando seus objetos, a ação possuiria um fim predeterminado e bem definido, tratando-se de construir uma coisa específica. A experiência mais fundamental, que se pode usufruir da instrumentalidade, surgiria do processo de fabricação.

Todas as etapas do processo seriam realizadas visando ao objetivo final. Portanto, a obra se valeria da categoria de meios e fins, sendo os fins os objetos a serem construídos e que irão compor o mundo. “Ter um começo definido e um fim previsível definido é a marca da fabricação, que apenas por esta característica já se distingue de todas as outras atividades humanas” (ARENDR, 2005, p. 186).

Os produtos da fabricação ou, em outras palavras, os objetos de uso, ao criarem a objetividade do mundo, formariam uma divisa entre o mundo criado pelos seres humanos e a natureza. Neste sentido, a lógica do *homo faber*, arraigada na produção dos objetos de uso, estaria estritamente ligada à instrumentalidade própria de sua obra. Por instrumentalidade, Arendt (2015a, p. 195) entende “o emprego de meios para atingir um fim”. Tudo aquilo que for produzido possuiria uma utilidade específica, e todo fim poderia, dentro de outro contexto, tornar-se meio, formando, assim, uma cadeia infinita, em que cada fim poderia se tornar um novo meio, o ser humano possuiria instrumentos sendo construídos para se obterem novos instrumentos.

²⁶ Essa citação e a anterior também se encontram em *A condição humana* (2015a, p. 170-171), com leves alterações.

Aconteceria, assim, o que se pode chamar de instrumentalização do mundo, em que ocorre uma ambiguidade entre os meios e os fins, não se tendo clareza do lugar e da especificidade de cada um²⁷. A ação do *homo faber* possui, como parâmetro, a realização de um determinado objetivo, sendo que cada objeto pode ser tomado como um meio. Portanto, o valor de cada objeto lhe é conferido a partir do modo como contribui para o fim de determinado processo. A pensadora alemã afirma que “[...] dentro da categoria de meios e fim [...] não há como pôr termo à cadeia de meios e fins e evitar que todos os fins voltem afinal a ser usados como meios, a não ser declarar que determinada coisa é ‘um fim em si mesma’” (ARENDDT, 2015a, p. 192).

De toda essa discussão, o que mais merece destaque nesta dissertação é o fato de Arendt não considerar as categorias de meios e fins como categorias políticas. Aliás, para ela, seria um erro tal entendimento. Considerar um fim exterior à política, com um objetivo pré-fixado seria, para Arendt, uma forma de instrumentalizar a política, pois a sua utilidade seria medida sempre com relação à finalidade estabelecida anteriormente. Aquilo que mais distingue a fabricação das demais atividades humanas consiste no fato de que nela se encontra um começo e um fim determinados.

Com a experiência da produção cada vez mais generalizada, o emaranhado que envolve os meios e os fins acaba por acelerar-se, já que, não possuindo uma finalidade última, a cada dia, novas coisas precisam ser fabricadas. De acordo com Arendt (2015a), a instrumentalidade leva o ser humano a se colocar como fim último e, conseqüentemente, a medida de todas as coisas, pois, se tudo o que existe passa a se tornar um meio para a existência de uma nova coisa – processo de instrumentalização –, faz-se necessário algo que coloque um ponto final em todo o processo. O próprio ser humano se colocaria como o fim último de todas as coisas. Mas, quem está sendo levado em consideração é o *homo faber*, aquele que instrumentalizaria todos os processos, e não o ser humano da ação ou do discurso. O modelo antropocêntrico sustentaria, de acordo com Arendt (2015a, p. 193), um utilitarismo no qual a ausência de significado lhe é inerente. A utilidade seria garantida pela subjetividade, sendo o ser humano o responsável por colocar termo à “cadeia infundável de meios e fins”.

Voltando à afirmação de que Arendt abomina a lógica utilitária de meios e fins da política, ressalta-se que ela considera, dessa maneira, que a política não pode ser encarada

²⁷ O fato segundo o qual todas as coisas produzidas pelo *homo faber* podem ser transformadas em meios para alcançar outros fins, deixando evidente seu utilitarismo inerente, aparece em *A condição humana*, principalmente no Capítulo IV, dedicado à obra, e também no Capítulo VI, quando fala da inversão moderna das atividades da *vita activa*.

como um instrumento. Dentro da lógica do utilitarismo, não é a razão que guia as ações, mas os fins e os meios, sempre mutáveis, para os quais vale qualquer coisa ou esforço para atingir os fins predeterminados, não se valendo da pluralidade, por exemplo, que é condição *sine qua non* para a atividade política.

Feitas as devidas considerações sobre o trabalho e a obra, esta dissertação debruça-se sobre a ação, condição humana por excelência para Arendt. Os homens de ação precisariam, para agir, satisfazer as necessidades do *animal laborans* e também do *homo faber* para poder ter seu lar, ou seja, seu mundo sobre a Terra; e também para garantir a permanência de seus atos, através de histórias, monumentos e qualquer coisa que faça as ações se tornarem memórias. É disso que trata o capítulo a seguir.

2 A CONDIÇÃO HUMANA DA AÇÃO COMO POSSIBILIDADE DE UM AGIR POLÍTICO

Neste capítulo, objetiva-se aprofundar as análises arendtianas sobre a ação, contidas no Capítulo V de *A condição humana*, partindo da questão de como é possível um agir político após o esfacelamento da tradição²⁸ e sem uma noção totalizadora da política.²⁹ Totalizadora, no sentido de grandes sistemas filosóficos pautados em princípios teleológicos que fossem capazes de explicar e “prever” todos os fenômenos inerentes à realidade política. Com isso, serão expostas algumas de suas revisões conceituais e o sentido político de conceitos como natalidade e perdão.

2.1 SOBRE A AÇÃO EM ARENDT

Na visão de Arendt, após as experiências totalitárias nazista e stalinista do século XX, o ser humano já não reconhece na política um caminho para se organizar em sociedade e, inclusive, parece responsabilizá-la pelos males ocorridos na vida pública. A autora ainda considera que a tradição do pensamento político já não fornece caminhos seguros para a compreensão do que aconteceu nem consegue formular as perguntas adequadas diante dos fatos, como havia feito no passado. Isso se deu mediante à “novidade” do terror totalitário.

De fato, o fenômeno totalitário revelou que não existem limites às deformações da natureza humana e que a organização burocrática de massas, baseada no terror e na ideologia, criou novas formas de governo e dominação, cuja perversidade nem sequer tem grandeza, conforme nos aponta Hannah Arendt ao examinar a banalidade do mal no relato que fez do processo Eichmann.

Diante deste fenômeno, os padrões morais e as categorias políticas que compunham a continuidade histórica da tradição ocidental se tornaram inadequados não só para fornecerem regra para a ação [...] ou para entenderem a realidade histórica e os acontecimentos que criaram o mundo moderno [...] mas, também, para inserirem as

²⁸ Para Arendt (2003b, p. 43), “A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx”. Tratou-se da questão do início e fim da tradição do pensamento político ocidental para Hannah Arendt no tópico 1.3 desta dissertação. A relação entre a tradição e aquilo que a autora entende por modernidade, principalmente no que diz respeito à ruptura com a primeira, será trabalhado no tópico 3.1.

²⁹ Celso Lafer, ao comentar a interpretação de Arendt sobre a derrocada da tradição e o conseqüente fim de uma visão totalizadora da política, afirma que “A constatação de Marx, Kierkegaard e Nietzsche à tradição, por ser uma constatação, ainda se integrava na mesma tradição, por isso, talvez, conseguiram eles manter no horizonte de suas formulações uma aspiração de totalidade. Entretanto, o esforço que fizeram, que ajudou a derrocada da tradição, trouxe o desaparecimento de uma visão totalizadora” (LAFER, 2003b, p. 57-58). De acordo com o autor, para Arendt, a tradição política não mais teria critérios para julgar nem formular questões adequadas para a ação política.

perguntas relevantes no quadro de referência da perplexidade contemporânea. (LAFER, 2003b, p. 10).

Arendt assume a tarefa de olhar para o presente e buscar significado para ele no passado. O totalitarismo, vivenciado por ela e analisado em *As Origens do Totalitarismo*, seria um marco na ruptura do *continuum* das experiências políticas ocidentais, porém um marco negativo, no qual a sua compreensão não caberia dentro do cabedal teórico da tradição do pensamento político ocidental. A partir da abordagem apresentada por Arendt, cabe perguntar qual ação política é possível diante da crise desta tradição. Esta é uma forma de se ler *A condição Humana*, principalmente o capítulo V, que trata da ação. É sob essa perspectiva que este capítulo está estruturado, buscando salientar as principais questões a respeito da construção teórica do conceito de ação para Hannah Arendt. Porém, antes de tratar a ação arendtiana mais especificamente, cabe um panorama do modo pelo qual a autora faz sua abordagem diante dessa questão.

Primeiramente, ao tratar da ação, cabe diferenciá-la de uma possível compreensão ligada ao utilitarismo. Este último entendido em termos instrumentais, pois, na lógica arendtiana, a categoria de meios e fins, própria da fabricação de produtos, ganha o espaço específico da política. Arendt parte do pressuposto de que o totalitarismo provocou uma diminuição, ou, mais precisamente, um ocaso do espaço público, por ela entendido como condição *sine qua non* para a política. Nesse sentido, é necessário remeter-se à categoria da obra, examinada no item 1.5 desta dissertação.

Aquilo que é produzido pela obra, ou seja, aquilo que é resultado do processo de fabricação, está enraizado na categoria de meios e fins, imprópria para a atividade política, como será demonstrado adiante. Quando a esfera política vê-se diminuída, a ação tem a possibilidade de ganhar ares utilitaristas cada vez maiores.

Em segundo lugar, destaca-se que na interpretação arendtiana,³⁰ a ação política vem desde Platão sendo pensada em termos de fabricação. Arendt critica o predomínio da racionalidade instrumental no campo da política. Para ela, trata-se de um equívoco entender o processo de fabricação como ação, ao pensar a política como algo que pode ser totalmente planejado de antemão, traçando o exato objetivo final de suas atividades, antes mesmo de seu início. “Preocupada desde cedo com produtos tangíveis e os lucros demonstráveis, e, mais tarde, obcecada com o funcionamento suave e com a sociabilidade, a idade moderna não foi a

³⁰ Em *A condição humana*, Capítulo V, seção 21, Hannah Arendt trata especificamente deste tema.

primeira a denunciar a ociosa inutilidade da ação e do discurso, em particular, e da política em geral” (ARENDDT, 2015a, p. 272).

Os tais “produtos tangíveis”, aos quais se refere Arendt, não caberiam dentro da lógica da ação política, pois esta é, por natureza, marcada pela imprevisibilidade. Quando ocorre a substituição da ação pela fabricação, o que se pretende fazer é conferir a solidez da obra às atividades políticas.

A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio para atingir um fim supostamente “superior” – na antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral, e a segurança dos filósofos, em particular; na Idade Média, a salvação das almas; e, na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade – são tão antigas quanto a tradição da filosofia política. [...] O fato é que Platão e em menor medida Aristóteles, para quem os artesãos sequer eram dignos da plena cidadania, foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação. Essa aparente contradição mostra claramente a profundidade das autênticas perplexidades inerentes à capacidade humana de ação e a força da tentação de eliminar seus riscos e perigos introduzindo-se na teia das relações humanas categorias muito mais sólidas e confiáveis, próprias das atividades mediante as quais confrontamos a natureza e construímos o mundo do artifício humano. (ARENDDT, 2015a, p. 284).

Ao longo da tradição, prevaleceu a tentativa de ofuscar a ação e o discurso, assim protegendo-se de seus riscos, tais como a imprevisibilidade e ilimitabilidade,³¹ que fazem com que a ação possua características que fogem do controle premeditado de quem age. No advento da modernidade, com a prevalência do *homo faber*, sua lógica utilitária foi absorvida mais ainda pela filosofia política. O perigo de se compreender a ação política como uma atividade que precisa necessariamente de um produto final e possui começo, meio e fim previamente definidos, a exemplo da obra, consiste na preocupação maior da autora, quando se trata dessa questão. Quando há predomínio do *homo faber*, a realização de um objetivo passa a ser o principal parâmetro da ação,³² colocando-se assim todas as atividades políticas dentro da lógica da fabricação e excluindo-se a liberdade da ação política.

A ação, pensada fora do âmbito da fabricação, consiste na “[...] única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT, 2015a, p. 9); portanto, um ato espontâneo, marcado pela liberdade.

³¹ Tratadas com mais detalhe no tópico 2.7 desta dissertação.

³² Sobre a ação e o utilitarismo, conferir o seguinte trabalho: BRITO, 2007, que possui como objeto de estudo a ação enquanto fabricação na óptica arendtiana.

A ação e o discurso

Para a efetivação da ação, é necessário um arranjo de outras atividades, sendo a principal delas o discurso. Sendo assim, a ação não consiste em algo isolado e independente. Para a ação, o discurso é primordial. Nesse sentido, ele também pressupõe a pluralidade. “O discurso persuasivo presente na ação política é estruturado pela presença do outro, relacionando-se com o agente, portador de uma posição verossímil, que visa a produzir algo, um evento ou uma obra, mas que para tanto necessita persuadir os demais partícipes da ação” (TELES, 2005, p. 133).

O destaque que Arendt dá à pluralidade da ação conta com a presença do discurso, como foi citado. A ação vai ser construída através do discurso e da persuasão. Dentro da “paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDR, 2015a, p. 218), cada participante necessita do discurso para ser compreendido pelos outros. Não comunica apenas algo qualquer. Através do discurso, o ser humano possui a capacidade de se autocomunicar.

O discurso está relacionado com a revelação, já que “[...] a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito maior que a afinidade entre ação e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é maior que a afinidade entre discurso e início” (ARENDR, 2015a, 191). A ação sem o discurso seria estéril. É ele quem possui o poder de revelar os atos, manifestando suas realizações e intenções. Para a ação, o discurso exerce um papel fundamental, pois aquele que age, o ator, precisa das palavras para comunicar seus atos. Sem isso, perderiam o sentido, sendo apenas uma ação bruta. O discurso, ao revelar a ação nas suas intenções e sentidos, revela o ator.

De acordo com Arendt (2015a, p. 222), em outras atividades, como trabalho e obra, o discurso assume um papel secundário, pode até ser substituído por uma linguagem de signos, como, por exemplo, na matemática, ou ser realizado isoladamente. Seria apenas um meio de comunicação ou informação, não possui um papel preponderante como na ação. Isso distingue da ação, pois o trabalho e a obra não estão perpassados pela pluralidade, já que esta não é inerente a eles. O ser humano que trabalha e que fabrica pode estar junto com outros ao realizar tais atividades, mas também pode fazer isso no isolamento, sem problema algum. Já a ação não é possível no isolamento. Feitas estas primeiras considerações, cabe relacionar as consequências da ação tomada como fabricação, salientadas por Arendt.

2.1.1 A ação enquanto fabricação na perspectiva da História

A ação entendida como fabricação, possui um outro desdobramento no pensamento arendtiano: a visão da autora acerca da noção de História. Pode-se afirmar que, de acordo com Arendt, a ação enquanto fabricação cria processos autonomizados, relegando a segundo plano os eventos em si. Desse modo, advém o desprezo da autora pelas filosofias da história. Em sua leitura, tais filosofias encaram as realizações do mundo de um modo separado da vontade e da consciência dos agentes.

Segundo Arendt³³, as filosofias da história seriam as principais responsáveis por desviar o foco do presente para o futuro, além de dar mais atenção aos processos históricos em detrimento dos eventos em si. Por fim, de acordo com Wagner (2006, p. 123), desviariam o interesse da política para a História e seus processos. Toda essa formulação, de acordo com a autora, teria sido influenciada pelo modo de operar próprio do *homo faber*, deixando sua marca inclusive nas Ciências Naturais.

O conceito de processo que passou a integrar as Ciências Naturais no limiar da Era Moderna³⁴ inspirou as filosofias da história daquele momento. Nas palavras de Arendt (2003b, p. 95):

O moderno conceito de processo, repassando igualmente a história e a natureza, separa a época moderna do passado mais profundamente que qualquer outra ideia tomada individualmente. Para nossa moderna maneira de pensar nada é significativo em si e por si mesmo, nem mesmo a história e a natureza tomadas cada uma como um todo, e tampouco, decerto, ocorrências particulares na ordem física ou eventos históricos específicos.

Arendt parte do pressuposto de que a noção de processo tomou conta das experiências científicas e por conseguinte da história e do modo de encarar a própria natureza. Com isso, ela afirma que as coisas e os eventos em si vão perdendo o significado singular, em detrimento de processos abstratos, criando um distanciamento entre aquilo que é concreto e factual e o geral. O significado universal dissocia-se do evento universal. Arendt (2003b, p.

³³ O conceito de História arendtiano encontra-se melhor sintetizado no ensaio: O conceito de História – antigo e moderno. In.: ARENDT, 2003b, p. 69-126.

³⁴ Na perspectiva arendtiana, Era Moderna diz respeito ao período que vai dos avanços científicos do século XVII até as experiências totalitárias iniciadas na primeira metade do século XX. Tal questão será problematizada do capítulo XX.

96) afirma que a moderno conceito de História necessita de “um processo evolvente e engolfante para se tornar significativo”. No caso, considera por tornar significativo os eventos por si mesmos.

Seguindo a lógica do ideário arendtiano, se a História passa a ser encarada como processo, ela não possui “autores tangíveis”, contribuindo para o desprezo pelos negócios humanos, pois o que mais interessa consiste no processo como um todo, sendo os agentes e seus atos apenas coadjuvantes da grande engrenagem própria de todo o processo. Se, na realidade, o controle do processo desencadeado escapava das mãos de seus agentes, estes nunca teriam plenas condições de conduzir a História tal qual desejavam.

Arendt destaca sua compreensão de que, no modo de pensar da Era Moderna, “nada é significativo em si e por si mesmo”. A autora vai “amarrando” conceitos e interpretações de modo que possa responder à questão de como pensar a ação não teleológica e não processual. Sua intenção consiste em validar a ação por ela mesma, conferindo-lhe dignidade própria, como será apresentado.

Do ponto de vista da autora, o fato de a História ser entendida como processo não levou em consideração as ações particulares dos seres humanos, encontrando dificuldade em determinar o seu “autor”. Em outras palavras, na complexa teia de relações na qual as pessoas estão inseridas, as intenções e os objetivos originais de cada um, que não são idênticos para todos, acabam por se perder ou serem desviados; desse modo, ninguém poderia ser tido como *autor* de sua própria história e sim *ator*. Como atores, as pessoas são consideradas como sujeitos a e sujeitos de, já que desencadeiam ações e sofrem as consequências não somente de seus atos, mas também dos atos dos demais. Para Arendt (2015a, p. 229-230), ao se considerar a história de um modo geral, o seu grande sujeito passa a ser a noção abstrata de humanidade, que seria a responsável pelas realizações humanas como um todo, não dando lugar a agentes específicos.

Além disso, a autora (2015a, p. 229-230) cita a metáfora de Platão, nas *Leis*, na qual o ator que puxa os cordões e é o responsável pela história, diz respeito a uma formulação mental, sem correspondente na realidade. Para ela, teria sido o filósofo grego o primeiro a desvalorizar os assuntos humanos, considerando que estes eram guiados por um deus, ou por uma mão invisível.

Na perspectiva da autora

A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único alguém que ela revela é seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” singularmente distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* por meio da ação e do discurso. Só podemos saber quem alguém é ou foi se conhecermos a história da qual

ele é o herói – em outras palavras, sua biografia. Tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas o que ele é ou foi (ARENDR, 2015a, p. 230-231).

Arendt rechaça qualquer construção que parta do princípio de que a história não deva necessariamente sua existência aos seres humanos. Dessa forma, encontra no deus platônico o precursor das posteriores formulações abstratas que indicam um caráter teleológico para a História, ou que, no seu entender, encaram-na como um processo e, sendo assim, possuidor de meios e fins predeterminados. Teria dado continuidade à “função” exercida pelo deus platônico a Providência cristã, a “mão invisível” da Natureza dos modernos, o “espírito do mundo” de Hegel ou o interesse de classes de Marx, por exemplo.

Ao afirmar que a História “não é criada”, Arendt busca uma ação que revele aquele que age e se comunica no espaço público, sendo que este só poderia de fato manifestar sua singularidade à medida que realizasse seus feitos e destes pudesse ser construído uma narrativa. Ou em outras palavras, como se afirmou na citação acima, ao ser protagonista de uma história, o agente é seu herói, sua biografia revelará *quem* foi.

Como hipótese de interpretação dessa formulação arendtiana, pode-se afirmar que o sentido da ação não estaria contido de antemão, em um processo com começo, meio e fim, ou seja, a ação concebida como fabricação, como atos que deixariam produtos fabricados. Arendt constantemente reforça sua alegação a respeito da impossibilidade de lidar com os assuntos humanos, do mesmo modo como se liga com algo preciso e exato. Nas relações intersubjetivas próprias da ação, encontra-se inerente, de acordo com a autora, um fator básico de incerteza, contrariamente à fabricação que possui mediações capazes de solidificar o mundo. A ação arendtiana encontra sentido à medida que é livre, cada homem e cada mulher, ao agir, traz novidade ao mundo, por meio de eventos históricos específicos, recuperados e contados pela narração histórica (*storytelling*), construindo, dessa forma, a História da humanidade.

Para o esclarecimento do conceito arendtiano de ação, faz-se necessário ter em mente que, em seu cabedal teórico, de acordo com Duarte (2000, p. 111), não existe a possibilidade de uma História singular, com um curso unidirecionado. A ação decorre do espaço próprio de manifestação da liberdade e da pluralidade, não podendo estar atrelada à necessidade. A História, para Arendt, é concebida

[...] como um espaço aberto composto de eventos singulares e desprovido de qualquer fim, tanto no sentido teleológico quanto no de um término do próprio processo, quanto ocultaria, também, os traços fenomenológicos característicos da própria ação (DUARTE, 2000, p. 109).

O seu conceito de ação enquadra-se em uma concepção de História aberta à novidade proporcionada pela ação e discurso e a uma perspectiva plural. Mas, qual seria o sentido desta ação, aparentemente sem finalidade? E como Arendt encara a noção de História a partir da perspectiva de suas categorizações de ação e discurso? Os dois próximos tópicos se propõem a discutir tais indagações.

2.2 A AÇÃO ENQUANTO REVELADORA DO *QUEM*

Dentro da perspectiva arendtiana, somente os seres humanos são capazes de comunicar-se a si mesmos. Pela ação e pelo discurso, distinguem-se uns dos outros. Conforme assevera Arendt (2015a, p. 217), a pluralidade, ao mesmo tempo que denota a igualdade entre as pessoas, possui o aspecto da distinção. A igualdade permite aos homens entender aquilo que os antepassados vivenciaram, além de estabelecer projetos e compreenderem-se uns aos outros. De outro lado, existe uma diferença que permeia a pluralidade e, se não fosse ela, bastariam gestos e simples sinais para que houvesse a comunicação, que seria prontamente entendida por todos. Não haveria a necessidade do discurso e da ação.

Sob este prisma, para se ter uma vida verdadeiramente humana, esta precisa ser vivida entre os homens, pois é nesse momento que um aparece, de fato, para o outro. Aparece de modo distinto da simples existência corpórea. Por meio da ação e do discurso, dá-se a distinção própria de cada ser humano. Quando se trata do trabalho e da obra, por exemplo, tal possibilidade é excluída, pois são atividades que podem ser simplesmente destinadas a terceiros. Não são atos singulares. Já “[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens” (ARENDDT, 2015a, p. 218), ou seja, o trabalho e a obra não apresentam as distinções próprias de cada pessoa. Trata-se de atividades impessoais.

Hannah Arendt aduz que a inserção do ser humano no mundo se dá por meio de sua ação. O nascer garante a existência corpórea, a obra coloca novos objetos ao mundo, mas a manifestação da singularidade de cada um, a partir de sua própria iniciativa, dá-se com a ação. Trata-se do início “de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (ARENDDT, 2015a, p. 220). Agir, portanto, é começar, tomar iniciativa e dar início a algo novo no mundo. Assim se entra ou, melhor dizendo, se nasce para o mundo. Essa seria a liberdade de cada um. Liberdade de agir e de iniciar algo novo.

O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais. (ARENDRT, 2015a, p. 220-221).

Na perspectiva arendtiana, a ação tece o mundo e lhe garante novos começos. Cada ser sendo único traz em si também a possibilidade do novo, conforme se percebe na citação. Em se tratando de algo novo, pode ser algo que nunca antes fora pensado ou levado em consideração, novas abordagens, diferentes formas de organização; enfim, alguém inserido no mundo por meio da ação está imbuído da capacidade de realizar o improvável. E somente por meio do discurso vai distinguir-se dos demais.

Com a ação e o discurso, levanta-se uma questão ontológica, pois a revelação do *quem és* é diferente da pergunta sobre *o que és*. O *quem* aponta para uma subjetividade, marcando um processo de personificação, enquanto *o que* consiste em algo mais objetivo, mera classificação.

À medida que fala e age, o ser humano vai deixando sua marca e revelando sua singularidade. Quando, no espaço público, ele revela *quem é*, sua identidade vai sendo revelada. E tal fato não pode ser percebido por ele mesmo sozinho (ARENDRT, 2015a, p. 222). Isso só se dá junto aos outros. Ao agir e discursar, são os outros que vão percebendo *o quem* daquele que está se manifestando.

É quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava. (ARENDRT, 2015a, p. 222).

O espaço da ação e do discurso revelador do *quem*³⁵ consiste em um espaço de liberdade. Arendt parte do pressuposto de que é extremamente necessário que exista um

³⁵ Vale ressaltar a dificuldade que a própria Arendt adverte sobre o dizer *quem* alguém é. O que ela trata é da unicidade própria de cada pessoa, que pode ser confundida com qualidades que a pessoa possui e que também são caras a outras pessoas. Quanto à unicidade, ela nos escapa e estaria ligada a uma impossibilidade de definição filosófica de ser humano. “Essa frustração tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de que o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com outros seres vivos, enquanto sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de ‘quem’ ele é” (ARENDRT, 2015a, p. 225).

espaço para que os homens possam agir e assim revelar o seu *quem*. Por conseguinte, trata-se de um espaço que crie condições para o homem desenvolver suas potencialidades e capacidades.

O aparecer para o outro possui um caráter narrativo. Trata-se daquilo que foi dito e realizado pelo agente e que pode ser transformado em uma história.³⁶ O *quem* será construído ao longo do processo de desvelamento do ser humano, durante toda a sua vida. E, não sendo algo conhecido de antemão, não é possível prevê-lo.

O ser-próprio de um homem, o seu “quem”, só se revela quando dele se contar a história, feitos e palavras. O “quem” é a pessoa, o homem compreendido como ser humano. É importante frisar isso para que não caiamos numa visão estética ou religiosa da dignidade humana, isto é, na concepção que a reduz às obras que os homens produzem ou a uma alma imortal [...].

Essa concepção permite o distanciamento com qualquer forma de substancialismo e padrão, pois esse “quem” é narrativo e não teórico, se revela nos feitos e palavras e não na adequação comportamental a um padrão aprioristicamente dado (AGUIAR, 2006, p. 82).

Dentro da narrativa da ação, o *quem* vai sendo edificado, já que Arendt não o concebe como algo dado de antemão. Verifica-se, neste ponto, sua recusa por formas preconcebidas, por uma ação que se adequaria a um modelo de essência que já possui, *a priori*, todas as práticas possíveis para os atos. Na proposta arendtiana, tal formulação se trata de um reducionismo, pois aprisionaria as inúmeras e inclusive inéditas possibilidades de ação.

Tal desvelamento só é possível no espaço público, no qual se revela a luz própria do agente, que a autora identifica com aquilo que os antigos chamavam de glória. Para Arendt (2003b, p. 70), os gregos antigos buscavam os feitos gloriosos no intuito de serem lembrados por toda a posteridade. Preservar o feito dos homens estava ligado à questão da imortalidade. O ciclo biológico possui uma lógica de eterna repetição, e os homens fazem parte desse devir. Apenas através dos grandes feitos que o homem grego poderia romper com esse movimento para realizar algo que fosse perene e que não fosse engolido e esquecido no ciclo da natureza, portanto, tornar-se-ia imortal. Arendt (2003b, p. 69-70) exemplifica isso falando de Heródoto, quando ele narra as guerras pérsicas como um modo de se alcançarem feitos gloriosos, e sua concepção de História, apontando-a como responsável por salvar os feitos humanos para que não caíssem no esquecimento.

Relevante notar que Arendt, tratando da glória e do sentido de imortalidade para os gregos, destaca a importância dos atos individuais, visto que esses possuíam a capacidade de

³⁶ Essa questão será tratada com mais detalhes no próximo tópico.

trazer algo de diferente ao mundo: “Essas situações únicas, feitos ou eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bíos* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica” (ARENDDT, 2003b, p. 72).

Hannah Arendt, ao evidenciar que, para os antigos gregos, buscar grandes feitos através dos atos e das palavras dava destaque à vida individual, sendo uma possibilidade de redenção, quer ressaltar a ideia de imortalidade. O que está inerente a tal resgate consiste em evidenciar a dignidade dos feitos dos homens; feitos que conseguiam romper a lógica natural do ciclo biológico, visto que este último relegava todos ao esquecimento.

Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão-somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos. A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento a morte, emerge da vida biológica, *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica. (ARENDDT, 2003b, p. 71).

Portanto, há uma demonstração da tentativa de Arendt de resgatar a dignidade da ação por ela mesma. Os seres humanos mortais, ao tecerem uma história por meio de suas ações e palavras, conseguiriam não só ir além da mera existência puramente biológica, como também ficariam imortalizados pela História, principalmente quando fosse provocada uma interrupção no ciclo retilíneo da vida, no momento em que fosse realizado o “extraordinário”, como se expressa Arendt. Esse seria um sentido de imortalidade³⁷ diferente daquele ligado à vida após a morte, como prevaleceu na tradição.

Dentro do escopo ideário de Arendt no que diz respeito à tríade trabalho, obra e ação, esta última, quando é compreendida em termos da fabricação (obra), acaba por ficar reduzida à relação entre meios e fins, possuindo assim um caráter meramente instrumental, como foi elencado anteriormente. A construção arendtiana sobre a revelação do *quem* aqui elaborada se contrapõe justamente à assertiva da ação enquanto fabricação. “Sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto” (ARENDDT, 2015a, p. 223). A ação proposta pela autora, parte do pressuposto de uma convivência plural, através da possibilidade de revelação da identidade do agente à medida que ele age e se comunica. Esta ação não possui um “produto” vislumbrado de antemão e realizado tal qual havia sido planejado, sendo assim ela não pode ser julgada a

³⁷ Sobre mortalidade e imortalidade para Arendt, conferir a seção III do Capítulo I de *A condição humana*.

partir dos critérios da fabricação. Tanto a concepção de imortalidade vislumbrada por Arendt, quanto a ação para além da fabricação, necessitam da narrativa que concede sentido a ação e a comunicação individuais. O seguinte subtópico se dedicará a esta questão.

2.2.1 A Necessidade da Narrativa Política

Arendt ao se esquivar da questão da natureza humana, afirmando que é impossível de concebê-la, acaba por criar um impasse no que diz respeito à definição própria do ser humano e na investigação, sobre *quem* ele é, como foi tratado alhures³⁸. Ao afirmar que o *quem* revela-se na ação, a autora formula uma outra assertiva para conferir ao que age e discursa uma possibilidade de tornar o seu *quem* perceptível para si, para os outros e principalmente para a posteridade. Ela confere um caráter narrativo para a ação e o discurso. Dentro de seu escopo ideário, este caráter narrativo da ação possui uma dimensão política.

De acordo com Teles (2002), ao não se valer de conceitos universais para guiar e servir de parâmetro para as ações políticas, a pensadora alemã considera que o pensamento, através da narrativa, ao se debruçar sobre a realidade, possui a possibilidade de reestruturar e sintetizar tudo aquilo que aconteceu no espaço da ação, bem como as diferentes opiniões manifestadas. Aquele que reconstrói estes acontecimentos e então os narra, é ao mesmo tempo agente, já que foi sujeito da ação e do discurso, e espectador, pois foi testemunha dos seus pares dentro do espaço público. Acontece desta forma uma valorização daquilo que foi testemunhado.

Pode-se argumentar de modo hipotético que foi este o trabalho ao qual Arendt se propôs, em diversos de seus escritos, principalmente ao redigir *A Condição Humana*. Pois, após testemunhar os horrores do totalitarismo e ser obrigada a viver como apátrida, foi testemunha de marcantes acontecimentos do século XX, se propondo assim a se debruçar sobre o presente, buscando elementos do passado que poderiam servir como chaves de compreensão para a realidade vivida. Ao salientar algumas distinções da *vita activa* (trabalho, obra e ação), que segundo ela encontravam-se perdidas ao longo da tradição, Arendt, na verdade, tenta explicar o ocaso da ação política (de modo geral) diante do fenômeno totalitário. Sua narrativa ganha sentido à medida que explica o presente tentando reconectá-lo com o passado, principalmente no que diz respeito ao seu significado e a sua compreensão.

³⁸ Questão abordada no tópico 1.3 desta dissertação.

Busca inclusive uma significação para aquilo que se vive no presente, visando um futuro a partir de uma sociedade plural, calcada no diálogo entre iguais, que a partir de suas ações e discursos, buscarão caminhos e regras para a ação.

Diante de disto, para (Teles2002, p. 82), o narrador, em Arendt, ao buscar as conexões do presente com o passado, se propõe a investigá-lo tendo em mente a captura daquilo que será de maior importância para o presente. Ao mesmo tempo visa recuperar significados de práticas e palavras, principalmente aqueles que permaneceram obliterados, ou ficaram em segundo plano ao longo do tempo, mas que possuem a força de contribuir para a elaboração de conceitos e valores para a atividade política do presente. No entender de Correia (2000, p. 143), Arendt quer encontrar correspondências entre o passado e o presente, narrando eventos do passado à luz dos acontecimentos do presente, com isso vislumbrando possibilidades de novos começos políticos para o futuro.

Nesta construção narrativa, portanto, o elemento primordial que compõe a construção da história é cada vida individual, que no espaço próprio para a ação, age revelando-se *quem* verdadeiramente é. “Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é o herói – em outras palavras, sua biografia; tudo o mais que sabemos a seu respeito, inclusive a obra que ele possa ter produzido e deixado atrás de si, diz-nos apenas *o que* ele é ou foi (ARENDR, 2015a, p. 231- grifo da autora).”

A revelação do *quem* para Arendt encontra-se intimamente ligada à narrativa dos feitos de uma pessoa. Em sua concepção a ação ganha significado à medida que diante das ações de outros, vai construindo o mundo e conferindo-lhe um sentido frente à sua indeterminação e contingência próprias. Ao referir-se a este modo de ação, Arendt evidencia o herói, aquele que merece destaque por conta dos seus atos na esfera pública. Seus feitos serão relatados por meio da biografia, sendo a história individual que dá sentido para a ação política e que constrói a História geral.

Neste sentido afirma Jerome Konh (2004, p. 27): “A ação, como testemunha o século XX, demonstra a fragilidade e a maleabilidade do mundo [...]. No entanto, segundo Arendt, apesar de sua contingência ‘acidental’ e ‘caótica’, *depois de terminada*, pode-se contar uma história que ‘dá sentido’ à ação.” A ação arendtiana carece de princípios teleológicos, por opção clara da autora, sendo assim é completamente espontânea e indeterminada. Neste sentido avança a possibilidade da narrativa para dar sentido à ação, depois que foi realizada.

Em outras palavras, a história, que na tradução para o português de *A Condição Humana*, aparece como “estória”³⁹ (*story*), para Arendt, equivale à narrativa dos feitos individuais de cada pessoa dentro da esfera pública, que compõe a História⁴⁰ seria a soma de todas as “estórias” contadas, sem possuir um fim absoluto, pois ocorre em condições plurais, que ao construir uma “teia” de relações humanas, encontram-se com aquelas já existentes, impossibilitando a determinação de seu fim. Sem esta perspectiva do caráter narrativo da ação a proposta de Arendt parece cair num vazio, com um mero agir por agir. Sua construção teórica referente a este tema precisa ser entendida a partir da narrativa dos atos e palavras, que revelarão o *quem*, ou cada herói, que é ao mesmo tempo “autor” e “sofredor” da ação e dos seus incontáveis efeitos. Sendo a narrativa dos feitos individuais que compõem a História (*history*) enquanto tal.

Após considerar a ação enquanto reveladora do *quem* e a necessidade do seu caráter narrativo para lhe conferir sentido, cabe ressaltar as particularidades do espaço próprio sem o qual a ação não encontra possibilidade de acontecer; o espaço público.

2.3 A AÇÃO E A RETOMADA DO ESPAÇO PÚBLICO

Política e liberdade

A noção de espaço público, ou esfera pública para Arendt está intimamente ligada à sua ideia de política. Esta consiste em uma dimensão que existe a partir da pluralidade, o que ocorre quando os seres humanos são capazes de agir em concerto e em liberdade, decorrendo daí um “nós”. Desse modo, o espaço público salientado por Arendt é o espaço político por excelência, sem o qual ela não existe. Valendo-se desse modo de pensar, cabe ressaltar, em primeiro lugar, o sentido da política para a autora:

³⁹ No original em inglês a autora usa o substantivo *story* quando se refere à história individual e *history* ao falar da história como um todo, a história geral da humanidade. Na tradução de Roberto Raposo com a revisão técnica de Adriano Correia de 2015, que está sendo utilizada nesta dissertação, *story* é sempre traduzido por estória e *history* por história. Duarte (2000, p. 111) está de acordo com tal tradução, embora resalte o evidente fato de que o termo estória caiu em desuso na língua portuguesa. Seu uso hoje está mais ligado a uma narrativa ficcional e fantasiosa. Segue um trecho do original em inglês onde a autora usa da distinção destes dois termos: “That every individual life between birth and death can eventually be told as a story with beginning and end is the prepolitical and prehistorical condition of history, the great story without beginning and end” ARENDT, 1998c, p. 184. Este trecho na tradução para o português da edição utilizada nesta dissertação: “Que toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim é a condição pré-política da história, a grande estória sem começo nem fim. (ARENDT, 2015a, p. 228).”

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderiam achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade. Sua simplicidade e conclusividade residem no fato de ser ela tão antiga quanto a existência da coisa política – é na verdade, não como pergunta, que já nasce de uma dúvida e é inspirada por uma desconfiança. (ARENDR, 1998b, p. 38).

Mas é importante ter presente que essa liberdade da coisa política dependia, por completo, da presença e da igualdade de direitos de muitos. [...] Além disso, essa liberdade da coisa política, que em seu aperfeiçoamento mais elevado coincide com a compreensão, não tem o mínimo a ver com o nosso livre-arbítrio, ou com a *libertas* romana, ou com o cristão *liberum arbitrium*; de fato, tem tão pouco a ver que falta a palavra para tal no idioma grego. O indivíduo em seu isolamento jamais é livre; só pode sê-lo quando adentra o solo da *polis* e age nele. Antes de a liberdade se tornar uma espécie de distinção de um homem ou de um tipo de homem – talvez do grego contra os bárbaros –, ela é um atributo de uma determinada forma de organização de homens entre si, e nada mais. (ARENDR, 1998b, p. 102-103).

Como se percebe, nos dois fragmentos anteriores, Arendt entende política e liberdade⁴¹ como conceitos equivalentes, resgatando o que, para a primeira, seria o sentido grego da liberdade, compreendida no contexto da *polis*. Agindo na *polis*, o ser humano exercia sua liberdade e, portanto, estava no espaço político por excelência. A tradição teria privilegiado a compreensão de liberdade mais no sentido individual, relacionando-a e até mesmo identificando-a com a “vontade”.

Arendt (2003b, p. 191) pondera que a ideia de liberdade apareceu pela primeira vez no mundo ligada à política, portanto, entendida como liberdade política. Não foi resultado do pensamento, apareceu como um fato na vida cotidiana da *polis*. A partir da ação e do discurso na esfera pública, a liberdade teria nascido imbricada na política.

No momento em que a liberdade passa a ser considerada um problema filosófico, vai perdendo seu sentido original que estava demarcado dentro do campo da política. Das grandes questões metafísicas, a liberdade teria sido uma das últimas a serem levadas em consideração e, quando estava prestes a desaparecer do mundo antigo com a decadência da *polis*, ela aparece em outro contexto, o religioso. Na experiência de conversão de Paulo e, tempos depois, com Agostinho, a liberdade surge como interioridade e passa a ser entendida como uma experiência de solidão, afastando-se cada vez mais do âmbito político.⁴²

Em resumo, considera-se que a política para Arendt não está ligada à necessidade da manutenção do ciclo biológico da vida nem à contemplação, a partir do pensamento teórico.

⁴¹ Para uma maior problematização da questão da liberdade em Hannah Arendt, ver: Que é Liberdade? In.: ARENDR, 2003b p. 188-220. A intenção aqui é apenas situar a questão da liberdade para Arendt, para possibilitar uma melhor compreensão a respeito da política e do espaço público.

⁴² Sobre esta questão, ver também: DUARTE, 2000, p. 204-209.

Ela é um fenômeno mundano e depende da ação e do discurso no âmbito público, portanto, o espaço público é a condição primordial para a existência da liberdade.

O espaço público

Depois de discorrer sobre o significado da política, sua relação com a liberdade e o resgate do seu sentido original para Arendt, cabe ponderar acerca das particularidades da categoria de espaço público. Arendt, ao especular sobre o termo público, assemelha-o à expressão espaço público, ou, dito de outra forma, domínio público.

O conceito de público, em Arendt, assume dois sentidos principais.⁴³ Em primeiro lugar, relaciona-se com tudo aquilo que aparece. Consiste no espaço do ver e ser visto, do ouvir e ser ouvido; por conta disso, apresenta-se como o domínio próprio da comunicabilidade. Seria, portanto, o espaço da aparência, definido pela luminosidade, em contraposição à intimidade da vida privada. Traduz-se no mundo enquanto “palco” para que a realidade de cada um apareça e se desenvolva. “A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDR, 2015a, p. 62). A realidade, principalmente política, decorre daquilo que aparece, portanto a visibilidade e a aparência são a primeira característica daquilo que Arendt entende por público.

Em segundo lugar, público significa o próprio mundo que é comum a todos, mas que difere do espaço privado. Assim, seria todo o conjunto de artefatos humanos partilhados em comum. Nesse sentido, pode-se usar o termo mundo comum, correspondendo àquilo que separa e relaciona os homens. A exemplo de uma mesa, que congrega os que estão sentados ao seu redor, mas também é um interposto entre eles, separando-os, como ilustra a autora. Considera-se ainda que “[...] o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele” (ARENDR, 2015a, p. 68). Seria o conjunto dos artefatos, ou seja, de tudo aquilo que o ser humano constrói no sentido de alterar a natureza tal qual ela se apresenta originalmente.

A partir do raciocínio, evidencia-se que a esfera pública possui uma mediação subjetiva e outra física.⁴⁴

⁴³ Esta categorização se encontra no Capítulo II, seção VII, de *A condição humana*.

⁴⁴ A esse respeito, ver também: MAGALHÃES, 2006b, p. 65-67.

A mediação subjetiva diz respeito ao que Arendt (2015a, p. 226-227) denomina “teia de relações humanas”. Consiste no mundo produzido pela ação e pelo discurso. Quando o ser humano age e discursa, sendo visto e ouvido por todos, os conteúdos implicados nesse processo tratam de coisas objetivas, tangíveis, com interesses específicos. São ações e falas que dizem respeito a uma realidade objetiva. Isso relaciona as pessoas e cria um espaço-entre [*in-between*]; espaço que vai além das coisas concretas, mas que é formado pela ação e pela fala (que não deixam produtos finais), portanto, intangível. Esse espaço é o que se denomina “teia” das relações humanas. Diz respeito ao mundo enquanto espaço da aparência.

Já a mediação física consiste no conjunto dos artefatos humanos dotados de um significado e de uma relação que permite a construção de uma morada segura para o ser humano na Terra. Consiste em tudo aquilo que é produzido por mãos humanas e as relações necessárias para a manutenção deste mundo. Portanto, não é apenas o mundo construído pelas mãos humanas: as coisas materiais; refere-se também aos negócios humanos, às mais diversas relações entre as pessoas.

Há de se considerar que o domínio público na acepção de Arendt é a condição básica para a realização da ação e do discurso. Ela assevera que esse espaço precisa da multiplicidade de olhos e ouvidos para “iluminar” o que aparece nele: daí a pluralidade como condição primordial.

A pluralidade é o principal suporte teórico do conceito de esfera pública arendtiano. Ela é a condição para a existência da realidade dialógica em que os homens se colocam em movimento junto a seus pares. Agir e falar são modalidades que constituem a natureza política da esfera pública; definida enquanto espaço em que os homens se reconhecem não como indivíduos atomizados e privados, mas como sujeitos. (NASCIMENTO, 2008, p. 59).

A condição humana da pluralidade sustenta todo o pensamento político arendtiano. Dentro de sua lógica, a categoria da ação e do discurso não existe sem o domínio público, o único capaz de garantir a manifestação da pluralidade. Sempre que fica ofuscado ou até mesmo inexistente, não há condições básicas para a vida política.

Percebe-se, nas análises de Arendt, uma tentativa, em primeiro lugar, de entender como o domínio público foi constituído ao longo da História, principalmente na antiguidade Grega e depois parte do princípio de que, no mundo moderno, cada vez mais, ocorre a diminuição de tal domínio, proporcionando assim o ocaso da política.

Essa construção teórica de Arendt acerca do conceito de público relaciona-se à sua reflexão relativa ao mundo comum. Este, como aduz a autora (ARENDR, 2015a, p. 226-227),

insere-se num “espaço-entre” construído a partir das preocupações conjuntas das pessoas. Nesse espaço específico, o ser humano pertencerá a um espaço plural que não é de uma única pessoa e que não vai se extinguir com a morte dela. Tal espaço pode ser entendido como o mundo dos artefatos humanos, como se evidenciou acima, mas o que se quer destacar é sua outra acepção que diz respeito àquilo que congrega as pessoas, colocando-se entre elas, mas que não é tangível. Sobre esse “espaço-entre”, Arendt (2015a, p. 226) afirma que

Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de “teia” de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível. (Arendt 2015a, p. 226-227).

Esse espaço-entre, a “teia de relações”, será onde o interesse comum será construído e ganhará significado. Ele é construído pela ação e o discurso, sendo estas a articulação primordial entre as pessoas. Nessa concepção, cada realização e fala do agente está dentro de um processo inserido em um todo maior: o mundo comum, relacionando-os com outras ações, outras pessoas, outros discursos, influenciando mutuamente o emaranhado das relações humanas. No que diz respeito à terminologia, por mundo comum, Arendt refere-se, em alguns momentos, a “interesse comum”. Dentro desta perspectiva, pode-se ainda considerá-lo como “senso-comum”.

Arendt indica certo contraste entre os espaços público e privado; ao descrever cada um, vale-se das metáforas de luz e sombra. O espaço público é o da luz, lugar da visibilidade, onde ocorrem as atividades que devem ser vistas por todos; por outro lado, o espaço privado, ou a esfera do lar é apresentada como o espaço das questões particulares, onde apenas uma pessoa, ou um grupo pequeno de pessoas, tratam de assuntos que não são pertinentes para a esfera pública.

No que diz respeito à esfera privada do lar, suas considerações remetem principalmente à Grécia antiga. O domínio privado de acordo com Arendt (2015a, p. 72), possui o significado de privação e também consiste no caráter sagrado, tido como oculto. No primeiro sentido, há a vida de modo limitado, privada da realidade no sentido do aparecer no espaço público e da possibilidade de realizar algo que permaneça no mundo para além do espaço de uma vida.

O domínio privado era tido como sagrado, já que as experiências humanas fundamentais aconteciam nele: “[...] a feição não privativa do domínio doméstico residia originalmente no fato de ser ele o domínio do nascimento e da morte, que deve ser ocultado do domínio público por abrigar coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano” (ARENDDT, 2015a, p. 77). O lar consistia, neste último significado citado, em um abrigo em relação à luz intensa da esfera pública. Funcionava como um refúgio, sendo o local próprio para aquilo que mereceria ser ocultado. Bem diferente do domínio público, que era o espaço próprio para a aparência.

A privatividade tratava-se de uma espécie de outro lado do domínio público, pois não ter uma morada própria, ou seja, um lugar para a realização daquilo que era sagrado e oculto à esfera pública era o mesmo que deixar de ser humano. E dizer que algo é próprio do domínio privado não significa relegá-lo a uma subcategoria. Quando Arendt contrapõe a esfera privada da pública, ela parte de uma construção teórica que acredita que o espaço público, ou a própria atividade política, não deve, de modo algum, erigir-se baseada em modelos próprios do âmbito familiar, ou seja, da esfera privada.

A sociedade de massas

Como já referido, o espaço público possibilita o mundo comum, que possui uma força unificadora sem a qual deixa de existir algo que congregue, relacione e, ao mesmo tempo, separe as pessoas. A questão que Arendt levanta é a de que, com a ruptura daquilo que ela denomina “interesse comum”, que permite a existência do mundo comum, o surgimento das “massas” torna-se uma possibilidade latente.

Em conformidade com Arendt (1989), as massas, além de serem uma multidão de pessoas, caracterizam-se justamente pela perda do interesse comum, diferentemente das classes sociais, que encontram um ponto comum, um objetivo, que norteia as suas ações. Desinteressadas e indiferentes à realidade política do seu país, as massas não se encontram inseridas em qualquer organização que configure o interesse comum de um grupo de pessoas.

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores.

Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder do voto (ARENDDT, 1989, p. 361).

Hannah Arendt salienta que as massas passaram a se interessar pela política justamente por, ao longo do tempo, sentirem-se completamente rejeitadas por ela ou, melhor dizendo, eram como pessoas desprezíveis para a organização política. Não se sentiam importantes ou necessárias, para os partidos políticos e muito menos para a vida pública do país. Tais pessoas foram aquelas que compuseram as massas, dentro dos sistemas totalitários. Como neste exemplo:

Em sua ascensão, tanto o movimento nazista da Alemanha quanto os movimentos comunistas da Europa depois de 1930 recrutaram os seus membros dentre essa massa de pessoas aparentemente indiferentes, que todos os outros partidos haviam abandonado por lhes parecerem demasiado apáticas ou estúpidas para lhes merecerem a atenção. A maioria dos seus membros, portanto, consistia em elementos que nunca antes haviam participado da política. Isto permitiu a introdução de métodos inteiramente novos de propaganda política e a indiferença aos argumentos da oposição. (ARENDR, 1989, p. 362).

Nessas condições, há o aspecto mais importante para o tema que está sendo tratado. Sem um interesse comum, as massas passam a ocupar as diversas fileiras de organização do movimento totalitário que destrói qualquer forma de espaço público real. Na verdade, ele corrói o sentido mais nobre da política, eliminando qualquer espaço para a ação e o discurso. E chega, inclusive, a estender seus tentáculos de sufocamento e dominação na esfera privada.

Não basta ao terror totalitário esvaziar a esfera pública de toda interferência política que lhe faça oposição. Porque se exige a lealdade total de cada um, o totalitarismo visa também assenhorar-se da totalidade do tecido social, invadindo e destruindo o âmbito das relações privadas e o caráter autônomo de quaisquer atividades que se deem aí. (DUARTE, 2000, p. 52).

Sem a noção de mundo comum, Arendt acredita que o domínio completo do totalitarismo primeiro ganha força com a esfera pública esvaziada e depois adentra na esfera privada. O fenômeno totalitário, para a autora, não se contenta em eliminar todas as formas de oposição, mas, querendo a lealdade das pessoas, invade inclusive a esfera privada para eliminar qualquer possibilidade de autonomia do indivíduo. A intenção desse regime foi manter um controle absoluto em todas as esferas da vida.

Para Arendt (1989, p. 362), foram duas as ilusões dos sistemas democráticos europeus com relação às massas que acabaram contribuindo para o sucesso dos movimentos totalitários. Primeiramente, pensar que, de maneira geral, o povo simpatizava com algum partido político. Depois acreditar que os setores neutros, ou seja, as massas supostamente indiferentes seriam

apenas um pano de fundo para a vida política do país. O que se mostrou na prática é que elas foram a peça-chave para o funcionamento do totalitarismo.

Porém, Arendt (1989), quando leva em consideração a perda do mundo comum, não especula somente a respeito das massas⁴⁵. O “lumpen” (*mob*), a elite e a burguesia, também são analisados sob sua ótica. Ao levar em conta essas categorias, ela está considerando a sociedade europeia, principalmente a alemã, antes e durante a ascensão totalitária. Lumpen seria composto por aqueles socialmente fracassados, desajustados, o submundo da burguesia. Entre eles estariam diversos aventureiros, que tendo pouco a perder acabaram por engajar-se facilmente no movimento de massas. A elite a qual se refere Arendt, diz respeito à vanguarda da intelectualidade europeia no entre guerras. Esta teria recusado os valores burgueses de sociedade e se aproximado do lumpen. Já a burguesia seria a classe industrial alemã, ou até mesmo aquele burguês que permanece isolado de sua classe, dado seu colapso.

Quanto trata da burguesia, Arendt (1989, p. 363) apresenta como, ao longo da história europeia, essa classe não necessariamente se ocupou diretamente do poder político, estando ao lado dela, mas o deixando sob os cuidados da aristocracia. Quando houve a ascensão do imperialismo, a burguesia passou a lutar para exercer o poder, mas dentro de uma lógica ditatorial na qual um “homem forte” é escolhido para lidar com as exigentes e incômodas atividades dos negócios públicos. A preocupação não foi em fortalecer as instituições democráticas ou o espaço público de discussão política, pois prevaleceu a competição pautada pela luta pela vida, pelo fracasso ou pelo sucesso do indivíduo. Ao que parece, a condução das coisas públicas era tida como um peso. Aqui, mais uma vez, a política perde em dignidade.⁴⁶

Após o colapso do sistema de classes na Europa, principalmente na Alemanha e na Áustria pós-Primeira Guerra Mundial, e a conseqüente descrença nos partidos políticos, criou-se em conformidade com Arendt, o homem-de-massa. O povo passa a ser tão comprimido que parece ser um só, criando uma sociedade atomizada. Trata-se de uma “reunião” de indivíduos que se sentem sem pertencimento e sem raízes.

O fato de que o mesmo destino, com monótona mas abstrata uniformidade, tocava a grande número de indivíduos não evitou que cada qual se julgasse, a si próprio, em

⁴⁵ Sobre esta questão, conferir: Duarte 2000, p. 49-50.

⁴⁶ Não é objetivo desta dissertação esclarecer o porquê do surgimento dos movimentos totalitários, tarefa que exigiria um trabalho específico. Aliás, esse é um dos objetivos principais de *As origens do totalitarismo*. Ao se tratar das massas e da sua apatia pelo mundo comum, não significa dizer que foram as únicas responsáveis pelo totalitarismo. Não é isso que Arendt propõe. O recorte desta pesquisa com relação às massas e uma breve consideração sobre a burguesia foram feitos visando ao objetivo de ilustrar, como, na prática, a perda do senso comum e, conseqüentemente, do espaço público conduz ao esvaziamento da política.

termos de fracasso individual e criticasse o mundo em termos de injustiça específica. Contudo, essa amargura egocêntrica, embora constantemente repetida no isolamento individual e a despeito da sua tendência niveladora, não chegaria a constituir um laço comum, porque não se baseava em qualquer interesse comum, fosse econômico, social ou político. (ARENDDT, 1989, p. 365).

Os homens-de-massa vão se apegar à ideologia como um elemento unificador. Não conseguem perceber que essa lhes rouba a vida, inclusive no âmbito privado, transformando-os em meras peças da grande engrenagem totalitária “cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico” (ARENDDT, 1989, p. 526).

O fim do mundo comum

Na perspectiva arendtiana (2015a, p. 65-68), o fim do mundo comum enquanto elemento unificador, do ponto de vista histórico, começa a ocorrer após o desaparecimento da *polis* e o conseqüente fim do espaço própria para a ação e o discurso. A filosofia cristã, ao perceber a falta desta unidade, buscou compensar encontrando um substituto. Agostinho propôs a caridade como elemento unificador de todas as relações humanas. Arendt (2015a, p. 65) interpreta a caridade como “experiência humana geral do amor”. Sob este ponto de vista, a comunidade cristã mais se parecia a um *corpus* no qual os seus membros teriam relações fraternas, assemelhando-se a uma família, e não a relações políticas. As comunidades constituem-se, então, comunidades a-políticas em que a mundanidade não estava na ordem do dia, sendo agora regidas pela caridade. A autora não enxerga, na experiência cristã dos primeiros séculos, um princípio capaz de funcionar como elemento unificador do mundo no sentido de ser uma esfera política.

Para Arendt, com o cristianismo e a queda do Império Romano, passa a prevalecer a ideia de que o mundo não duraria. No caso do cristianismo, a imortalidade foi transferida para a vida após a morte. Deixou-se de lado a concepção de que os feitos humanos poderiam ir além do espaço de uma vida, ou melhor dizendo, de que certamente ficariam para a posteridade. Diante desse quadro, o domínio público não é possível de existir, pois depende da permanência das coisas e das instituições, por exemplo, que transcende a vida dos homens mortais, já que

[...] o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro, preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência nele. É isso o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também

com aqueles que aqui estiveram antes e com aqueles que virão depois de nós. (ARENDR, 2015a, p. 68).

Da modernidade, Arendt (2015a, p. 69-70) alerta para a prisão oferecida pela singularidade, na qual, sem condições de aparecer e também de enxergar o outro no mundo público, o ser humano, sem a perspectiva da imortalidade, apela para os seus substitutos fúteis, que estão prontos para ser consumidos e não contêm a possibilidade de permanência. A admiração pública, o *status* e a recompensa monetária são exemplos dos paliativos que tentam salvar a vida individual de sua futilidade. Os três exemplos funcionam como uma satisfação de uma necessidade subjetiva que acaba ganhando contornos “objetivos”, como o dinheiro como um catalisador da satisfação das necessidades ou como fonte de *status*.

A categoria da imortalidade assume caráter extremamente político para Arendt, pois a esfera pública necessita dela para que os homens se sintam impelidos a agir e a discursar; portanto, a aparecer no mundo e, assim, assumindo sua condição básica de pluralidade tão cara à política. Condição essa que ficou obliterada em diversos momentos de nossa tradição e que continua sufocada ou substituída por outras, como se verá adiante.

2.4 A NATALIDADE COMO CONCEITO POLÍTICO

De todas as condições humanas, para Hannah Arendt, as duas mais gerais correspondem de modo inequívoco à experiência do nascimento e da morte. Natalidade e mortalidade. A autora salienta que é a natalidade e não a mortalidade que deve ocupar o centro do pensamento político. Ela parte da premissa de que a *meditatio mortis* serviu como fio condutor da tradição do pensamento metafísico e religioso e ambos serviram de base para o pensamento político. Nessa perspectiva, a morte acabaria por determinar os rumos da vida mundana.

Contraopondo-se a essa concepção, Arendt constrói sua reflexão concebendo que a vida política, a da ação, só é possível em conjunto, não podendo estar ancorada em uma experiência que acontece no singular, como a *meditatio mortis*. Diante disso, a pluralidade e a natalidade, que carregam em si a experiência do novo, balizam o pensamento político da autora. O trabalho, a obra e a ação dependem da natalidade. Os recém-chegados ao mundo deparam-se com uma realidade profundamente moldada pelas atividades do trabalho e da obra. Esse mundo comum, já pré-estabelecido, oferece as condições para que os novos habitantes possam sobreviver e permanecer nele. Porém, a relação entre natalidade e ação é

mais imbricada. Cada novo ser carrega em si a capacidade de iniciar algo novo. “O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem” (ARENDT, 1989, p. 531). A liberdade, para Arendt, equivale a esta capacidade, ou potencialidade do ser humano em agir e discursar; portanto, em criar novas possibilidades para a atividade e organização política.

O trabalho pode ser realizado de modos diferentes, mas estará sempre atendendo às necessidades do ciclo biológico. A obra pode até introduzir novos objetos no mundo, aliás, faz isso constantemente, mas não significa introduzir novos processos políticos no mundo. Arendt, de início, refere-se à capacidade de aparição no espaço público e sua potencialidade de mudança, juntamente com a capacidade de realizar o impensável até o momento da ação, de iniciar novos processos, de vislumbrar novas possibilidades para a resolução dos assuntos humanos, pois

[...] o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico. (ARENDT, 2015a, p. 11).

Arendt desloca o eixo de pensamento político das categorias metafísicas para agora pensá-lo a partir das atividades humanas. O centro de referência do pensamento político para ela passa a ser a *vita activa*. Percebe-se aqui o esforço empreendido pela autora para dignificar as atividades humanas, já que, de acordo com a sua investigação, essas ficaram relegadas a um segundo plano ao longo da tradição. A natalidade, portanto, passa a ser entendida como uma categoria com significado político.

Em outro momento, Arendt (2015a, p. 306) mostra como os assuntos humanos, portanto, a política, dependem da ação enquanto iniciadora de novos processos:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido.

A atividade política não seria guiada por ideias preconcebidas ou ajustadas a modelos de pensamento. As “soluções”, se assim se pode dizer, não seriam necessariamente vislumbradas de antemão. Arendt (2000, p. 267) parte do princípio de que “A liberdade de espontaneidade é a parte inseparável da condição humana”. Os caminhos para a resolução das

questões postas pelos desafios políticos estariam em cada ser humano e na sua capacidade de iniciar algo novo. A ação, para Arendt, estaria, desta forma, radicada ontologicamente na natalidade humana.

[...] os homens são equipados para a tarefa paradoxalmente lógica de construir um novo começo por serem, eles próprios, novos começos, e, portanto, inovadores, e de que a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento. (ARENDDT, 1990, p. 169).

Se é a ação de cada ser humano em singular que inicia novos processos, decorre desse aspecto a recorrente preocupação arendtiana em resguardar o espaço público, pois é nele que os seres humanos poderão nascer, não no sentido biológico, mas nascer para o mundo. A esfera pública garante nascimentos contínuos através da ação e da fala. Trata-se da afirmação da presença de cada um na sociedade. Não se trata de meramente mais uma história, mas de uma nova história que começa com cada ser humano.

As mais diversas civilizações possuem, mesmo em seus momentos de maior decadência e crises de toda ordem, o domínio público como algo em potencial, bastando efetivar a ação e o discurso para que possa aparecer. Aqui, reside o caráter do milagre do novo, da sempre presente capacidade do homem de se reinventar e propor novos caminhos: “A ação, como todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para iniciar algo novo” (ARENDDT, 2005, p. 194). Não se pode perder de vista que a reflexão política arendtiana teve início com a tentativa de se compreender o fenômeno totalitário. O destaque para a importância da permanência do espaço público e a natalidade como eixo principal para se pensar a atividade política podem ser entendidos como uma forma de se propor uma reflexão acerca da política, para além das categorias tradicionais do pensamento político.

Arendt encontra em Agostinho a inspiração para tratar da questão da natalidade, apropriando-se da compreensão de ser humano enquanto *initium*. Sua tese de doutorado é intitulada *O conceito de amor em Santo Agostinho*.⁴⁷

Para o entendimento do uso que Arendt propõe do conceito de natalidade, merece destaque o modo como interpreta no filósofo cristão a categorização do desejo.⁴⁸ Arendt

⁴⁷ Sobre esta obra, conferir também: *A tese de doutorado de Arendt: uma sinopse*, de Young-Bruehl (1997), texto utilizado como referência para as reflexões sobre Arendt e Agostinho que estão na sequência.

⁴⁸ Primeira parte de: ARENDT, 1997.

assevera que o filósofo cristão apresenta o amor como desejo, *appetitus*. Este classificado primeiro enquanto *charitas*, que seria o objeto adequado do desejo, voltado para a vida eterna. Depois *cupiditas*, o desejo desacertado, centrado nas coisas perecíveis. Sendo o desejo pela eternidade o modo propício de vida, levaria o ser humano a buscar dentro de si a liberdade. Mas, ao encontrar Deus em sua interioridade, estando diante de seu eu verdadeiro, o ser humano se projeta para um futuro absoluto. Em outras palavras, quando está voltado para o seu interior, caminha em direção a algo que está por vir e que é diferente dele, pois o eterno, nesse caso, está em Deus.

Valendo-se do raciocínio de Young-Bruehl (1997, p. 429), afirma-se que, ao tentar por meio de *charitas*, atingir o gozo daquilo que é extratemporal, o ser humano acaba por cair em um paradoxo no qual sua efetiva ligação com as coisas do mundo e com os outros seres humanos torna-se prejudicada. Esse ponto é crucial para Arendt. Ao se voltar para dentro de si, ou diretamente para Deus, o ser humano percebe que não existe a possibilidade da eternidade na Terra. Com isso, sua ligação com as coisas do mundo são dificultadas, perdendo cada vez mais a capacidade de amar o mundo por si mesmo.

A vida humana no mundo, que segue para o nada, que tem a morte em seu horizonte, lança o homem em um impasse. A mortalidade faz brotar nele o desejo da completude imperturbável que resulta, por seu turno, na aspiração por uma vida feliz inalcançável sobre a Terra. A vida é o objeto último de todos os desejos, mas a vida do homem mortal só se redime na negação de si própria, de sua pertença a este mundo e de seu apego aos bens do mundo. (CORREIA, 2008b, p. 19).

Arendt, ao interpretar Agostinho, não consegue imaginar um genuíno amor pelo mundo, pois, para isso ocorrer, precisaria primeiro passar por Deus. O amar a Deus e cumprir seus mandamentos, uma experiência pessoal, portanto isolada, seria um dado *a priori* para o amor pelo mundo e pelo próximo. Sem esse sentimento pelo mundo e com o latente desejo de realização, a vida eterna passa a ser o fim último da vida terrena. A mortalidade, através do desejo pela vida eterna, conduziria a atividade mundana.

Em outras palavras, para a autora (1997), a definição de Agostinho de amor enquanto desejo, *apetitus*, contém uma contradição de difícil resolução. O amor definido enquanto desejo e visando ao amor a si e à própria felicidade não seria compatível com o amor ao próximo, pois a pessoa iria amar o seu próximo somente a partir do seu amor a Deus. Em seu isolamento no amor por Deus, preocupado com a sua salvação, amaria o próximo devido a um mandamento que lhe foi dado. Para Arendt, isso não é suficiente para criar a responsabilidade ou o amor ao mundo.

O amor como *appetitus* combina o movimento de se conhecer antes aquilo que se busca, remontando sempre a algo que já existe como um bem e que, no final, acaba sempre sendo Deus. Consiste em um desejo que, ao mesmo tempo, espera por algo que está por vir, mas já se tem certeza do que seria este bem: o próprio Criador. De outro modo, afirma-se que “Ao preencher sua vida presente com desejo pelo futuro o homem antecipa um presente intemporal, a eternidade.” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 429).

Nesse contexto, uma interpretação possível é a de que Agostinho, pautado em uma compreensão romana do tempo, traz o futuro (eternidade) para o presente, provocando um possível “esquecimento” do mundo. Arendt (1997, p. 13) entende que, sendo o presente governado pela experiência da morte, a vida humana passa a ser guiada ora pelo medo, ora pelo desejo de algo que está por vir: a vida eterna. A vida humana e suas diversas relações, dessa forma, passam a ser sempre o momento do “não ainda”.

Dentro dessa lógica, Arendt destaca que é a mortalidade que dá o tom das atividades humanas, pois “a mortalidade faz brotar nele [no ser humano] o desejo da completude imperturbável que resulta, por seu turno, na aspiração por uma vida feliz inalcançável sobre a Terra” (CORREIA, 2008b, p. 19). Pelo fato de ser mortal e desejar aquilo que ainda está por vir na vida eterna, são as coisas dessa eternidade às quais o ser humano aspira. Isso prejudica a valorização das coisas terrenas por si mesmas. A vida, o mundo, os negócios humanos seriam todos negados ou negligenciados, já que as coisas pertencentes ao mundo serão abandonadas no momento da morte. Agostinho chama de *cupiditas* o amor que teria como objeto de desejo as coisas perecíveis e, portanto, objetos desacertados do desejo. Dentro dessa compreensão, fica difícil criar vínculos de amor com o mundo. Atesta-se que “Arendt realça na sua interpretação de Agostinho o fato de que na obra dele a afirmação da vida equivale a uma negação da vida presente” (CORREIA, 2008b, p. 22). Para Arendt (1997, p. 27), em Agostinho, a projeção em um futuro absoluto era a verdadeira meta da vida.

Na segunda parte de sua tese sobre Agostinho, Arendt aborda a relação entre Criador e criatura. Nesse ponto, a inspiração agostiniana de Arendt, no que diz respeito à natalidade, será abordada de forma mais direta. Ao rever seu texto sobre Agostinho, mais precisamente em 1960, a autora debruça-se com mais acuidade sobre o conceito de natalidade. Concebe que

O fato decisivo determinante do homem como um ser consciente e rememorador é o nascimento ou a “natalidade”, isto é, o fato de que ingressamos no mundo através do nascimento. O fato decisivo determinante do homem como um ser desejanter é a morte ou mortalidade, o fato de que deixaremos o mundo com a morte. Medo da morte e inadequação da vida são as fontes do desejo. Em contraste, gratidão pela vida de algum modo ter sido dada é a fonte da recordação, pois a vida é estimada

mesmo na miséria [...]. O que em última instância alivia o medo da morte não é a esperança ou o desejo, mas recordação e gratidão. (ARENDDT, 1997, p. 51-52).

Percebe-se que a autora entende a natalidade num sentido positivo de gratidão. Agradecer pela vida que é, que está acontecendo e que foi dada ao ser humano. Encarar o nascimento como uma fonte de lembrança, ao contrário de ter o desejo (no sentido da interpretação arendtiana de Agostinho) como um dado decisivo da vida e, portanto, ter a morte como o paradigma principal. Ao tirar a mortalidade do centro da reflexão e colocar a natalidade, Arendt aposta na recordação⁴⁹ e na gratidão como fatores que determinariam as atividades humanas e que ajudariam os seres humanos a superarem o medo da morte. De acordo com Young-Bruehl (1997, p. 430), ela considera a fonte de lembrança, a gratidão: pelo fato de a vida ter sido dada a todos, de cada um lembrar aquilo que dever ser. A biografia de Arendt lembra que um dos trechos mais admirados pela autora em Píndaro era: “Torna-te o que és”. A filósofa interpretava tal citação no sentido de que é necessário reconhecer e ter gratidão para com o tudo aquilo que o nascimento proporciona a cada ser humano.

Arendt quer dignificar a natalidade, retirá-la de um papel secundário na vida política. Além disso, passa a ressignificar a mortalidade, com ela não mais entendida num sentido *post mortem* ou de fonte para o direcionamento das atividades humanas. Considera que, ao se reconhecerem mortais, os seres humanos buscam imortalizar as suas ações. Entende-se também que “O que Arendt encontra em Agostinho, com e contra ele, é um modo de compreender a existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade” (CORREIA, 2007, p. 19-20). Por fim, considera-se que a natalidade e a mortalidade

[...] tornaram-se, no pensamento político posterior de Hannah Arendt, as molas-mestras da ação como início de algo novo e da ação como luta por palavras e feitos imortais. As ações renovam as vidas dos homens e também concedem aos homens a imortalidade que eles, como mortais, podem alcançar: continuar vivos na memória humana. Arendt deslocou a ênfase do lado teológico desses determinantes existenciais, predominante no contexto da dissertação agostiniana, para o lado político. Ou, sob outro ponto de vista, considerou a vida política como aquela pela qual devemos ser gratos. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 429).

⁴⁹ Recordação no sentido de rememoração, pois, de acordo com Arendt, para Agostinho, através da memória, o homem retornaria ao Criador. A verdade sobre si, o mundo, o modo pelo qual o Criador se faz presente na criatura, tudo isso seria dado pela rememoração. A lembrança e a consciência de que o princípio de tudo procede de Deus. Arendt (2015a, p. 220-221) se apropria dessa reflexão para colocar a natalidade como eixo principal da atividade humana e, principalmente, da atividade política, colocando a ação como sendo um início, correspondendo ao fato do nascimento e, assim, efetivando a condição humana da natalidade.

Uma frase de Agostinho, recorrentemente citada por Arendt (2015a, p. 219), é: “Para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”. A autora enxerga nessa citação a diferenciação para o início do mundo e do ser humano. Ao interpretar essa passagem, a filósofa (ARENDR, 2015a, p. 220, nota 3) considera que, em Agostinho, a diferença entre os dois começos era latente. Por conta disso, ele utilizava palavras diferentes para indicar o começo do ser humano e do mundo. Para o ser humano – *initium* e para o mundo *principium*, valendo-se do primeiro versículo da Bíblia. .

Se o início do mundo difere do início do ser humano, este último carrega em si o princípio do começar.⁵⁰ A própria liberdade teria sido criada juntamente com a criação do ser humano. Sendo assim, o imprevisível e o improvável podem acontecer a qualquer momento, visto que “[...] é da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes” (ARENDR, 2015a, p. 220).

Por fim, considera-se que, na possibilidade da ação entendida como um novo nascimento, o ser humano é convidado a se autoafirmar e assumir com gratidão aquilo que o seu nascimento lhe proporcionou, refletindo na natalidade cada ato humano no âmbito do espaço público. “Os homens, como entes do mundo, são politicamente não seres para a morte, mas permanentes afirmadores da singularidade que o nascimento inaugura” (CORREIA, 2008b, p. 33). Tratou-se da ação como revelação do *quem*, do espaço público para a sua realização e do caráter político da natalidade. Agora, o que será discutido são os aspectos de fragilidade da ação.

2.5 A AÇÃO ARCHEIN E PRATTEIN

Arendt (2015a, p. 234) lembra que o grego e o latim apresentam duas palavras diferentes para falar do verbo “agir”. O grego *archein* corresponde a começar, liderar e governar, enquanto *prattein* diz respeito a atravessar, realizar e acabar. Os correspondentes no latim são os verbos *agere*, que pode ser entendido como “pôr em movimento”, liderar; e *gerere*, com o significado de conduzir, ou seja, o mesmo verbo apresenta uma divisão da ação. Desse modo, há uma distinção semântica que divide a ação quase que em duas atividades distintas: a primeira, correspondendo ao iniciar algo, ocorrendo de um modo isolado, e, depois, a condução do processo para acabar aquilo que foi começado, sendo

⁵⁰ “Assim como Deus, o ser humano é capaz de começar o inimaginável. Poderíamos afirmar que não é somente criatura, mas, como ser criado, também é capaz de criar” (ALMEIDA, 2013, p. 231).

realizado por um conjunto de pessoas. Evidenciam-se dois momentos para a ação, o início, provocado por uma pessoa e a realização, conduzida por aqueles que estão inseridos no processo desencadeado.

No entender arendtiano (ARENDR, 2015a, p. 235), ao longo da História, *prattein* e *gerere*, verbos que originalmente indicavam a realização da ação, passaram a ser empregados como ação de modo geral; já *archein* ganhou o significado principal de “governar” e “liderar” e *agere* na maioria das vezes foi entendido como “liderar”, principalmente dentro da linguagem política. Ou seja, as palavras que indicavam o início da ação teriam passado a designar o ato de governar, de liderar a ação.⁵¹

Sendo assim, os dois sentidos da ação, dentro da linguagem política, passaram a ser entendidos como duas atividades distintas. Primeiramente, a ação enquanto ato de dar ordens, restrito aos governantes. Na sequência, a execução da ação, o desenvolvimento do processo, que ficou a cargo dos governados, que apenas receberiam ordens e as colocariam em prática. O iniciador da ação, portanto, o governante, poderia se resguardar dos perigos da ação, já que quem a colocou em prática não foi ele. Em caso de sucesso, poderia requerer os méritos para si.

A divisão da comunidade política entre governantes e governados, decorre, dentro da acepção arendtiana, da incerteza inerente à ação, com o conseqüente desprezo em relação a esta. Tanto essa divisão quanto a desconfiança frente à ação seriam decorrentes das fragilidades inerentes à ação. Para Arendt, a dicotomia entre governar, iniciar e realizar a ação não estava presente entre os gregos, antes de Platão e Aristóteles. Ela trata do tema na seção 31 do Capítulo V de *A condição humana*, quando considera que, “Do ponto de vista teórico, a versão mais sintética e fundamental da fuga da ação para o governo ocorre em *O político*, em que Platão instaura um abismo entre os dois modos de ação, *archein* e *prattein* (“começar” e “realizar”), que, para os gregos, eram interconectados” (ARENDR, 2015a, p. 275). Para ela, desde Platão, a filosofia política, na maioria das vezes, tentou buscar a “solidez da quietude e da ordem”, esquivando-se assim da verdadeira realidade da política, que é marcada pela fragilidade. Tal solidez acabou sendo traduzida por governos, ou até mesmo modelos teóricos

⁵¹ Arendt também trata do tema na seção 31 do Capítulo V de *A condição humana*, em que ela considera que, “Do ponto de vista teórico, a versão mais sintética e fundamental da fuga da ação para o governo ocorre em *O político*, em que Platão instaura um abismo entre os dois modos de ação, *archein* e *prattein* (“começar” e “realizar”), que, para os gregos, eram interconectados” (ARENDR, 2015a, p. 275). Para ela, desde Platão até a filosofia política, na maioria das vezes, tentou buscar a “solidez da quietude e da ordem”, esquivando-se assim da verdadeira realidade da política, que é marcada pela fragilidade.

que ressaltavam aquilo que Arendt denomina de “fuga da política”, ou seja, da ação em conjunto, iniciada e executada em associação.

Em suma, reitera-se que, dentro da significação política proposta por Arendt, pode-se entender *archein* como a faculdade individual de poder começar, algo como um princípio subjetivo da ação. Essa capacidade humana, na verdade, a liberdade em iniciar algo novo no mundo, necessariamente se realiza no intercurso humano, dependendo da pluralidade para acontecer. Consiste na natureza da ação, realizar as duas partes de um mesmo processo, pois, ao iniciar algo, há sempre uma reação, além de ser iniciado um processo do qual não se sabe exatamente os caminhos que serão traçados, equivalendo a ação *prattein*: a realização do ato.

Ressalta-se que em *A condição Humana*, pouco foi desenvolvida esta diferenciação nem tão usual entre *archein* e *prattein*. A distinção semântica, que se desdobra na atividade e tradição política, carece de uma melhor localização e problematização histórica por parte da autora. Sua atenção maior volta-se para indicar a diferenciação entre as palavras relacionadas à ação, para depois apresentar sua análise sobre as soluções para as frustrações decorrentes desta, como se apresenta na sequência.

Arendt (2015a, p. 235) empenha-se em dissipar qualquer dicotomia no âmbito político entre *archein* e *prattein*. Sob sua interpretação, aquele que age, no caso, o ator, pode tanto iniciar quanto executar a ação, sendo o agente e o padecente da ação. Os padecimentos inerentes à ação são sentidos por todos aqueles que agem, não se separando a responsabilidade, como no modelo entre governantes e governados, por exemplo. Eis o ponto em que a autora destaca aqueles que, para ela, seriam os aspectos mais sensíveis e frágeis da ação: sua ilimitabilidade (*boundlessness*) e sua imprevisibilidade.

Ao tratar da ilimitabilidade da ação, deve-se considerar que é esperada uma reação diante de qualquer ação. Em um meio no qual todos são capazes de agir, qualquer ato novo se correlaciona com os já existentes, além de ser uma resposta a eles. Considerando o inter-relacionamento humano, não é possível encarar a ação dentro de um círculo fechado no qual as circunstâncias e sua estrutura geral pudessem ser apreendidas.⁵²

⁵² Dentro da compreensão da irreversibilidade e ilimitabilidade da ação, pode-se relacionar esse conceito com o caráter processual desta. “Enquanto a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam [...]. O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado ao fim” (ARENDT, 2015a, p. 288-289). Para a autora, essa evidência citada acabou por contribuir para um entendimento das ciências naturais e da ciência histórica como um processo. Não foi nenhum modelo teórico que determinou isso, mas sim a própria experiência da ação, com os processos que ela desencadeou/desencadeia.

A natalidade, com a sua potência de novo começo, deixa impregnada aos assuntos humanos, em suas leis e instituições, a fragilidade, pois a qualquer momento, ou no decorrer do tempo, leis e instituições, por exemplo, podem ser atingidas por uma nova ação, sendo modificadas ou até mesmo dissolvidas. Esse é seu caráter de ilimitabilidade, que pode atingir inclusive aquilo que havia sido estabelecido em algum momento específico pelos seres humanos.. Os atos, por serem ilimitados, acabam tornando-se irreversíveis. Não se pode voltar atrás daquilo que foi feito e não é possível controlar por completo o processo iniciado.

A imprevisibilidade talvez possua força maior que a ilimitabilidade, já que, para conter esta última, alguns limites e fronteiras, mesmo que por vezes falhos, são estabelecidos. No caso da imprevisibilidade, pode-se considerar que, em vida, os atores não terão uma noção assertiva das consequências e futuros direcionamentos de seus atos.⁵³

Um possível paradoxo dentro do quadro consiste no fato de que, ao agir, o ser humano “[...] parece ter confiscada sua liberdade no exato momento em que lança mão dela” (ARENDDT, 2015a, p. 290). Nesse ponto, pode-se retomar a discussão acerca da liberdade em Arendt, levando-se em consideração sua alegação que propõe uma estreita ligação entre esta e a política. A liberdade acontece no momento em que o ator age e fala no espaço público. Porém, são grandes os riscos inerentes a essa ação, podendo aquele que age ser culpabilizado pelos possíveis danos causados pelos seus atos. Por conta dessas consequências nem sempre tão positivas da ação livre, prevaleceu, de acordo com Arendt a “[...] identificação da soberania com a liberdade, identificação esta que sempre foi admitida como certa tanto pelo pensamento político como pelo pensamento filosófico” (ARENDDT, 2015a, p. 290).

Sob a autossuficiência e o autodomínio da soberania, não há espaço para o erro, como também não há espaço para a pluralidade. Arendt (2015a, p. 290) propõe que encarar a liberdade como soberania acaba por criar uma autoilusão, separando as pessoas da realidade, criando, em muitos casos, um mundo imaginário, colocado no lugar do real. Todavia, a evidência fenomênica depõe contra a liberdade entendida como soberania, pois não seria possível haver liberdade quando existe o domínio de uns pelos outros nem quando há um

⁵³ Arendt propõe uma estreita ligação entre o *quem* revelado na ação e no discurso e a imprevisibilidade de seu resultado. Ela compara esse movimento de revelação com o *eudaimon* grego. “[...] *eudaimonia* não significa felicidade nem beatitude; é intraduzível e talvez até inexplicável. [...] significa, literalmente, algo como o bem-estar do *daimon* que acompanha cada homem durante toda a sua vida, que é sua identidade distinta, mas só aparece e é visível para os outros” (ARENDDT, 2015a, p. 239). Assim como o *eudaimon*, a identidade de quem age não é inteiramente conhecida, daí a impossibilidade de conhecer de antemão exatamente o que ele virá a fazer. Sendo assim, não há um sistema fechado que oriente o começo, o meio e o fim da ação, resultando em um produto final, tal qual na obra. Com a ação, a imprevisibilidade é inevitável.

mundo imaginário criado. Nos dois casos, existe uma contradição da condição humana fundamental que é a pluralidade.

De outro lado, não conseguir medir, ou melhor, não conseguir controlar os efeitos da ação, parece não conduzir à liberdade, que pode desmotivar ou até mesmo bloquear a inclinação para a ação. O ser humano pode, facilmente, ser vítima das consequências de seus atos. Por não aceitar a liberdade, significando soberania, e por admitir os “perigos” inerentes à ação, Arendt trata dos “remédios” para a ação que, devidamente usados, garantiriam a ação livre.

2.5.1 O Poder de Perdoar e de Prometer

Uma das possibilidades para redimir os possíveis efeitos nocivos da ação é o poder de perdoar. Sua abordagem parte de um ponto de vista político-jurídico. A própria pluralidade seria garantidora do perdão, pois a presença de outros pode redimir aquele que agiu. No sentido político que está sendo dado ao perdão, ninguém perdoa a si próprio. É dentro do domínio público que vêm à luz as contradições e os equívocos dos agentes, que, enxergando-se limitados e não autossuficientes, são capazes de reconhecer que precisam do perdão uns dos outros. Por esse motivo, a experiência do perdão ancora-se na necessidade da presença de outros para que ela aconteça.

Arendt (2015a, p. 295) retira o caráter secular da categoria do perdão proposta por Jesus de Nazaré. Essa teria sido uma experiência política autêntica, relegada pela tradição. O perdão, antes de ter um traço religioso, demonstra, em verdade, aquilo que a comunidade dos seguidores de Jesus vivenciou. O perdão ganha uma conotação mundana, ao mesmo tempo em que é necessário, pois “eles não sabem o que fazem”, ele não é dado apenas por Deus. Citando os textos de Mateus 18,35 e Marcos 11,25, a autora lembra que Jesus pede que as pessoas perdoem para que Deus possa fazer o mesmo, ou seja, a experiência do perdão pode e deve ocorrer entre os homens, e não é algo exclusivo de uma divindade. Trata-se de uma ação entre pares, partindo de uma pessoa em relação à outra, daí sua nuance política. E também não prescinde do amor, é mais fácil constatar que aquele que ama, de fato, perdoa. Mas, no mundo político, não necessariamente se é capaz de amar a todas as pessoas, então o respeito seria necessário para o perdão. Diante da impossibilidade de se amar todas as pessoas, para só então poder perdoá-las, que se respeite a todos indistintamente, para que assim o perdão possa acontecer: [...] o respeito [...] é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço

do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta. (ARENDDT, 2015a, p. 300).

O perdão pode e deve, de acordo com Arendt, ser uma experiência necessária à vida pública. No mundo secular, considerada a atividade política, o respeito tem condições de ser mais abrangente do que o amor. Pode-se respeitar inclusive os inimigos, por isso é imprescindível para o perdão. Para Arendt (ARENDDT, 2015a, p. 301), o respeito motiva o perdão, por isso não pode ser uma experiência limitada. Respeitar apenas aquilo que se admira pode levar a uma despersonalização da vida pública. O respeito é imprescindível para o perdão.

Contrapondo a vingança ao perdão, a pensadora alemã considera que este último não pode ser calculado. Quando um ato gera consequências indesejáveis e prejudiciais, a vingança pode até mesmo ser calculada, pois se trata de uma reação ao ato, estando assim dentro do processo desencadeado pela ação. Já o perdão não está dentro desse processo. Ele aparece rompendo com a cadeia de atos e consequências que foi iniciada. Irrompe um processo, sem ser condicionado por ele, carregando em si uma liberdade de ação.

Em *A condição humana*, a punição é apresentada por Arendt como uma alternativa ao perdão. Os dois se parecem em seu objetivo comum, que consiste em pôr fim a algo que iria prosseguir indefinidamente e que causaria danos à sociedade. Porém, ela defende que existem situações em que nem o perdão nem a punição são possíveis.⁵⁴ Em *Origens do totalitarismo*, ao comentar os feitos das ideologias totalitárias, a autora não nega a relação dos dois termos, mas destaca as situações em que os crimes não poderiam ser punidos nem perdoados.

[...] em seu afã de provar que tudo é possível, os regimes totalitários descobriram, sem o saber que existem crimes que os homens não podem punir nem perdoar. Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que, portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. (ARENDDT, 1989, p. 510).

Em *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, texto de 1964, Arendt argumenta no mesmo sentido: “Na época o próprio horror, na sua nua monstruosidade, parecia, não apenas para mim, mas para muitos outros, transcender as categorias morais e explodir todos os

⁵⁴ Sobre a questão de como Arendt aborda os crimes imperdoáveis, ver: KRISTEVA, 2002, p. 207. É válido ressaltar que, assim como lembra Kristeva, essa reflexão arendtiana ocorre antes do julgamento de Eichmann; portanto, antes da sua conceitualização a respeito da banalidade do mal. Considerando o recorte proposto por esta dissertação e seus objetivos, não cabe discutir a questão da banalidade do mal.

padrões de jurisdição; era algo que os homens não podiam punir adequadamente, nem perdoar” (ARENDDT, 2004, p. 85).

Nas duas citações, percebe-se mais uma vez a preocupação de Arendt com a incompatibilidade entre os horrores realizados pelos sistemas totalitários e as problematizações acerca do problema do mal. Além do mais, considera que formas de jurisdição sobre o ocorrido também seriam insuficientes. Com essa constatação, a autora mostra situações em que perdão e punição parecem ser insuficientes diante do horror do ocorrido. Desse modo, o ato de compreender ganha em importância, pois a difícil tarefa de entendimento sobre o que ocorreu no totalitarismo pode trazer à luz novas categorias políticas, inclusive uma nova jurisdição. Ela assume o propósito em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), ao problematizar a questão da banalidade do mal, uma de suas mais conhecidas reflexões. Trata-se de uma nova compreensão válida para outro olhar sobre o totalitarismo e sobre a capacidade humana para o mal em si.

A indispensabilidade do perdão para a atividade política surge como uma forma de reconciliação do ser humano com o mundo. Trata-se, junto com a punição, de um artifício à disposição das pessoas para que a existência em conjunto e a convivência com os demais não sejam um fardo, além de devolver ao agente a possibilidade de iniciar algo novo, liberando-o de sua ação que, de algum modo, causou danos à sociedade. “O perdão é a única reação que não re-age [re-act] apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta” (ARENDDT, 2015a, p. 298). Dentro dessa dimensão política, o perdão ocorre no domínio da pluralidade, consistindo em uma proteção para o agente, frente à fragilidade da ação. Quando Arendt afirma que ele não reage, significa dizer que ele possui o poder de fazer frente aos possíveis descaminhos da ação, irrompendo aquilo que ela desencadeou. Feitas as considerações acerca do perdão, cabe agora verificar o remédio para a imprevisibilidade: o poder de prometer.

Seguindo o mesmo raciocínio anterior, quando foi tratada a questão do perdão, a promessa surge no pensamento de Arendt como uma capacidade de continuar e preservar o mundo, garantindo-lhe durabilidade através de um gesto de cuidado, ou seja, proteger o ser humano das vicissitudes da ação, embora, diferentemente do perdão, a autora salienta que a promessa sempre esteve presente na tradição do pensamento político.

A imprevisibilidade, que o ato de fazer promessas dissipa ao menos parcialmente, tem uma dupla natureza: decorre ao mesmo tempo da “obscuridade do coração humano”, ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que jamais podem

garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se preverem as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir. (ARENDDT, 2015a, p. 302).

Como aduz Arendt (ARENDDT, 2015a, p. 302), através da liberdade (no sentido aqui abordado) e da pluralidade, surgem dois desafios com que a promessa tem que lidar. No primeiro, considera-se o ser humano com uma incapacidade de confiar em si mesmo, no sentido de não poder dar garantias no presente sobre quem será no futuro. Em segundo lugar, há de se pagar o preço da pluralidade, pois, através dela, sabe-se que ninguém é senhor único dos seus atos, ficando assim comprometida a confiança sobre o que pode acontecer no futuro. O prometer vem proteger o ser humano de um possível desnorteamento e desamparo que podem ser provocados pelos erros e também pelos crimes.

Dentro de um conjunto de incertezas futuras, as promessas significam a segurança na qual se pode confiar: “[...] as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e asseguram estabilidade no oceano das incertezas futuras, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados [...]” (ARENDDT, 1990, p. 140). Sem o perdão e a promessa, a inconstância e a mutabilidade dos agentes desencorajariam a ação, além de instalarem nos assuntos humanos uma constante incerteza e descrença de que algo positivo pode ser construído.

A promessa está ligada à soberania, pois a promessa cria entre as pessoas um propósito que foi acordado por todos. Esse vínculo criado é que dá soberania ao grupo, pois parte de uma ação plural, validada por todos.

A soberania reside na resultante independência limitada em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas. A soberania de um grupo de pessoas vinculadas e mantidas unidas – não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito acordado somente em relação ao qual as promessas são válidas e vinculativas – se mostra muito claramente em sua incontestável superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desimpedidos por quaisquer propósitos. Essa superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz. (ARENDDT, 2015a, p. 303).

A ação torna-se mais segura mediante a promessa. Com ela, compromissos são firmados e é estabelecido um corpo de leis, modo de funcionamento das instituições, além de referências para a ação. Nesse sentido, a eficácia das ações pode ser mais bem aproveitada. E o conjunto das ações ganha em legitimidade e, conseqüentemente, em soberania. Em outras palavras, afirma-se que o poder de prometer acontece em situações nas quais os corpos

políticos foram constituídos a partir de uma situação de genuíno poder, quando as pessoas “agiram em concerto”.

2.6 A AÇÃO E O CONCEITO DE PODER

A conceitualização de poder apresentada por Arendt é bastante singular. Sua análise do fenômeno é pouco usual na teoria política.⁵⁵ Para ela, o poder é entendido como ação em conjunto, sendo assim inerente à condição humana. Consiste na realização da ação, ou seja, a ação *pratein*, problematizada no tópico anterior. Além disso, a autora se esforça por separar o conceito de poder do de violência, diferentemente de diversas experiências políticas ao longo da História nas quais a violência serviu de base para o poder. Para Arendt (1990, p. 140),

[...] o poder só começa a existir quando os homens se unem com o propósito de ação, e desaparece sempre que, por qualquer razão, eles se dispersam e se afastam uns dos outros. Portanto, vinculação e promessa, pacto e associação, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo.

Embora a discussão sobre o poder e a violência encontre-se presente em toda a sua reflexão política, é no ensaio *Da violência* (1969), que a discussão aparece de modo mais sistematizado. Por depender da ação em conjunto, o poder acontece sempre no espaço público, pressupondo assim a pluralidade humana. Através do discurso, é promovida a concordância dos participantes sobre determinada ação e seu rumo. E, como se afirma na citação anterior, ele ocorre enquanto os agentes estiverem reunidos, agindo, discursando e firmando acordos comuns por meio de promessas.

As relações de mando e obediência, das quais trata Arendt (2015a, p. 276-277), foram as que mais conduziram as reflexões acerca do poder ao longo da tradição do pensamento político. Isso está relacionado com a distinção provocada pela separação dos dois sentidos originais da ação, conforme se elucidou no tópico anterior: a ação inicial (*archein*) e a ação no sentido de desenvolvimento do processo (*pratein*). Ainda seguindo a reflexão arendtiana, considera-se que, para os gregos antigos, essa relação entre governantes e governados era a mesma relação entre senhor e escravo e, portanto, não seria a experiência genuína da política.

⁵⁵ A esse respeito, ver: LAFER, 2003b, p. 182-184.

Arendt percebeu na tradição de pensamento político ocidental, desde a sua gênese, a trágica equação entre os fenômenos do poder e da violência, o que teria gerado uma constante tradução das relações de poder em termos da linguagem da dominação e da submissão, bem como a ênfase unilateral na “obediência” garantida pela ameaça da violência, verdadeiro lugar-comum capaz de unificar pensadores dos mais distintos matizes teóricos. (DUARTE, 2000, p. 239).

As relações de poder se viram relacionadas com a violência e foram marcadas, na maioria das vezes, pela unilateralidade, estando assentado no campo político ao fenômeno da dominação. De modo geral, debruça-se sobre o poder, averiguando a dominação de um, ou de um grupo prevalecendo sobre os demais: o que se almeja saber, em se tratando de relações de poder, é quem domina quem, Em termos arendtianos, tal consideração é inconcebível. Para Arendt (2015a, p. 247-249), o poder existe a partir da convivência dos seres humanos. Ele garante que, após o instante da ação, quando os agentes se dispersam, exista uma garantia de unidade entre essas pessoas. É ele que vai ser o ponto de união, entendido enquanto potência de poder, pois, partindo da ação, ele pode ser infinito, assim como a ação. Arendt especula que, enquanto houver o espaço público garantido e pessoas agindo em concerto, o poder se mantém.

Sobre a distinção entre poder e violência, um primeiro dado apontado pela pensadora alemã é o de que o primeiro não é possível no isolamento, pois precisa da quantidade. Já a violência não. “A forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos” (ARENDR, 2015b, p. 121). Arendt ainda adverte que as palavras “poder”, “força”, “autoridade” e “violência” não podem ser usadas como sinônimos. Segundo Arendt (2015b, p. 122), tais termos foram usados ao longo da tradição para designar os meios utilizados para a dominação. E, com base nisso, propõe definições que estariam mais próximas do sentido linguístico desses termos, além das realidades correspondentes a cada um. Para a questão aqui levantada, merecem maior atenção as definições de poder e violência. Sendo assim,

Poder corresponde à capacidade humana não somente de agir mas de agir de comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está “no poder”, queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar em nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo*, sem o povo ou um grupo não há poder), desaparecer, “seu poder” some também. (ARENDR, 2015b, p. 122).

A violência, como especula Arendt, (2015b, p. 124) estaria mais próxima da ideia de fortaleza, visto que se refere a algo no singular, um objeto ou uma pessoa. E possui um caráter

instrumental. Não existe por si mesma e, sim, depende e se orienta para o fim que lhe foi definido. A violência, por si mesma, não seria capaz de construir poder. Na verdade, ela é proporcionalmente oposta a ele. Quanto mais poder, menos violência; quanto mais violência, menos poder, que passa a ser corroído por ela.

Arendt assevera (2015b) que para a violência se concretizar é necessário que exista o poder. Para ela, não basta afirmar que os dois são diferentes, acredita que os dois são opostos, sendo que a violência destrói o poder ou o serve. Em uma situação de enfraquecimento do poder, pode acontecer de as ordens não serem obedecidas e as opiniões daqueles que mandam não serem compartilhadas pelos demais, tais fatos a violência não consegue impedir que isso ocorra.

Ao comentar o sucesso de algumas revoluções, ao menos como levantes que conseguem atingir ou até mesmo tirar um governo, Arendt (2015b, p. 126-127) afirma que o colapso do poder só ocorre devido à desintegração de uma esfera pública capaz de ordenar as leis, instituições e dirigentes não mais havendo opiniões partilhadas e respeitadas no que diz respeito à estrutura organizacional de um Estado. Resta a habilidade humana de agir em concerto, debilitada, pois o corpo política já não mantém o mínimo de unidade.

Apesar da ênfase arendtiana na distinção conceitual entre poder e violência, ela reconhece que, no trato político do dia a dia, é comum a associação entre poder e violência, dado que não invalida sua compreensão e distinção desses dois fenômenos. Como lembra Duarte (2000, p. 245), “[...] trata-se aqui de uma relação: as formas ‘puras’ da violência e do poder não são conceitos que se enrijecem em si mesmos, mas são a condição para que se possa perceber qual é a relação que se estabelece entre ambos os fenômenos no cotidiano das sociedades políticas”. A reflexão arendtiana pauta-se, principalmente, na distinção teórica entre poder e violência, que, sob sua ótica, vistos separadamente, podem ser mais bem compreendidos, principalmente no que diz respeito à sua relação.

A autora (ARENDR, 2015b, p. 125) chega a afirmar que nada é mais comum do que a associação entre violência e poder, sendo raro encontrá-los cada um em sua forma pura e extrema. Sob essa formulação, poder e violência não podem ser compreendidos ou tratados pelo que eles não são ou não representam. A conceitualização proposta não visa a engessar as experiências do cotidiano político, tenta apenas demonstrar que relacionar sempre poder e violência, como se fossem dois conceitos imbricados, é um equívoco. A fundação de novos corpos políticos não depende da violência, e sim do poder; portanto, da ação em conjunto. O poder “[...] é o momento que traz as leis à existência, leis que retiram dessa ocorrência

primitiva o consentimento que sustentará a manutenção futura de instituições” (PERISSINOTO, 2004, p. 117).

O poder para Arendt é inerente a comunidades políticas de fato, espaços nos quais a ação encontra espaço para ser realizada. Foi feito até aqui o caminho conceitual no qual Hannah Arendt problematiza e constrói sua noção a respeito da ação política. Uma ação atrelada ao discurso, sendo comunicativa e agonística ao mesmo tempo. Explica-se melhor: comunicativa, por se tratar de uma realização sempre conjunta, dependendo sempre da argumentação racional, constituindo assim um espaço público, propício para a comunicação⁵⁶. Agonística, por revelar o *quem* singular daquele que age, possuindo a capacidade de trazer a novidade ao mundo⁵⁷.

Uma ação radicada ontologicamente na pluralidade, que se dá sempre relacionada com o mundo comum, compartilhado com os outros. Com isso Arendt procura se desvencilhar de uma compreensão política atrelada à noção do político especialista, que seria um “técnico” capaz de fabricar um mundo pensado de antemão, com uma sociedade estagnada, impossibilitada de realizar soluções originais para seus desafios. Sendo *archein* e *prattein*, ao mesmo tempo, início e desenvolvimento, a ação possibilita a criação de comunidades políticas, ancoradas em um poder plural, constituído a partir da ação livre e conjunta.

⁵⁶ Conforme se tratou no tópico 2.3 deste capítulo.

⁵⁷ Conforme se tratou no tópico 2.2 deste capítulo e que será problematizada no tópico seguinte.

2.7 POSSIBILIDADES INTERPRETATIVAS DO CONCEITO DE AÇÃO

Uma maneira de interpretar a categoria da ação política em Hannah Arendt, dentro do contexto aqui abordado, consiste em considerá-la como performance agonística⁵⁸. Já se demonstrou como Arendt encara a revelação do *quem* na ação, e, em decorrência disso, a importância da narrativa, além do sentido de liberdade para a autora. Tais reflexões ajudam a entender a ação como um ato, ou conjunto de atos, dignos de serem lembrados, e importantes por si só, por isto, agonísticos.

Conforme se tratou no tópico 2.2 deste capítulo, Arendt, inspirada na antiguidade grega, leva em consideração o princípio da glória e da própria imortalidade, no sentido de atos imortais que ficam para a posteridade, como elementos que demonstram a dignidade da ação por ela mesma. Realizações individuais dentro de uma esfera pública, capaz de criar o mundo comum, de realizar a política. Cada pessoa, ao agir livremente, estaria realizando sua condição humana de agir e discursar, exercendo uma espécie de heroísmo político, ou performance virtuosa. Essa seria a dimensão agonística da ação. Na sequência, apresenta-se a elaboração teórica dessa compreensão da ação política.

Arendt especula que a ação política consiste, principalmente, em uma performance. Utiliza como metáfora a comparação da política como arte, mais especificamente com as artes de realização.

Os artistas executantes – dançarinos, atores, músicos e o que o valha – precisam de uma audiência para mostrarem seu virtuosismo, do mesmo modo como os homens que agem necessitam da presença de outros ante os quais possam aparecer; ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua “obra”, e ambos dependem de outros para o desempenho em si (ARENDR, 2003b, p. 200-201).

Para que uma ação seja de fato política, dentro do cabedal teórico arendtiano, ela necessariamente deve ocorrer na presença de outros. Ações isoladas, como a de governantes tidos como “homens fortes”, em um sistema ditatorial, por exemplo, não poderiam ser consideradas políticas; por não serem plurais, e por não permitirem a manifestação do *quem*, como um ato livre, que depende da presença de outros. Arendt (2003b, p. 200-201) encara a *polis* grega com um caráter próximo a uma “forma de governo”, na qual proporcionou aos

⁵⁸ Algumas das considerações aqui apresentadas têm por base as reflexões de DUARTE, 2000, p. 218-238.

envolvidos um espaço próprio para o agir: “uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer”.

Em uma tentativa de síntese dessa questão, afirma-se que a política, para a pensadora alemã, depende daquilo que o agente realiza, de seu desempenho na qual sua performance possa ser percebida pelos demais agentes, que são também expectadores, tal qual nas artes de realização. Dessa forma, a ação encontraria um “fim em si mesma” e não em um fim que lhe é exterior.

De acordo com Duarte (2000, p. 221), “Para Arendt, a questão sobre o fim da ação política é redundante, pois se a política possui um fim este só pode ser a manifestação da liberdade no espaço público por meio da ação humana”. Quando se trata da liberdade em Hannah Arendt, há de se levar em consideração que é uma liberdade política, distanciando-se da reflexão acerca da liberdade ligada à vontade ou ao livre arbítrio, como se demonstrou no tópico 2.3 desta dissertação. Sendo a política o espaço próprio da manifestação da condição humana da ação, o agir dentro da esfera pública tem como finalidade ser uma manifestação da liberdade humana e conseqüentemente uma realização da condição humana da ação. Arendt assevera que isso basta para a ação, não carecendo de uma fundamentação religiosa, metafísica ou ideológica.

A ação política com um fim em si mesma abre uma possibilidade de interpretação que equivale a considerá-la pertencente a um domínio meramente estético. Tal qual uma disputa entre agentes que se esforçariam no sentido de obter uma performance de destaque perante os demais, deixando de lado uma objetividade pautada, por exemplo, em critérios morais e teleológicos. Sua própria analogia da ação livre com as obras de arte performáticas, a princípio, parece corroborar com essa hipótese, contribuindo na direção de se imaginar uma ação como uma espécie de “teatro”, ou algo como uma “arena” com pessoas buscando o destaque e a glória individuais.

Em uma tentativa de se contrapor a esse modo de interpretação, acredita-se que não se pode deixar de considerar aquilo que Arendt trata como princípios da ação. Estes não se tratam de algo derivado da subjetividade do indivíduo e não se confundem com metas particulares. Os princípios, de acordo com a autora, inspiram a ação e manifestam-se no desenrolar dos atos. Na arguição de Arendt (ARENDR, 1998b, p. 128):

Se se quiser entender esse princípio em termos psicológicos, pode-se então dizer que é a *convicção básica que um grupo de homens compartilha entre si*, e essas convicções básicas que desempenharam um papel no andamento do agir político nos foram transmitidas em grande número, embora Montesquieu só conheça três delas – a honra das monarquias, a virtude nas repúblicas e o

medo nas tiranias. Pode-se incluir, sem dificuldade, a glória nesses princípios, tal como a conhecemos no mundo homérico, ou a liberdade, tal como a encontramos em Atenas do tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano. (grifo nosso)

Os princípios colocam em andamento o agir político, sendo responsáveis por agregar os seres humanos em torno da ação. Cada tempo da História e cada forma de Estado orientam-se por princípios diferentes. O agir político deve-se derivar do convívio humano, que oferta inúmeras possibilidades de interposição na realidade, porém, tendo como pano de fundo estes princípios inspiradores.

O princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador; [...] o princípio que o inspirou nada perde em vigor e em validade através da execução. Distintamente de sua meta, o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez, sendo inexaurível, e, diferentemente de seu motivo, a validade de um princípio é universal, não se ligando a nenhuma pessoa ou grupo em especial (ARENDDT, 2003b, p. 199).

Arendt propõe um deslocamento da análise dos fins e motivos da ação, para uma reflexão sobre aquilo que inspira a ação. Os princípios, dos quais trata a autora, não estariam vinculados a grupo em particular e seriam constantemente renovados à medida que fossem sendo realizados. Os expectadores do agir coletivo acabam por inferir sobre o sentido do ato, à medida que o pautam pelos princípios que os sugestionam. Não são as motivações internas do agente que consistem na preocupação primordial da ação arendtiana, mas sim aquilo de concreto que aparece no espaço público, por meio da ação e do discurso. Em outras palavras: a vontade de indivíduos isolados não corresponde à fundamentação da liberdade, mas sim à capacidade subjetiva de iniciar algo novo.

Aparência e pluralidade acabam por ser o centro da ação política em Arendt, e, através delas, os princípios são manifestados. Nas palavras da autora: “A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não em sua motivação ou em seu resultado” (ARENDDT, 2015a, p. 255). No entender de Arendt, o sentido de cada ato encontra-se na realização do ato, no desempenho do agente, ou seja, depende de aparecer no espaço público, perante os demais.

Em conformidade com Duarte (2000, p. 231-233), propõe-se a hipótese de que Hannah Arendt, em *A condição Humana*, não enxergava oposição entre uma ação agonística e os modos participativos e deliberativos de envolvimento político. Mesmo enfatizando ora um, ora outro modo de ação, a filósofa não chega colocá-los em contradição ou em oposição. O próprio resgate fenomenológico da ação para os gregos e os romanos direciona para esta

interpretação. Cabe reiterar que, na perspectiva arendtiana, estes dois povos não viam discrepância entre dar início a uma realização (*archein/agere*), agir de modo performático e levar a cabo o empreendimento (*prattein/gerere*), realizar conjuntamente a ação. Sob a ótica arendtiana, existiu, na antiguidade grega e romana, uma interdependência original da ação.

Contudo, a força do iniciador e líder mostra-se *apenas* em sua iniciativa e nos riscos que assume [...].

Como toda a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros.

[...] a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras. (ARENDDT, 2015a, p. 235-236-grifo nosso).

Existe a necessidade do líder para iniciar a ação, com destaque para sua iniciativa; no entanto, tal gesto permite que ele seja ajudado em seu empreendimento e que os demais ajam durante o desenrolar da ação. Cada novidade trazida ao espaço público faz com que se estabeleçam novas relações, além de ocasionar novas ações enquanto reações à iniciativa. Ou seja, uma ação que busca apresentar de modo complementar um caráter agonístico e comunicativo ao mesmo tempo. Para Duarte (2000, p. 234) “Tanto o momento heróico, rebelde e singular da ação quanto o seu momento deliberativo, coletivo e consensual estão intimamente relacionados e não há ação possível sem a sua conjunção”.

Dentro desse contexto, existe a exigência de alguém que se destaque tomando a iniciativa de agir, que seria o “líder”. Mas este não seria um “líder” ou “herói” isolado, qualquer ação reflete-se naquilo que Arendt nomina de “teia das relações humanas”. A iniciativa do “líder” depende completamente da validação, comprometimento, enfim, da participação dos demais.

Feitas as considerações a respeito da ação política arendtiana, dentro da obra *A Condição Humana*, intenta-se agora relacioná-los a duas questões principais: primeiramente, à análise arendtiana a respeito da modernidade, tendo a categoria da ação como resposta para aquilo que ela identifica como o caso da política. Em um segundo momento, é tratada sua categorização a respeito dos conselhos, tidos nesta dissertação como possibilidade de entendimento da categoria de ação política apresentada por Arendt.

3 A CRISE DA MODERNIDADE E O RESGATE DO “TESOURO PERDIDO”

Depois de apresentar os conceitos básicos do entendimento de Hannah Arendt sobre a *vita activa* e dar ênfase à categoria da ação, analisam-se, neste capítulo, seu entendimento acerca da modernidade, bem como as suas proposições sobre as mudanças ocorridas dentro da *vita activa*. No entender de Arendt, a *vita contemplativa*, a partir do desaparecimento da *polis*, foi ganhando espaço em detrimento da *vita activa*, que passou a designar qualquer engajamento ativo nas coisas do mundo. Porém, dentro da própria *vita activa*, ocorre uma inversão das atividades. Primeiramente, a obra (fabricação), ganha o lugar da ação. Posteriormente, com o advento da modernidade, a fabricação é substituída pelo trabalho e pela lógica de consumo desenfreado do *animal laborans*. Investiga-se também a reflexão arendtiana sobre o sistema de conselhos, apontados como uma possibilidade de ação política genuína.

3.1 O MUNDO MODERNO E A ALIENAÇÃO

A Era Moderna e o mundo moderno

Levando-se em conta uma análise puramente historiográfica, não existe um consenso sobre a delimitação precisa do que vem a ser a modernidade. A forma mais usual de compreensão indica a Era Moderna tendo início entre os séculos XV e XVI, com o Renascimento. Outro modo de entendimento seria considerar o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, todos do século XVIII, como o limiar da modernidade. Arendt entende, cronologicamente falando, que existe uma

[...] divisão entre a época moderna – que surge com as Ciências Naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações, gerais após a Revolução Industrial do século XIX e o mundo do século XX, que veio à existência através da cadeia de catástrofes deflagrada pela Primeira Guerra Mundial (ARENDR, 2003b, p. 54).

A era moderna, para a autora (2015a, p. 7), refere-se aos avanços científicos iniciados no século XVII e termina no início do século XX. Politicamente falando, o mundo moderno seria aquele que nasceu com as explosões atômicas no fim da Segunda Guerra Mundial. A

classificação apresentada da Era Moderna⁵⁹ e do Mundo Moderno é bastante singular, carecendo assim de uma maior problematização. Para a autora, a Era Moderna tem início com os eventos de meados do século XVII, referindo-se, principalmente, às novas descobertas científicas daquele momento. Por isso mesmo, a autora elege Galileu Galilei (1564-1642) como aquele que teria marcado esse período. A partir de seus estudos sobre os movimentos da Terra e suas conseqüentes descobertas, esse autor teria sido mais proficiente do que o próprio Descartes para moldar o espírito da Era Moderna. Sendo assim, para Arendt, teria sido a Ciência e não a filosofia a “criadora” desse período. No que diz respeito ao Mundo Moderno, este teria se iniciado após aquilo que ela considera como a completa ruptura com a tradição, as barbáries promovidas pelos sistemas totalitários no século XX, em especial o Holocausto com as “imagens do inferno na Terra”, metáfora utilizada para designar os campos de concentração.

Arendt percebe que a Ciência, no contexto da Era Moderna, foi a responsável pela mudança de paradigma de todo o conhecimento. Considera, inclusive, que a investigação filosófica foi marcada profundamente pelos avanços que a Ciência trazia, visto que esta, naquele momento, “considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo” (ARENDR, 2015a, p. 307). A lei da queda dos corpos de Galileu demonstrou que a mesma força que rege o movimento dos corpos celestes move os corpos terrestres. Por meio da Ciência, evidenciou-se que a experiência dos sentidos poderia ser falha, tendo, naquele momento, como o maior exemplo, a constatação de que a Terra gira em torno do Sol, ao contrário do que se acreditou por muitos séculos. Como isso, especula Arendt, a dicotomia entre céu e Terra perdeu força, sendo que uma unificação de todo o universo, no que diz respeito ao seu funcionamento, passou a servir como parâmetro. Hannah Arendt (ARENDR, 2015a, p. 325) parte do pressuposto que, a partir desse momento, todos os eventos começaram a ser encarados a partir de uma lei universalmente válida.

Sobre esse momento da História, afirma a autora: “Só agora afirmamo-nos seres ‘universais’, como criaturas terrestres não por natureza e essência, mas apenas pela condição de estarem vivas [...]” (ARENDR, 2015a, p. 326). Ou seja, para Arendt, a Ciência, a partir de Galileu, criou um novo “ponto arquimediano” para a humanidade. Os seres humanos passaram a ser vistos como universais. Para a investigação científica, e para todo o pensamento, a Terra não seria mais a única fonte de referência para o entendimento humano.

⁵⁹ A partir deste ponto, todas as vezes que for feita referência a Era Moderna ou a Modernidade, está se levando em consideração a proposta de compreensão apresentada por Arendt.

O conhecimento humano passou a ter como referência o universo e não mais as “leis” e parâmetros estritamente terrenos.

Arendt salienta que a filosofia teria sido influenciada por essa nova concepção científica. Descartes teria assimilado tais mudanças, considerando a nova visão de mundo e o novo paradigma do conhecimento. Na perspectiva arendtiana, o filósofo francês teria transferido para a própria estrutura da mente humana o ponto arquimediano do conhecimento. A dúvida cartesiana teria sido resultado de seu assombro perante a nova realidade.

Na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que, em todos os séculos anteriores, era ocupada pelo *thaumazein* grego, a admiração diante de tudo o que é como é. Descartes foi o primeiro a conceituar esse duvidar moderno, que depois dele passou a ser o motor autoevidente e inaudível que moveu todo o pensamento, o eixo invisível em torno do qual todo o pensamento tem girado (ARENDDT, 2015a, p. 339).

No sentido apresentado, entende-se a dúvida cartesiana como consequência da constatação de que a verdade sensorial e a verdade racional, tidas por vezes como opostas, agora perdem força, já que ambas se mostram falhas e não necessariamente se apresentam como de fato são. As aparências precisariam ser eliminadas para que se chegasse a um conhecimento mais seguro. Por conta disso, para a autora, a dúvida ocupa, na modernidade, um lugar central e toma o lugar do *thaumazein* grego. A separação entre Ser e Aparência, além de ter marcado a Ciência Moderna, ocasionou a universalidade da dúvida, já que Descartes teria intuído que nada, nem mesmo o pensamento, a ela escapa.

Para Correia (2014, p. 47), de acordo com a interpretação arendtiana, ao conceber como única certeza confiável a própria existência da dúvida na consciência, Descartes teria aberto o caminho para o estabelecimento de uma relação intrínseca entre certeza e introspecção. Na Era Moderna, há um “jogo da mente consigo mesma, jogo esse que ocorre quando a mente se fecha contra toda realidade e ‘sente’ somente a si própria” (ARENDDT, 2015a, p. 352). De todo esse processo, tem-se que a confiança do ser humano passa a se fixar em processos que “caberiam” em sua própria mente, processos estes que ele poderia desencadear e controlar. Em outras palavras, o que ocorreu, na ótica da autora, foi a transferência da experiência humana calcada no mundo, para a interioridade da mente humana. Todo este caminho percorrido pela Ciência e filosofia modernas teria desencadeado a alienação do ser humano em relação ao mundo, observação que é melhor esclarecida adiante. A autora ainda destaca três eventos que teriam marcado, significativamente, a Era Moderna, imprimindo-lhe identidade e contribuindo para a alienação do ser humano frente ao

mundo. São eles: a tomada de posse e a exploração do continente Americano, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio.

Em relação à “descoberta” da América, com a chegada do europeu ao Novo Mundo, houve um favorecimento da ampliação do espaço e de uma noção de encurtamento das distâncias. De acordo com Arendt (2015a, p. 309-310), ocorreu um “apequenamento do globo”, pois houve, naquele momento, uma real dimensão do espaço disponível sobre a Terra. Todas aquelas possibilidades de investigação daquilo que seria efetivamente o espaço terrestre, que permaneciam abertas desde a antiguidade, ganharam contornos definitivos, cabendo toda a Terra em um globo ao alcance das mãos. A própria noção de distância foi modificada ante aos avanços das posteriores tecnologias de transporte que encurtaram as distâncias, ou, em outras palavras, “aboliram a distância”.

Diante dessa questão, o que se quer destacar consiste no processo de alienação do ser humano frente ao ambiente terrestre, que teria sido desencadeado, na perspectiva arendtiana, pelo encolhimento do espaço e pela abolição da distância. Isso ganha maior ênfase quando, mais tarde, o ser humano consegue voar sobre a Terra, deixando, literalmente, sua superfície. Sob esse prisma de interpretação, o ser humano, ao mudar sua relação com a Terra, vai distanciando-se cada vez dela no sentido de se alienar perante o mundo.

Sobre a Reforma Protestante, a análise da autora aponta para o impulso que foi dado à interiorização, com um crescente sentimento de desterritorialização do ser humano:

A moderna perda de fé não é de origem religiosa [...] e seu alcance não se limita de modo algum à esfera religiosa. Além do mais, mesmo se admitirmos que a era moderna iniciou com um súbito e inexplicável eclipse da transcendência, da crença em um além, disso não se segue absolutamente que essa perda tenha lançado o homem de volta ao mundo. Ao contrário, a evidência histórica mostra que os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos (ARENDR, 2015a, p. 314).

Para a autora, a perda da fé não estaria ligada apenas ao campo religioso: os avanços científicos teriam sido ainda mais decisivos para que isso ocorresse. Sob sua perspectiva, o ser humano, perdendo a crença num além, não se volta para o mundo. O que ocorre é que a preocupação consigo mesmo passa a centralizar sua atenção. Daí que a filosofia Moderna, especialmente com Descartes, acabou por se concentrar na investigação acerca do si mesmo, contribuindo para uma redução das experiências e ao exclusivismo da experiência do ser humano consigo mesmo. É neste sentido que Arendt (2015a, p. 311 e p. 314) interpreta Max Weber e sua análise da relação da ética protestante com o capitalismo, como aquele que atentou para o fato de que para a percepção humana era possível desenvolver uma atividade

mundana sem, necessariamente, possuir cuidado para com o mundo. Seria o “ascetismo intramundano”, de acordo com o sociólogo alemão⁶⁰. A Era moderna seria, então, o momento da alienação do ser humano em relação ao mundo. No caso específico da Reforma, seria uma alienação intramundana.

Juntamente com a Reforma, ocorre a desapropriação de terras pertencentes à Igreja. Com isso, diversos camponeses foram expropriados das terras onde moravam e produziam garantindo o sustento de suas famílias. Nesse ponto, residiria também o processo de alienação, pois, uma vez expropriados de sua terra, viram-se sem o seu lugar no mundo, não mais pertencentes ao mundo, restando-lhes apenas, como modo de sobrevivência, vender sua força de trabalho: primeiramente, aos novos proprietários da terra e, depois, nas indústrias nascentes com a Revolução Industrial.

Tal processo, para Arendt, levou à liberação do trabalho e à acumulação de riquezas.

O que foi liberado nos estágios iniciais da primeira classe trabalhadora livre da história foi à força [*Kräfte*] inerente à “força de trabalho” [labor power/*Arbeitskraft*], isto é, à mera abundância natural do processo biológico que, como todas às forças naturais - da procriação tanto quanto da atividade do trabalho -, garante um generoso excedente muito além do necessário à reprodução de jovens para contrabalançar os velhos (ARENDDT, 2015a, p. 316).

O que distingue esses desdobramentos do início da era moderna de ocorrências similares do passado é que a expropriação e o acúmulo de riqueza não resultaram simplesmente em novas propriedades nem levaram a uma nova redistribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar novas expropriações, maior produtividade e mais apropriação (ARENDDT, 2015a, p. 316).

Hannah Arendt aduz que esse novo modelo de acumulação de riqueza, muito parecido com o processo vital, interferiria diretamente na durabilidade do mundo, pois provocaria a

⁶⁰ Para Weber: “[...] o ascetismo quanto mais intensamente dominasse o indivíduo, tanto mais o afastava da vida cotidiana, pois a vida mais santa consistia justamente na superação de toda moralidade laica. [...] para o nosso propósito, o ponto principal foi, para recapitular, o conceito do estado de graça religioso, comum a todas as denominações, como um estado que demarca seu portador fora da degradação da carne, fora do mundo. Por outro lado, posto que os meios pelos quais era obtido diferiam nas várias doutrinas, não poderia ser garantido por qualquer sacramento mágico, nem pelo alívio da confissão nem pelas boas obras individuais. Só era possível pela prova em um tipo específico de conduta, inequivocamente diferente do modo de vida do homem natural. Seguiu-se disso um incentivo para que o indivíduo supervisionasse metodicamente seu estado de graça em sua própria conduta, e nela introduzisse o ascetismo. Porém, como vimos, tal conduta ascética levou a um planejamento racional da vida do indivíduo como um todo, de acordo com a vontade de Deus. E esse ascetismo não era mais uma *opus supererogationis*, mas algo que podia ser requerido por qualquer um que quisesse ter certeza da salvação. A vida religiosa dos santos, divergindo da vida natural, não era vivida retirada do mundo, em comunidades monásticas – e este é o ponto mais importante – mas em meio ao mundo e suas instituições. Esta racionalização da conduta dentro do mundo mas em consideração do mundo do além, foi a consequência do conceito de vocação do protestantismo ascético”. (WEBER, 1992. p. 267).

alienação, sacrificando a mundanidade, visto que expropriou as pessoas de suas terras, portanto, seu lugar de pertencimento ao mundo, deixando tais pessoas à mercê do único bem que lhes restava: sua força de trabalho. Tal expropriação, em conformidade com Arendt, não conduziu a uma distribuição da riqueza ou ao surgimento de novas propriedades. Acabou por abandonar o antigo camponês a uma lógica retroalimentada pela própria expropriação: quando a produtividade aumenta, mas a força de trabalho é explorada, distanciando o trabalhador de um sentimento de pertença ao mundo.

Por fim, a invenção do telescópio permitiu novas descobertas para além dos limites da Terra. Esse instrumento, difundido por Galileu no início de século XVII, permitiu que ele demonstrasse empiricamente a teoria de que a Terra girava em torno do Sol, e não o contrário, como se imaginava até então. Sua utilização viria a modificar completamente as concepções acerca do Universo, da Terra e da própria vida humana. Ocorreria, com tais investigações, o que Arendt denomina de novo ponto arquimediano. Os instrumentos científicos passaram a possibilitar um ponto de compreensão para além da Terra, ou, inclusive, para além do Sol, ou do próprio Universo. Isso, em sua perspectiva, inauguraria um novo olhar do ser humano frente aos fenômenos naturais.

Todos esses eventos marcariam o início de um processo de alienação, quando o ser humano passa a não se sentir confortável no mundo. Alienação esta que pode também ser entendida como um afastamento ou estranhamento com relação à realidade, ocasionando um não reconhecimento do ser humano para com o mundo à sua volta. O abandono da Terra em direção ao universo e também o abandono do mundo em direção a si mesmo seriam as duas acepções para o processo de alienação, segundo a autora. Como salienta Assy (2004, p.32), alienar-se, em termos arendtianos, equivale a uma supervalorização das experiências interiores em detrimento àquilo que diz respeito a todos em sociedade: seja do ponto de vista objetivo, do mundo construído pela fabricação, seja do espaço intersubjetivo da ação, do mundo comum, na forma de “imaginário da coisa pública”. Este seria o estranhamento com relação ao mundo: o desencantamento com os espaços que dizem respeito ao ser humano apenas em sociedade. Em síntese, o que se apresenta é o processo de alienação do mundo como marca da Era Moderna.

3.1.1 A Esfera do Social

A alienação frente ao mundo proposta por Hannah Arendt, além do estranhamento frente ao mundo e a perda do senso comum, aponta para uma submersão dos espaços público e privado, naquilo que ela denomina como esfera social. Esse teria sido um acontecimento próprio da Era Moderna, e também teria contribuído na diminuição do interesse pelo mundo comum. Tratava-se de uma nova esfera, que não era nem privada, nem pública. Arendt usa a antiguidade grega como parâmetro para delimitar a definição acerca daquilo que é privado e público. Ela (ARENDR, 2015a, p. 34) entende que o nascente modelo do Estado-nação exprime o formato político da esfera social.

O surgimento do Estado-Nação [...] baseou a política no modelo de uma família que é cuidada pela contadoria administrativa do Estado, em vez de reconhecer a política como uma esfera de liberdade e de diferenciação, onde os problemas de interesse público são discutidos. A sociedade, misto estranho de características tanto privadas quanto públicas, é guiada pela conformidade, em vez de pela distinção de atores políticos (FRY, 2010, p. 80).

Neste sentido adotado, o conceito de nação passa a ser entendido como um conjunto de pessoas e comunidades políticas unificadas com o aspecto de uma ampla família. A sociedade seria como um conjunto de famílias que, com os mesmos interesses e motivações, comporiam a nação. Sendo assim, os assuntos diários passariam a ter uma “gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”.

Voltando para a definição da esfera do social entendida como um resultado da simbiose entre as esferas pública e privada, Aguiar afirma que:

A esfera social é o resultado de um certo hibridismo entre as esferas privada e pública e se põe na perspectiva que, segundo Arendt, constituiu uma característica específica da modernidade que foi a resolução e o empenho dos homens em se desfazerem de uma vez do constrangimento que a dimensão da reprodução biológica impõe a todos (AGUIAR, 2004, p. 10).

[...] o social em Arendt, [...], trata-se da esfera das atividades humanas que mais aproxima o homem da sua dimensão natural (animal), justamente porque está empenhada na manutenção da vida entendida biologicamente e, por isso, não deixa os vestígios que caracterizam a esfera da cultura e do artifício humano (AGUIAR, 2004, p. 11).

Dessa forma, a esfera do social teria privilegiado as atividades próprias do domínio privado, aquelas mais elementares para a sobrevivência. Ou seja, aquilo que era típico da esfera privada do lar agora ganharia visibilidade pública. Conseqüentemente, a atividade política passaria a ser apenas uma função da sociedade. Para a autora (2015a, p. 41), o

desaparecimento de uma divisão entre aquilo que é público e privado consistiria em um fenômeno moderno, quando ocorre “a ascendência da sociedade, isto é, do ‘lar’ (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação ‘coletiva’” (Arendt, 2015a, p. 40). Ou seja, assuntos domésticos, por definição, passariam a ocupar a esfera pública, sendo que esta última se torna uma administração pública do processo vital.

Essa simbiose entre público e privado, por meio da emergência dos interesses privados na esfera pública, teria contribuído para que a sociedade perdesse a noção daqueles assuntos e atividades que correspondem a um mundo comum. Nesse ponto, a ascensão da sociedade abriu espaço para a supressão da pluralidade, visto que o trabalho (entendido como satisfação das necessidades vitais) passa a imperar sobre o espaço público, conforme será desenvolvido no tópico seguinte.

De acordo com esse viés de compreensão, no interior da esfera social, a ação daria lugar ao comportamento, com a sociedade agindo de acordo com um único interesse (ARENDR, 2015a, p. 48). Nessas circunstâncias, o fenômeno do conformismo ganharia mais espaço. O comportamento se distingue da ação no sentido em que a sociedade aguardaria de seus membros uma espécie de padrão comportamental; sendo assim, ele enseja a previsibilidade e até mesmo a manipulação, delineamentos não considerados dentro do conceito de ação arendtiano.

Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normatizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária (ARENDR, 2015a, p. 50).

Com o social dando ênfase ao comportamento, ou seja, a uma ação premeditada dentro de padrões pré-estabelecidos, a individualidade também perde seu espaço. A revelação do agente, dentro do espaço público, tão cara à reflexão arendtiana, não teria espaço algum dentro de uma ação transmutada em comportamento. Sendo assim, o que uniria as pessoas seria o fato de que todas estariam sujeitas às mesmas necessidades, ficando a ação sob o domínio desta última.

Dentro desse modelo de ação, juntamente com o advento do social, a Economia para Arendt (2015a, p. 51-53) teria ganhado *status* de ciência e um espaço de destaque na reflexão sobre os assuntos públicos. Juntamente com a estatística, tornou-se a principal ciência social. Com isso, a lei dos “grandes números” passava agora a vigorar em todos os aspectos da vida,

com os ideais estatísticos transmutando-se em ideais políticos. A sociedade, consumida no processo vital de sua rotina e satisfação das necessidades, não toleraria a fuga dos padrões e, a cada dia, as realizações humanas se tornariam mais adequadas a um único comportamento geral. A concepção científica da existência prevaleceria e o ser humano a aceitaria pacificamente.

A “harmonia de todos os interesses”, que parece alavancar as concepções econômicas tanto liberais como as de Marx⁶¹, para Arendt, seria algo inatingível. Porém, é isso que a esfera do social, por meio das ciências econômicas, espera dos seres humanos e de suas atividades, segundo a autora.

Em síntese, pode-se afirmar que, dentro dessa forma de compreensão, com a ascensão do social, as comunidades modernas acabaram por se tornar uma sociedade de operários, quando cada pessoa é tida apenas como mero membro da espécie humana, sendo o trabalho a preocupação básica de todos. Com isso, os seres humanos seriam reduzidos a tarefas de provisão do ciclo vital. Nesse ponto, ganharia força a padronização das atividades e do comportamento humano, já que grande parte das pessoas, imersa na rotina diária da busca pela sobrevivência, acabou por aceitar que uma forma científica – a Economia e a estatística – lhes ditasse o rumo da vida e os padrões a serem seguidos.

⁶¹ Trata-se aqui de um ponto que merece um melhor esclarecimento. Por isso, vale conferir as próprias palavras de Arendt para tratar da questão: “O comportamento uniforme que se presta à determinação estatística e, portanto, à predição cientificamente correta dificilmente pode ser explicado pela hipótese liberal de uma natural ‘harmonia de interesses’, que é a base da economia ‘clássica’. Não Karl Marx, mas os próprios economistas liberais tiveram de introduzir a ‘ficção comunista’, isto é, supor a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com ‘uma mão invisível’ guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes” (ARENDR, 2015a, p. 53). Depois de criticar a visão liberal da harmonia de interesses, a autora afirma que o próprio Marx teria acreditado que isso seria possível: “Esteve certo ao concluir que a ‘socialização do homem’ produziria automaticamente uma harmonia de todos os interesses, e apenas teve mais coragem que os seus mestres liberais quando propôs estabelecer na realidade a ‘ficção comunista’ subjacente a todas as teorias econômicas. O que Marx não compreendeu – e em seu tempo seria impossível compreender – é que os germes da sociedade comunista estavam presentes na realidade de um lar nacional, e o que atravancava o completo desenvolvimento dela não era qualquer interesse de classe como tal, mas somente a já obsoleta estrutura monárquica do Estado-nação” (Arendt, 2015a, p. 53). Arendt está preocupada em mostrar que seria impossível uma concepção na qual colocasse o ser humano dentro de uma unidade com os mesmos interesses, mesmo que estes sejam os interesses finais. Sua noção da pluralidade da ação enxerga isso como uma tentativa de substituir a ação livre pelo comportamento. Este sim com características de unicidade e padronizado.

3.2 A INVERSÃO DAS CATEGORIAS DENTRO DA *VITA ACTIVA* E A VITÓRIA DO *ANIMAL LABORANS*

No que diz respeito ao processo de alienação da Era Moderna, na perspectiva arendtiana, até aqui se desenvolveu a premissa de que ele teria sido iniciado pela chegada dos europeus à América, pela Reforma Protestante e pela invenção do telescópio. E acabou por ganhar força com o advento do social, quando público e privado foram perdendo suas distinções e toda a sociedade passou a ser encarada como um “grande lar nacional”, guiado pelas leis da ciência econômica e da estatística. A tudo isso se acrescenta agora o fato de que, com o avanço da produção industrial, em meados do século XVIII, o trabalho, enquanto fabricação, ganha força, o que acaba por contribuir com processo de alienação.

O aumento desenfreado da produtividade do trabalho, denominado por Arendt de “artificial crescimento do natural”, teria deixado, de acordo com a autora, em segundo plano, tanto o aspecto privado quanto o político da vida e ambos foram incapazes de interferir nesta rápida evolução. A atividade industrial, para atingir seus objetivos de acúmulo de capital, elevou a importância do consumo, garantindo-lhe extrema relevância entre as atividades humanas, passando a ser uma das mais importantes ações dentro da sociedade. Na lógica do aumento da produtividade, a política se restringiria apenas ao governo e um governo preocupado quase exclusivamente com o livre desenvolvimento do progresso no que diz respeito à expansão da atividade industrial e suas consequências imediatas.

Se o fim último de toda a sociedade passa a ser o consumo, o trabalho teria perdido sua capacidade de fornecer ao mundo objetos que o tornasse um abrigo frente às mutações da natureza. A partir dessa concepção arendtiana, o ser humano é encarado como uma mera função para que o progresso possa ser alcançado. Sendo igual a todos, cresce a sua compreensão como ser supérfluo e facilmente substituível. Em resumo, Arendt quer privilegiar a grandeza e as potencialidades humanas, estas duas reduzidas quando a vida possui seu ápice no consumo.

As sociedades marcadas pelo consumo estariam muito próximas da sociedade de massas, que também tem por característica a unicidade, ou seja, o pensamento único, muito distante de uma ação singular e livre, que revela o sujeito. As massas configurariam um todo homogêneo, composto principalmente por pessoas que haviam sido deixadas de lado da vida política tradicional. De modo geral, pode-se afirmar que, dentro do escopo ideário de Arendt, (CORREIA, 2015a, p. 144), tal sociedade seria fruto da esfera social que congrega diferentes grupos sociais em uma única sociedade, com as atividades econômicas adquirindo contornos

de atividades políticas. Neste caso, a política passaria a ser apenas a grande zeladora da sociedade – o lar de todos. Com seu significado reduzido, poderia ser entendida como uma mera atividade de administração, tendo por função principal garantir a provisão das necessidades básicas humanas.

Porém, essa transformação do trabalho e a passagem de uma sociedade de trabalhadores para uma sociedade de consumidores teve, de acordo com Arendt, algumas etapas que precisam de uma melhor investigação para sua devida compreensão. Isso será feito na sequência.

A vitória do homo faber

A mentalidade moderna, ao colocar a Ciência como a principal fonte de investigação e de conhecimento, teria deixado de lado a contemplação, seria a desvalorização da *vita contemplativa*. Nesse sentido, a filosofia moderna, com Descartes, colocou o centro do conhecimento e da certeza no próprio ser humano. A confiança agora estava depositada naquilo que ele podia construir, ou seja, na realização de suas próprias mãos. Arendt (2015a, p. 359-360) afirma que, nesse momento da História, conhecimento e verdade só podem ser atingidos pela “ação” e não mais através da contemplação, conforme havia sido desde os antigos até antes do início da Era moderna. Ação no sentido de confiança nas atividades práticas do ser humano, confiança em suas obras.

Como, para atingir a certeza, desconfiava-se da contemplação, ou da mera observação, agora era necessário, para atingi-la, assegurar-se daquilo que estava sendo investigado, por meio do agir. O pano de fundo dessa nova forma de encarar o conhecimento e a verdade consistia no fato de que a verdade filosófica teria se separado da verdade científica.

Arendt (2015a, p. 364) assevera que a verdade, agora ligada à introspecção, conduz o ser humano a uma retirada para dentro de si mesmo, onde encontra “o constante movimento das percepções sensoriais e a atividade mental, em movimento não menos constante”. Dentro desse entendimento, a filosofia moderna se volta para as discussões acerca da cognição e, conseqüentemente, da psicologia. A filosofia se aproximou da epistemologia e as ciências passaram a estar no centro do pensamento.

Todo esse processo da filosofia moderna, com a inversão das atividades, com a introspecção e com a valorização das atividades práticas, leva a um predomínio do fazer e do fabricar [*making and fabricating*]. Pois, quando se afirma que a atividade mental está a

serviço da ação na Era Moderna, não se está considerando a ação nos moldes da ação livre em conjunto com o discurso, mas a ação enquanto atividade do *homo faber*.

Toda a ciência volta o seu esforço para a produção de novos instrumentos e ferramentas. A produção e o conhecimento estavam atrelados à certeza de que o conhecimento só poderia ser adquirido por meio do pensamento, daquilo que está dentro da mente humana, e não mais por meio da contemplação, por exemplo. A indagação acerca do Ser, própria da contemplação, dá lugar, de acordo com Arendt, ao processo de fabricação:

No lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo. E já que é da natureza do Ser aparecer e assim se desvelar, é da natureza do Processo permanecer invisível, ser algo cuja existência pode apenas ser inferida da presença de certos fenômenos. Esse processo foi originariamente o processo de fabricação, que ‘desaparece no produto’, e baseou-se na experiência do *homo faber*, que sabia que um processo de produção precede necessariamente a existência efetiva de todo objeto (ARENDDT, 2015a, p. 368).

Com isso, a partir desse modo de compreensão, o processo ganha a centralidade de todas as atividades na modernidade. Não mais as coisas eternas são tidas como modelos e guias. O fabricar e o produzir – que são detentores da noção de processo – passam a ser o guia da modernidade. O verdadeiro, então, seria aquilo que pode ser fabricado. Para a autora (2015a, p. 377-378), na modernidade, não havia mais a crença de que se pudesse chegar à verdade pela contemplação. O “como” produzir passou a ser o mais importante. O “como” ganhou destaque em detrimento do “o quê”. Merece destaque também o fato de que essa concepção arendtiana se deslocaria para a política. A filosofia política passaria a se ocupar de tentar produzir, ou seja, calcular com detalhes um modelo político adequado e quais os comportamentos esperados das pessoas que compõem o sistema político projetado. O conceito mecanicista do mundo, aliado à confiança do ser humano, produziria instrumentos para a fabricação do Estado.

Estaria, então, completa a vitória do *homo faber* na modernidade. Com a mentalidade moderna guiada pela ciência, como foco no processo, em detrimento à contemplação e à investigação sobre o Ser. Sem a certeza de que se poderia alcançar a verdade por meio da contemplação, o processo teria atingido a centralidade do conhecimento e do modo de vida político da Era Moderna. Quando Arendt refere-se à vitória do *homo faber*, o faz no sentido de considerar que toda a lógica deste último, em realizar um processo contido *a priori* na mente do ser humano e, portanto, passível de reprodução e de conhecimento do seu começo e fim enquanto objeto produzido, passa a guiar a mentalidade e ação do ser humano na Era

Moderna. Mas, para a autora, o predomínio dessa mentalidade não perdura por muito tempo, sendo substituído pela “racionalidade” do *animal laborans*.

A vitória do animal laborans

O *homo faber* que, de acordo com Arendt, sobrepõe-se a partir da Era Moderna acaba sendo altamente prejudicado pelo desprezo para com a contemplação. Para a autora (2015a, p. 381), sem a contemplação ele teria sofrido variações em relação à sua mentalidade tradicional, ficando privada das medidas permanentes, tão caras à atividade da fabricação. A síntese arendtiana a esse respeito diz que, se, na modernidade, acontece uma alienação em relação ao mundo, a atividade que mais colabora para a construção e estabilidade deste mundo, a fabricação, tenderia naturalmente a sofrer com duros golpes.

Na construção teórica arendtiana, a Revolução Industrial, a centralidade no *homo faber* e o conseqüente aumento da produção gerou uma demanda por um número cada vez maior de consumidores. No Mundo Moderno, especialmente no século XX, em uma sociedade marcada por consumidores ganhando cada vez mais espaço, as atividades de trabalho e obra acabaram por não serem diferenciadas. Sendo que o mundo da durabilidade e da objetividade, produzido pela fabricação, perdeu espaço para o imediatismo do processo vital. A fabricação passa a ser realizada em forma de trabalho. Tudo passa, então, a ser feito para o consumo, e não mais para o uso.

Detalhando melhor essa questão, considera-se que, na perspectiva arendtiana, a virada do domínio do *homo faber* para a vitória do *animal laborans* se deu no instante em que ocorre o advento da esfera social⁶², trazendo à tona as questões da vida privada para o âmbito da esfera pública:

A grande transformação da obra em trabalho dá-se em grande medida devido a que todas as atividades antigamente tidas como servis por possuírem somente relevância para as necessidades vitais privadas ganharam relevância pública com o aparecimento de uma esfera e um ponto de vista sociais (CORREIA, 2014, p. 60).

Com o *animal laborans* no centro da *vita activa*, portanto, no centro das atividades humanas, sua lógica de consumo passa a ser predominante, substituindo o uso (próprio do *homo faber*). Com o advento do social (nos moldes arendtianos), ocasionando a confluência

⁶² Tratada no tópico 3.1.1 desta dissertação.

do privado no público, o metabolismo do ser humano com a natureza, inicialmente restrito à esfera privada, ganha espaço na esfera pública. A alienação do ser humano frente ao mundo, conforme se descreveu acima, teria contribuído para que, de um modo geral, se perdesse o interesse pelo mundo comum. Eis que o processo de alienação encontra uma nova faceta, visto que o trabalho do *animal laborans* não cria um mundo comum. Não é do feitio do trabalho gerar objetividade e durabilidade; ao consumir tudo o que produz, dispõe da vida e não do mundo. E, por conta disso, desgasta-se com a mesma rapidez com que o ciclo vital opera. [...] a vida individual tornara-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar, isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Tudo o que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo (ARENDDT, 2015a, p. 399).

As coisas produzidas pelo trabalho são feitas para serem “imediatamente” desgastadas. Aquilo que é produzido pela fabricação (obra) também será desgastado; porém, foi feito para o uso⁶³, contendo em si certa durabilidade. Nessa sociedade de consumidores, na qual a grande maioria dos produtos foram feitos para serem consumidos de imediato, o ser humano, na perspectiva arendtiana, acaba por ficar privado, ou até mesmo desconhecer atividades superiores, tais como a liberdade enquanto atividade política. Esses seriam os principais traços da vitória do *animal laborans*.

Em resumo, o trabalho consistiria no consumo, que é marcado pela destruição das coisas no instante em que se faz uso delas. O ciclo vital das atividades humanas absorveria as coisas desenvolvidas pelo trabalho, carecendo de durabilidade: “no que diz respeito ao trabalho, o único elemento que goza de relativa durabilidade é a própria atividade” (CORREIA, 2014, p. 54-55). Por outro lado, a fabricação tem a marca do uso (que é diferente do consumo): em vez da destruição, ela opera a partir do desgaste; por conta disso, confere estabilidade à vida, imprimindo-lhe objetividade. Diz respeito ao mundo humanamente produzido.

De acordo com Arendt, o metabolismo da vida e a satisfação de suas necessidades sempre imediatas por fazerem parte do processo vital, passaram a uma espécie de “centralidade” da vida, considerada em seu aspecto privado e público. O consumo passa a estabelecer um modo de se relacionar com o mundo. Consume-se no intento de satisfazer necessidades genuínas ou aquelas criadas pelo *marketing* das empresas.

⁶³ Conforme trabalhado no tópico 1.5 desta dissertação.

Dentro dessa leitura arendtiana, a partir da Era Moderna, com a crescente perda da fé e as novas descobertas científicas, o ser humano perde a certeza de um mundo futuro e também a certeza da realidade do próprio mundo em que vive. “Atirado” para dentro de si mesmo, restava-lhe o “jogo da mente consigo mesma” e os “conteúdos que sobraram foram os apetites e desejos, os anseios sem sentido de seu corpo que ele confundia com a paixão (ARENDR, 2015a, p. 398). Esse na verdade, pode ser entendido como o ápice da consideração arendtiana a respeito da alienação. O ser humano, cada vez mais alheio ao mundo, volta-se para dentro de si mesmo e, distante das relações que lhe põem em presença de um mundo compartilhado, ou sem um “amor pelo mundo”, o que lhe resta são seus processos vitais, ligados a seus apetites e tudo o mais associado diretamente às necessidades de seu corpo.

Por fim, considera-se que o pano de fundo de todo o desenvolvimento do processo de alienação descrito por Arendt é a perda do mundo comum. Desde o início da Era Moderna, até o seu desdobramento no Mundo Moderno, a autora enxerga um crescente estranhamento e deslocamento do mundo. Até o ponto em que o mundo criado vai sendo completamente desgastado à medida que é consumido, não restando assim elementos comuns que unam as pessoas.

O que se discutiu até aqui sobre a modernidade possui um caráter um tanto pessimista. Seriam os aspectos de alienação da Era Moderna, que culminaram com a vitória da sociedade de consumidores do Mundo Moderno. Trata-se de uma leitura da modernidade feita pela autora. *A Condição Humana* termina justamente com Arendt evidenciando a vitória do *animal laborans* e a sociedade de consumidores. Independente do olhar que se pode ter com relação à leitura arendtiana da modernidade, um aspecto que encontra muito eco nos dias atuais consiste em uma sociedade marcada pela lógica do consumo. Essa lógica é imediatista, possui uma ‘racionalidade’ presa ao ciclo vital. E se a manutenção deste ciclo está no centro da atividade humana, o que ocorre é uma sujeição à necessidade. Em se tratando da atividade política, o encolhimento da esfera pública enquanto valor e espaço de participação é visível, considerando as constantes ameaças à democracia em diversos pontos do globo e principalmente diversas situações nas quais a atividade econômica acaba ditando os rumos das decisões políticas.

Todavia, Arendt encontra, nesse mesmo período, o da Era Moderna, fatos que correspondem a uma ação política genuína, apresentando elementos esperançosos frente à alienação e ao consumo. Isso se deu, principalmente, nos momentos revolucionários, quando a emergência do sistema de conselhos resgatou a participação política e o espaço público. Com isso, também procura-se demonstrar como a ação política arendtiana é atemporal. Ela

resgata momentos históricos nos quais ela apareceu com maior força, mas a apresenta como capacidade e condição humana, que, independente das circunstâncias políticas vividas, pode se manifestar.

3.3 O SISTEMA DE CONSELHOS COMO POSSIBILIDADE DE AÇÃO

Ao abortar o sistema de conselhos, faz-se necessário, primeiramente, uma breve consideração sobre a obra *Da revolução* e sua problemática. Além disso, outros temas que perpassam a questão dos conselhos também são levados em consideração, embora de modo bastante sucinto, destacando apenas aquilo que é mais relevante para os objetivos deste estudo.

Sobre a obra Da revolução

Em sua obra *Da revolução*⁶⁴, que data de 1963, Arendt analisa o significado e a herança das duas principais revoluções fundadoras da história política moderna: a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Num primeiro momento, a autora traça elementos comuns das duas revoluções, passando, depois, a esmiuçar as particularidades de cada uma delas. Antes de abordar a problemática dos conselhos, cabe uma sucinta apreciação dessa sua obra, destacando os pontos de maior interesse para esta dissertação, o que será feito a seguir.

Na Revolução Francesa, o devido destaque é para a eclosão da questão social⁶⁵. Sua análise parte do pressuposto de que os franceses, durante a Idade Média, não haviam tido nenhuma experiência política significativa além daquela realizada exclusivamente por aqueles que estavam no comando político. A França pré-revolução estava fundamentada no *Ancien Régime* e, conseqüentemente, em uma organização política hierárquica e excludente, com o poder ancorado na figura do monarca absoluto. Em fins do século XVIII, dada a insatisfação popular com as condições de vida, principalmente materiais, cresce na população sentimentos e atitudes de revolta, que vão desembocar na Revolução propriamente dita.

Todo esse decurso da Revolução foi profundamente marcado pela libertação da necessidade e da pobreza. Buscou-se a liberdade, que se transmutou em libertação das

⁶⁴ Ou de acordo com outras traduções: *Sobre a revolução*; *On Revolution* no original.

⁶⁵ Questão social que foi tratada no tópico 3.1 deste capítulo.

necessidades materiais, as quais Arendt nomeia de questão social. E, em nome da igualdade, teria sido sacrificada também a pluralidade, já que, no desenrolar dos fatos, as divergências e diferenças políticas foram sendo eliminadas e se tentou criar uma unidade de discurso e de práticas, afastando qualquer manifestação de pluralidade política.

Num primeiro olhar para a obra, percebe-se uma inclinação da autora a certa predileção para com a Revolução Americana, negligenciando a francesa. Fato geralmente evidenciado, quando são feitas considerações sobre esta obra, mas que, no entanto, não é totalmente verdadeiro, como se perceberá mais adiante. Nessa relação entre as duas revoluções, há dois pontos principais em que Arendt se apoia para interpretá-las.

Primeiramente, o fato de que, ao eclodir a Revolução Americana, os estadunidenses⁶⁶, de um modo geral, estavam libertos das necessidades materiais. Evidentemente, não tinham vencido completamente a satisfação das necessidades materiais, mas o que Arendt destaca é que, nesse caso, a ênfase da Revolução foi sobre o aspecto político. Um risco enfrentado pela própria autora consiste no fato de que, ao tentar evidenciar as diferenças de cada processo, os fatos sejam apresentados como antagônicos. Arendt, no entanto, quer deixar claras as particularidades principais de cada Revolução: a primeira, marcada preponderantemente pela questão social e a segunda pela questão política. Ou seja, ela apresenta uma distinção, mas não de modo absoluto.

Em segundo lugar, Arendt (1990, p. 213) se entusiasma com as assembleias de participação popular, surgidas em ambas as revoluções. No caso dos Estados Unidos, encontravam-se espalhadas por todo o território, antes da eclosão da Revolução. Tratava-se, em conformidade com Duarte (2000, p. 301-302) dos distritos e municípios agindo cada um como uma espécie de “república elementar”, nas dezenas de “circunscrições” federativas que, mais tarde, viriam a formar os Estados Unidos. Em outras palavras, em cada parcela do território americano, havia locais adequados de debate, de discussão das coisas públicas, portanto, de uma pujante participação popular. Tratava-se de assembleias em nível local. Foram elas a base do princípio federalista estadunidense e é a elas que Arendt se refere quando discorre sobre as “repúblicas elementares” ou “circunscrições federativas”. A autora entende que essas circunscrições foram experiências profícuas de liberdade política, sendo elas um dos pontos fundamentais para as posteriores conquistas da Revolução Americana.

⁶⁶ Hannah Arendt utiliza o termo americano para falar de todos os povos das colônias inglesas que, mais tarde, formariam os Estados Unidos da América. Para a adequação a uma terminologia mais atual, utiliza-se, nesta dissertação, a expressão estadunidenses, para se referir à população dos EUA, antes, durante e depois da Revolução.

No caso francês, tais momentos de participação ocorreram após o início da revolução, quando foram formadas as sociedades populares, um espaço dedicado ao esclarecimento político. Elas serviram como um órgão no qual os interesses públicos poderiam ser expressos e debatidos de modo apartidário. Num primeiro momento, tratava-se de assembleias de eleitores, porém, espontaneamente, foram se transformando em organismos municipais, assim como haviam sido as assembleias nos Estados Unidos antes da revolução. É nesses fenômenos de participação ativa e direta que Arendt se inspira para falar dos conselhos.

No último capítulo da obra, intitulado “A tradição revolucionária e seu tesouro perdido”, a autora trata especificamente das experiências políticas de democracia direta, ocorridas nas duas revoluções e também em outras, como, por exemplo, na Revolução Húngara de 1956, com o formato por vezes de assembleias, sistemas distritais ou repúblicas elementares.

Uma consideração deveras importante, no que diz respeito ao sistema de conselhos, tratado por Arendt em *Da revolução*, consiste em entender que sua reflexão não está preocupada em apresentar uma forma de governo ou um sistema político. Sua principal proposta, aliás, a de quase todos os seus escritos, consiste na atividade de compreensão. O sistema de conselhos apresenta-se como uma das possibilidades de manifestação e de maior concretude da reflexão arendtiana sobre a ação, explicitada no capítulo anterior. Ao que parece, as reconstituições conceituais que Arendt faz das primeiras experiências políticas greco-romanas, em *A Condição Humana* e também em *Entre o Passado e o Futuro*, encontram em *Da Revolução* seu ponto de culminância. A autora parece buscar no estudo dessas revoluções uma razão de ser para suas reflexões anteriores. Entende que seu pensamento político pode ser mais bem compreendido, e até mesmo “testado”, a partir dos fenômenos revolucionários analisados. Nesse sentido,

Arendt não estava interessada na análise das revoluções como eventos históricos, mas em nos oferecer uma reflexão sobre a história fundada em sua ontologia política. Arendt não pretendeu simplesmente recontar a história das revoluções modernas, como faria o historiador tradicional, mas buscou pensar a revolução como o palco onde se travou um confronto decisivo da história secreta da modernidade e do presente, expresso no desejo de liberdade e na ação política conjunta visando fundar um espaço público que pudesse acolhê-lo (DUARTE, 2000, p. 269).

Ou seja, ao se debruçar com as leituras arendtianas sobre as revoluções em questão, depara-se com algumas incongruências no que diz respeito à narrativa histórica desses eventos. Em uma leitura minuciosa, percebem-se alguns “ajustes” históricos feitos pela autora. Segundo Duarte (2000, p. 270) ela não apresenta uma reconstrução fidedigna dos

fatos, narra a história como quem narra um mito. Porém, sua preocupação primordial era com sua ontologia política, através de uma fenomenologia desses eventos. Buscou captar, dentro deles, aquilo que ela nomeia como “tesouro perdido”, a outra história que não foi contada, que não perdurou ao longo da tradição. Essa seria a “história secreta da modernidade”, os pontos negligenciados pela História e que a autora resgata. A partir dessa sua leitura e de suas descobertas, ela enxerga a possibilidade de uma revalorização e redescoberta da política.

3.3.1 A Liberdade Pública e os Conselhos na Tradição Revolucionária

Feitas as considerações sobre *Da Revolução*, no que tange principalmente à questão dos conselhos, convém refletir o porquê de a autora chegar a esta formulação, como um ponto de confluência de seu pensamento político.

Sua atividade de compreensão busca apreender o modo pelo qual, nas Revoluções Modernas, teria sido possível a ampliação dos espaços de liberdade e a recuperação da genuína capacidade de ação política. Os conselhos seriam um caminho possível e também diferente do da democracia representativa, que acabou prevalecendo após os períodos revolucionários e que, no momento em que a autora escreveu e no presente, dá sinais de esgotamento, com suas fragilidades vindas cada vez mais à tona.

Versando sobre os revolucionários franceses e os estadunidenses, Arendt (1990, p. 175) interpreta que os primeiros estavam mais ancorados em conhecimentos livrescos para fundamentarem as suas ações, enquanto, nos dos Estados Unidos, ela enxerga uma perda no interesse por uma teoria política, principalmente após o processo revolucionário estar consolidado. Esse seria, inclusive, um dos motivos pelo qual a Revolução Francesa acabou tornando-se basilar para outras revoluções ao redor do mundo: ela estaria envolta em uma base conceitual robusta e de amplo interesse teórico, enquanto a americana deixou de lado esses interesses no momento pós-revolucionário.

Percebe-se, a partir da formulação sobre a conceitualização das duas revoluções, como Arendt equipara a ação e o discurso. Os dois apresentam-se como indissociáveis, sendo que é o discurso que confere significado à ação⁶⁷.

⁶⁷ Conforme destacado no tópico 2.1 desta dissertação.

O que salva as ações dos homens de sua inerente inutilidade não é outra coisa senão essa discussão incessante que se trava em torno delas, a qual, por sua vez, permanece inútil a não ser que dê origem a certas concepções e a determinados marcos dominantes que favoreçam a futura evocação ou que simplesmente lhes sirvam de referência (ARENDRT, 1990, p. 176, grifo nosso).

A experiência francesa foi amplamente discutida, por exemplo, no que diz respeito ao seu significado e seus rumos. A ação dos franceses ganhou maior sentido à medida que foi sendo discutida. Os conceitos formulados e discutidos, inclusive no momento pós-revolucionário, balizaram outras revoluções que se apropriaram dos conceitos e pensamentos dos teóricos da Revolução Francesa, atualizaram e “testaram” tais conceitos em suas revoluções. Essa é a maneira como a autora entende a ação em consonância com o discurso: as narrativas construídas e as discussões sobre os feitos realizados, que lhes garantem significado, vigor, e que permitem construir uma memória sobre eles.

Com base no argumento acima, cabe a seguinte hipótese: os escritos de *Da Revolução* almejam também lembrar aos estadunidenses que foi uma revolução que deu origem ao seu país. Para a autora (1990, p. 173), os Estados Unidos da América surgiram não como uma “necessidade histórica”, ou até mesmo um desenvolvimento orgânico e paulatino, mas como consequência de uma Revolução que contou com a fundação da liberdade. Esse fato parecia não estar presente na memória dos estadunidenses no momento em que a autora escreveu. E, dentro desse contexto, por fundação da liberdade, pode-se entender a garantia de instituições republicanas, funcionando livremente, sendo essas instituições espaços de liberdade e também o alicerce da República. Isso teria sido um fruto da Revolução.

Voltando ao tema principal, o da construção da reflexão arendtiana sobre os conselhos, considera-se que a autora entende o espírito revolucionário por meio dos conceitos de liberdade⁶⁸ pública e felicidade pública. No caso estadunidense, a liberdade pública foi identificada com a felicidade pública. Arendt entende que

[...] a liberdade pública consistia em haver participação na gestão pública, e que as atividades ligadas a essa gestão não constituíam, de forma alguma, um ônus, mas davam àqueles que as exerciam em público um sentimento de felicidade que não usufruíam em nenhum outro lugar. [...] o povo comparecia às assembleias municipais, como mais tarde os seus representantes haveriam de ir às famosas Convenções, não exclusivamente por se tratar de uma obrigação, e muito menos para servir aos seus próprios interesses, mas, acima de tudo, porque apreciavam as discussões, as deliberações e a tomada de decisões (ARENDRT, 1990, p. 95).

⁶⁸ No Capítulo 2, item 2.4 desta dissertação, foi explicitado o conceito de liberdade para Arendt. Aqui, este mesmo conceito é entendido de modo mais tangível, dentro das reflexões sobre as duas Revoluções em questão.

A liberdade pública passou a ser encarada como felicidade pública, correspondendo ao direito de participar do poder público. A autora credita a essa correlação entre liberdade e felicidade públicas a convicção de que a felicidade nunca seria restrita apenas à esfera particular da vida.

No caso francês, o termo liberdade ganhou ênfase como liberdade pública. Destaque diferente daquele que, a partir de Agostinho, ganhou notoriedade, quando a liberdade era entendida sumariamente como livre vontade e livre pensamento. No contexto da Revolução na França, a liberdade abandona a ideia de livre arbítrio e passa a ser entendida como uma realidade terrena, que poderia ser usufruída no espaço público.

Mais uma vez, a interpretação arendtiana recorre ao esquema de separação da *vita contemplativa* e da *vita activa*. No seu entendimento, os “homens da revolução” na França, para usar um termo seu, por meio do conhecimento livresco da antiguidade greco-romana, descobriram e desejaram uma liberdade que não mais estivesse ligada à contemplação, como havia sido construída a ideia de liberdade ao longo da tradição. Mas, “para eles, a liberdade só podia existir em público; era uma realidade terrena, tangível, algo criado pelos homens para ser desfrutado por eles, e não um dom ou uma capacidade; era o espaço público ou a praça pública que a antiguidade havia conhecido como a área em que a liberdade parece e se torna visível para todos” (ARENDR, 1990, p. 99).

Sobre a liberdade e a felicidade públicas, em resumo, considera-se que os revolucionários dos dois lados do Atlântico tinham em comum o interesse pela liberdade pública. Os estadunidenses a chamavam de felicidade pública e os franceses denominavam liberdade pública aquela que lhes garantiu a libertação do sistema vigente, o despotismo. Em ambos os casos, a liberdade e a própria felicidade, tidas apenas no âmbito privado, são consideradas como insuficientes. A participação das pessoas em questões públicas, ou seja, a participação no poder público, proporcionava aos envolvidos um sentimento de felicidade, não encontrado em nenhum outro lugar. A participação acontecia pelo desejo de ser visto, ouvido e respeitados pelas suas opiniões. O ineditismo foi a marca desse momento para grande parte dos envolvidos. Houve um desejo de participar, uma aspiração pela liberdade pública, que ainda não tinha sido experimentada.

Nos Estados Unidos, antes da revolução propriamente dita, a experiência de liberdade pública, portanto, o espírito revolucionário, foi desenvolvida através dos municípios e suas respectivas câmaras, com a formação de ligas e unidades independentes, que passaram a agir em conjunto. Esses órgãos foram responsáveis por amplas discussões sobre aquilo que viria

ser a República americana. Já no caso francês, a participação direta se deu com as *sociétés populaires*, que contribuíram para o esclarecimento do momento político pelo qual passava o país e, posteriormente, do sentido da Constituição. Sobre essas, a autora afirma: elas também continham os germes, as primeiras frágeis manifestações de um novo tipo de organização política, de um sistema que faria com que as pessoas fossem “participantes do governo”, como queria Jefferson (ARENDDT, 1990, p. 195).

No caso das assembleias americanas, ou das sociedades populares na França, destaca-se que o sistema de conselhos surge à margem das teorias revolucionárias. Ele surge a partir da própria experiência, no desenrolar do processo revolucionário. Não seria, então, fruto de alguma ideologia, ou pré-concebido. Nasceu na espontaneidade do povo, através de ações livres.

Após conceituar liberdade e felicidade públicas e enfatizar o espírito revolucionário, marcado pela participação popular, cabe compreender o modo pelo qual Arendt compreende os conselhos:

Esta nova forma de governo é o sistema de conselhos, que, como sabemos, pereceu em todo lugar e em toda época, destruído diretamente pela burocracia dos estados-nações ou pelas máquinas dos partidos. Se este sistema é uma pura utopia – de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos – eu não posso dizer. Parece-me, no entanto, a única alternativa que já apareceu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes. Organização espontânea de sistemas de conselhos ocorreu em todas as revoluções: na Revolução Francesa, com Jefferson na Revolução Americana, na Comuna de Paris, nas revoluções russas, no despertar das revoluções na Alemanha e Áustria, no fim da Primeira Guerra Mundial e finalmente na Revolução Húngara. E mais, estes sistemas de conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece responder e brotar da própria experiência da ação política (ARENDDT, 2015b, p. 199).

Hannah Arendt entendeu que os “conselhos revolucionários”, surgidos nas revoluções dos séculos XVIII, XIX e XX, em especial, os surgidos nas revoluções americana, francesa e húngara, possuíram elementos que faziam correspondência com as primeiras manifestações políticas da antiguidade grega e romana. Ela “[...] descobriu nexos sintomáticos, jamais detectados pela tradição, entre o desejo de participação política nas modernas revoluções e as manifestações originárias da política na antiguidade” (DUARTE, 2000, p. 264).

Quando Arendt relaciona o desejo de participação encontrado nas revoluções políticas modernas com a participação política na antiguidade em suas primeiras manifestações, ela encontra nessa similitude a chave de entendimento que poderia balizar a ação política, pensada após a ruptura da tradição. Seriam as possibilidades políticas ensejadas para o futuro.

O tesouro perdido das revoluções

Entender os conselhos como o “tesouro perdido” dessas revoluções merece uma maior atenção. Esse tesouro consiste nos momentos de participação ativa na esfera política. A tarefa que a autora se propõe é resgatar essa tradição, considerada por ela como esquecida, pois parte do pressuposto que o espírito, que permeou o espaço de tempo de duração das revoluções, acaba por se perder com o avanço dos anos, após o período revolucionário. Seu trabalho seria, então, de “articular conceitualmente uma outra memória política” (Duarte, 2000, p. 267), apresentar um escopo teórico, fundado na tradição esquecida do pensamento político, especialmente no que tange às revoluções por ela estudadas. Arendt quis ensaiar novas possibilidades de se pensar a política para além dos conceitos tradicionais, principalmente aqueles que estavam no centro da discussão no momento em que ela escreveu, como a tradição liberal e a marxista.

Neste sentido, ela cita, na epígrafe do último capítulo de *Da Revolução*⁶⁹, o poeta francês René Char: “*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament,*” “Nossa herança nos foi legada sem nenhum testamento”. Aqueles que agiram nos “conselhos” das revoluções modernas estavam diante uma situação política nova. Não conheciam aquela experiência através da tradição. Ficaram ao mesmo tempo entusiasmados, com a riqueza que tinham diante de si, e perdidos quanto ao que fazer para conservarem e transmitirem aquilo que estavam vivenciando. Como lembra Duarte (1990, p. 265), faltou uma tradição que referendasse e, assim, favorecesse a perpetuação do “tesouro” das revoluções em questão. Portanto, o sentido dado para as palavras do poeta⁷⁰ dizem respeito à dádiva da participação política e, por outro lado, a impossibilidade ou, no mínimo, a grande dificuldade em transmitir essa experiência como herança para as gerações vindouras.

A narrativa dessas revoluções, principalmente o caso estadunidense e francês, não deu destaque para os momentos profícuos de ação livre e participação política. O trabalho de Arendt, nesse caso, consiste em resgatar essa tradição. Períodos de uma participação política ativa, obviamente, já haviam acontecido, principalmente na antiguidade greco-romana. Porém, segundo Duarte (2000, p. 264), essas experiências não foram transmitidas de modo

⁶⁹ Também se utiliza desta citação no prefácio de *Entre o Passado e futuro*, quando ali vai tratar justamente da ruptura da tradição política.

⁷⁰ René Char (1907-1988), poeta francês que participou ativamente da resistência francesa no período da invasão nazista.

contínuo, ficando alguns de seus aspectos perdidos e fragmentados. Com a falta de uma tradição contínua, que pudesse dar conta desta questão, os revolucionários buscaram inspiração na antiguidade, para realizarem sua atividade política:

Os revolucionários do século dezoito recorreram a estes exemplos⁷¹ quando revistaram os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem, que eles achavam ser um “sistema de governo bom para escravos”. (ARENDR, 2015b, p. 120).

Ou seja, de acordo com Arendt, as experiências políticas de participação dos revolucionários que, dentro de seu escopo teórico convencionou-se chamar de conselhos, encontravam-se obliteradas dentro da própria atividade política e da tradição do pensamento político. A ideia dos revolucionários consistiu em engendrar uma forma política em que houvesse, de fato, um poder popular, que pudesse deixar de lado a dominação de uns pelos outros, abandonando a relação entre governantes e governados.

A fundação de um novo corpo político

Em se tratando da Revolução Americana, aquelas pessoas que agiram diretamente no processo revolucionário, ocupando o centro das ações e das discussões, acabaram tornando-se também os primeiros governantes da nova República. No caso aqui analisado, isso é relevante no sentido de que, em tese, os ideais revolucionários teriam maior chance de serem postos à prova com o governo que se instaurava. Os estadunidenses, no momento da fundação, tiveram a preocupação em forjar uma organização política que fosse nova. Arendt entende que

Não foi nenhuma teoria teológica, política ou filosófica, mas sua própria decisão de deixarem para trás o velho mundo e se aventurarem em um empreendimento inteiramente seu, que deu origem a uma sequência de atos e acontecimentos em que teriam perecido senão tivessem [...] descoberto a gramática elementar da ação política [...] cujas regras determinam o nascimento e o ocaso da ação política (ARENDR, 1990, p. 170).

Para a autora, a autoridade da fundação do novo corpo político não se legitima aqui pela ordem transcendente. Ao contrário, apoia-se em bases seculares. O “centro de poder” estava na constituição e no modo de organização do novo corpo político, distribuindo o poder

⁷¹ Ela se refere à cidade-estado de Atenas e a *civitas* romana.

entre os diversos Estados da Federação. Portanto, nesse caso, os pilares do poder constituído não se encontravam presos na satisfação das necessidades materiais.

Arendt acredita que a experiência de fundação no caso americano quis ser duradoura. Por meio do constitucionalismo, foi-lhe permitida a permanência, já que o ato de fundação em si implicava autoridade, dado a maneira como aconteceu: “[...] a ideia central da revolução é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer” (ARENDR, 1990, p. 170). Ao que parece, Hannah Arendt valida o ato fundacional devido ao fato de ter sido uma ação genuína. Pessoas livres que agiram sem as “amarras da necessidade”.

Nesse caso específico, um povo, que vivia sob o jugo colonial, se organiza em torno de um processo de libertação político, seguido da inauguração de uma nova República, criando diversas instituições para garantir a autonomia da população e, inclusive, a liberdade pública, aqui entendida como felicidade pública. A durabilidade dos feitos daquele momento passou a ser uma preocupação dos revolucionários.

O que possibilitou aos fundadores transcender a estreita e tradicional estrutura de suas concepções básicas gerais foi o premente desejo de conferir estabilidade à sua nova criação e de sedimentar, numa “instituição duradoura”, todos os fatores da vida política.

Nada talvez indique com maior clareza que foram as revoluções que trouxeram à luz as novas aspirações mundanas e seculares da Idade Moderna do que essa preocupação universal com a permanência, com um “Estado perpétuo”, que, como os colonialistas nunca se cansavam de repetir, proporcionasse segurança à sua “posteridade”. (ARENDR, 1990, p. 183).

O que Arendt aventa, quando faz referência à atitude de “transcendência” dos pais fundadores frente às organizações políticas vigentes até então, diz respeito ao Senado e às Supremas Cortes. Essas instituições, por via de regra, seriam garantidoras de um espaço duradouro para a opinião e o julgamento, respectivamente. Grosso modo, o Senado garantiria um espaço apropriado dentro da própria República para a formação pública de opiniões e as Supremas Cortes condensariam o controle judicial. Para a autora (1990, p. 183), tais instituições eram frutos da criatividade política dos estadunidenses daquele momento. Essas aspirações diziam respeito ao desejo de um “Estado perpétuo”, como afirma Arendt, em que as mudanças teriam um espaço adequado para acontecerem, renovando o Estado e o corpo político criado.

Embora os estadunidenses, principalmente Jefferson, estivessem preocupados com a durabilidade do espírito revolucionário, as duas Revoluções em questão fracassaram nesse quesito. Nesse sentido, em *Da Revolução*, Arendt apresenta um paradoxo de difícil resolução.

Seria a dificuldade em se manter o espírito revolucionário e conferir-lhe estabilidade a partir da fundação de um novo corpo político. Tal espírito não encontrou formas adequadas para se institucionalizar e permanecer: “a revolução falhara em instituir um espaço onde a liberdade pudesse ser ativa e diretamente exercida” (ARENDDT, 1990, p. 301).

Mesmo no caso dos Estados Unidos, examinado acima, os espaços de participação popular vão aos poucos perdendo forças, visto que a Constituição favoreceu a representação política em detrimento da participação popular. Nesta, estava muito bem organizada a divisão de poderes e os mecanismos do governo, mas não possui um reconhecimento formal para os órgãos de participação política regionais.

A Constituição estadunidense não incorporou o município e a câmara, não conseguiu transformar os ideais democráticos em órgãos concretos. Aquilo que as colônias britânicas vivenciaram, em termos de participação política, não foi devidamente aproveitado para o período pós-revolucionário. Uma das razões para que isso ocorresse foi o entendimento de que a representação substituiria a democracia direta e de que, ao fim, não haveria um espaço para a participação de todos, em uma referência ao jurista inglês Jonh Selden (ARENDDT, 1990, p. 188). Sendo assim, o desejo de uma participação ativa e direta, juntamente com as experiências em torno disso, acabaram por se perder ao longo do tempo e a ideia de que a representação era o formato possível para a política, acabou vigorando.

3.3.2 Os Conselhos como Possibilidade de Ação e de Liberdade

Se, no escopo ideário de Arendt, a “liberdade política ou significa ‘o direito de participar do governo’, ou então não significa nada” (ARENDDT, 1990, p. 175), sua interpretação do legado das duas Revoluções, no que diz respeito às atividades políticas, acabou por ser negativo, visto que a representação política ganhou espaço e acabou sendo uma das principais heranças das revoluções. E, à medida em que o envolvimento político foi sendo deixado de lado, ou canalizado nas mãos dos representantes, a experiência primeira – do momento revolucionário – acabou ganhando novos contornos como, por exemplo, nos Estados Unidos, onde a felicidade pública foi aos poucos sendo confundida com o bem-estar privado.

Os “homens da revolução”, de acordo com Arendt (1990, p. 179), caminharam na contramão do espírito da modernidade, que estava ancorado na inovação. No campo das ciências, ocorreram inúmeras descobertas e invenções; no campo religioso, aconteceram

profundas mudanças com a Reforma protestante e a Contrarreforma, para citar apenas dois exemplos. As pessoas inseridas na atividade política, ao se depararem com o novo paradigma de inovação e com as constantes mudanças, almejavam, dentro desse novo quadro, criar um mundo de permanência, com realizações que pudessem durar para sempre. Havia um descontentamento com as inúmeras quedas dos grandes impérios e reinos ao longo da História.

Substituir a constante mudança e criar algo que pudesse perdurar frente às transformações do tempo teria sido, para ela, o espírito político da modernidade. Dito isso em outras palavras: num mundo (o da modernidade) cada vez mais marcado por uma condição secular e pelas, cada vez mais rápidas, mudanças e inovações, os agentes políticos iam na contramão deste espírito, pois estavam preocupados em fomentar a estabilidade e a durabilidade. E, por trás disso, havia uma considerável preocupação para que não houvesse a restauração do antigo regime. Portanto, não se tratava de um conservadorismo, mas da tentativa de fazer com que o novo corpo político criado pudesse se desenvolver dentro de uma moldura de estabilidade.

Em suma, pode-se afirmar que a grande questão trazida por Arendt, em *Da Revolução*, é a de que, considerando o período profícuo de atividade política durante o processo revolucionário, quando houve uma intensa manifestação da liberdade pública, como foi possível que este espírito se perdesse? Em tom jocoso, ela (2003b, p. 30) afirma: “Unicórnios e fadas-madrinhas parecem ter mais realidade do que o tesouro perdido das revoluções”. A partir deste paradigma, a consequente questão levantada é a de que como seria possível pensar a fundação de um corpo político sem se valer de um recurso transcendente (DRUCKER, p. 202). Como agir sem o suporte de um absoluto? Dentro desse paradigma é que se encontra a discussão acerca do sistema de conselhos. Eles seriam o “tesouro perdido” das revoluções ao qual Arendt dedica tanta atenção.

Embora nos escritos de Arendt haja uma constante resistência em construir ou dissertar sobre modelos futuros, ela arrisca considerações sobre um princípio intramundano que poderia subsidiar as atividades políticas. Seria o sistema de conselhos. Tidos por ela como espaços de liberdade, talvez “ilhas de liberdade” que não significaram a totalidade da ação política nas revoluções e, muito menos, na política atual, mas seriam espaços privilegiados de ação dentro de todo o corpo político. Quando tais experiências aconteceram, principalmente nas revoluções dos séculos XVIII, XIX e XX, esses espaços foram suprapartidários, fato que entusiasmou Arendt. Além disso, foram capazes de abrigar aqueles que não pertenciam a

nenhum partido político. Estava posta, então, uma possibilidade de inserção na vida pública, para além e, em alguns casos, até mesmo em oposição à mera representação.

Arendt enxerga a representação, realizada via partidos políticos, como uma espécie de “oligarquia”, visto que eles acabam por concentrar o poder. São os partidos que escolhem quem serão os candidatos e quais serão as plataformas de discussões, por exemplo. Na maioria dos casos, tais decisões ficam restritas ao ambiente interno de cada partido, com a população não tendo sequer o controle sobre as nomeações daqueles que, em tese, serão seus representantes. É isso que Arendt está dizendo quando se refere a uma “oligarquia” política dentro do sistema representativo. A liberdade e a felicidade públicas cada vez mais perdem espaço, já que passam a ser privilégios, considerando que a imensa maioria da população não possui espaço de participação nas discussões e, principalmente, nas decisões sobre o seu próprio futuro. Sendo assim, os conselhos não eram e também não poderiam ser frutos do sistema partidário.

Arendt, de acordo com Duarte (2000, p. 305), não está recusando ou simplesmente se opondo ao sistema parlamentar. O que ela propõe consiste em uma estratégia teórica, que ressalta aquilo que não foi pensado pela tradição revolucionária e pela tradição da filosofia política ocidental. Não foi pensado no sentido de não haver sido conceituado. Seu pressuposto, ao contrapor o sistema de conselhos ao da representação política é justamente o de enfatizar as experiências que não haviam se assentado devidamente na tradição do pensamento político ocidental. Sendo assim, o sistema de conselhos, para Arendt, quer ser uma tentativa para se pensar e até mesmo legitimar a ação política desancorada de “padrões ou critérios absolutos”.

Dentro desse modo de entendimento, em que os partidos políticos acabaram por se tornar órgãos onde “especialistas” elaboram programas e formas de atuação e intervenção, ocorre uma diferenciação entre execução e ação. As cúpulas partidárias elaboraram programas e ideias para os demais apenas executarem. Dentro de uma diferenciação entre execução e ação, na interpretação da autora, somente esta última é tida como livre e constituinte de um verdadeiro espaço público. Se ação é entendida como manifestação da singularidade de cada pessoa, portanto, não pode ser pensada por outro que não seja o próprio agente. “[...] Os conselhos estavam fadados a se tornarem supérfluos, caso prevalecesse o espírito do partido revolucionário. Onde quer que haja o divórcio entre o conhecimento e a ação, deixa de existir um espaço de liberdade” (ARENDR, 1990, p. 211).

Portanto, os conselhos, que surgiram do desejo de participação política da população – de uma ação livre – seriam uma alternativa aos partidos, já que estes, em alguns casos

passaram a atender interesses de classe, ou até mesmo interesses privados e não configuravam espaços de ação genuína. A falha das revoluções citadas seria a de não conseguir manter o espírito revolucionário através de espaços ou até mesmo de instituições onde a liberdade pública pudesse ser devidamente exercida. As revoluções não aboliram o sistema de governantes e governados. De modo geral, a população acabou por continuar não exercendo uma atuação política consistente.

Por outro lado, o processo revolucionário mostrou a possibilidade de se constituir um poder que não fosse centralizado e divisível. Quando Arendt apresenta uma oposição entre o sistema de conselhos e o sistema de partidos, trata-se de uma estratégia teórica, que busca evidenciar o “tesouro perdido” das revoluções, que reaparece em cada momento revolucionário. Os conselhos consistem em uma novidade, capaz de instituir uma nova ordem política e criar “órgãos de ação”.

Com a configuração própria dos conselhos, Arendt acredita que existe a possibilidade de se romper com a separação entre aqueles que seriam “especialistas” da política e a população em geral. Separação esta que parece ter sido o caminho adotado pelo sistema de partidos. Em um espaço de liberdade e participação, o conhecimento e a ação andam juntos. Se esse espaço é garantido, cada membro participante da atividade política teria condições de formar uma opinião própria e agir. Rompendo com o modelo de uma ação irrefletida a partir de decisões que vêm de cima para baixo.

Arendt não propõe uma participação direta de todos, fato obviamente impossível. Parte do pressuposto de que os conselhos carregam em si o espírito federativo, sendo que podem ser entendidos como pequenos espaços de liberdade, “ilhas de liberdade”. Estes espaços à medida que fossem multiplicados possibilitariam a participação de um número cada vez maior de pessoas.

Os conselhos dizem: Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. [...] De modo algum todo residente de um país precisa ser membro de tais conselhos. Nem todos querem ou têm que se interessar por assuntos públicos. Deste modo é possível um processo auto-seletivo que agruparia uma elite política verdadeira num país. Qualquer um que não esteja interessando em assuntos

públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele. Mas deve ser dada a cada pessoa a oportunidade (ARENDR, 2015b, p. 200-201).

A autora reivindica um espaço em que a política possa ser salvaguardada. Uma garantia de um espaço de participação, onde a singularidade possa aparecer e haja uma garantia de participação política, um espaço em que um maior número de pessoas tivesse acesso, rompendo com um modelo calcado na mera administração de interesses privados. Arendt (1990, p. 222-223) também entende que tal modelo funcionaria como uma espécie de proteção contra um possível avanço das sociedades de massas. Na possibilidade de organização a partir dos conselhos, tidos como “repúblicas elementares”, qualquer um que tivesse interesse pela vida pública poderia participar. Essa esfera proporcionaria uma igualdade política, uma vez que seus membros tinham em vista um projeto comum, no qual estavam engajados. Dentre esses, eram escolhidos os representantes para um conselho superior, quando, mais uma vez, os representantes escolhidos estariam entre iguais. Tal formato se equipararia a um modelo piramidal, base de qualquer sistema autoritário. Porém, nos conselhos, a autoridade não viria de cima para baixo, ela seria gerada em cada camada da pirâmide, em uma tentativa de equiparar a igualdade e a autoridade. Essa seria a elite política citada pela autora.

Por fim, toda a investigação arendtiana acerca do sistema de conselhos conflui no resgate da liberdade e felicidade públicas, que consistiria no fato de as pessoas encontrarem-se a si mesmas na atividade política, fazendo com que seres humanos comuns, tivessem o espaço para ações e palavras livres, construindo assim uma verdadeira esfera política. Nas palavras de Arendt, “[...] o que capacitava os homens comuns, jovens e velhos, a suportar o fardo da vida: era a *polis*, o espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens, aquilo que podia dotar a vida de esplendor” (ARENDR, 1990, p. 224).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos principais desafios para o estudo do pensamento arendtiano consiste na dificuldade em sistematizar seu pensamento. Soma-se a isso o fato de que, a todo tempo, Hannah Arendt dialoga com diferentes escolas de pensamento e autores, na maioria das vezes, extraíndo reflexões e apropriações pouco usuais. Isso fica evidente no momento em que se busca uma síntese de algum conceito arendtiano, pois nenhum tema abordado pela autora encontra-se limitado a um ou outro de seus escritos. Seus conceitos diluem-se ao longo de toda sua obra e, por vezes, dependendo do contexto, ganham interpretações por demais diferenciadas umas das outras. É o que acontece com a categoria da ação política.

Sendo assim, depreende-se o pressuposto básico desta dissertação: a construção teórica da categoria da ação no pensamento de Arendt, que visa a conferir à política uma dignidade que teria sido perdida ao longo da tradição do pensamento político e da própria realidade factual dos acontecimentos políticos tais como o totalitarismo.

A investigação da autora pressupõe que, dentro da própria condição humana, considerada em seus aspectos da *vita activa*, estão presentes as condições para se configurar uma ação política possível que tenha como horizonte uma responsabilidade pelo mundo, ou, em termos arendtianos, que se resgate o *amor mundi*: que pode ser entendido como “amor pelo mundo”, “por amor ao mundo”. Em uma tentativa bastante geral de síntese desta questão, afirma-se que Arendt encara o declínio da ação e do discurso, conseqüentemente, o declínio da responsabilidade para com o mundo, como uma possibilidade de interpretação para se entender a ascensão do totalitarismo. Sem o espaço público, sem o compartilhamento de um mundo comum, as atividades humanas guiadas pela relação de mando-obediência e pela violência ganhariam lugar. A experiência totalitária teria sido possível, entre outras coisas, pela ausência da política.

Ao longo dessa exposição, percebeu-se que toda a investigação a respeito da crise da modernidade, bem como o processo de alienação, destacado pela autora, visa a diagnosticar a crise política que ela vivenciou e tentar pensar em uma política possível após o totalitarismo. A conclusão apreendida dirige-se no sentido de considerar que, no pensamento arendtiano, a modernidade acabou por lançar o ser humano para longe de experiências políticas genuínas ensejadas por ações livres e plurais. Explica-se melhor na sequência.

Arendt chega ao diagnóstico de que a *vita activa*, na modernidade, quando deixa de ser pensada a partir da *vita contemplativa*, como ela afirma que teria ocorrido durante boa parte

da tradição do pensamento político ocidental, acaba por ter seus aspectos mais nobres subjulgados pelo *animal laborans* e sua lógica do consumo e destruição. Como “vitorioso”, ele estaria fora do lugar que lhe é destinado na condição humana. O Mundo Moderno, de acordo com Arendt, seria marcado pela mentalidade de uma ação incapaz de criar vínculos políticos e de responsabilidade pelo mundo.

A autora não enxerga, no limiar do Mundo Moderno, espaços de resgate de uma atividade política genuína, mas é importante afirmar que ela não adota um tom pessimista, pois articula um conceito de ação que corresponde à natalidade: a possibilidade de novos começos. Evidencia-se assim, a convicção arendtiana de que a dignidade humana está pautada pela liberdade. No entender arendtiano, cada pessoa é portadora da capacidade do novo, sendo que, a cada novo nascimento, ou a cada nova ação – um nascimento para a vida pública – desenvolve-se possibilidades que fazem frente ao princípio de destruição do *animal laborans*, bem como para com as circunstâncias de obliteração da política. Dessa forma, em cada ser e cada ação, encontra-se a esperança de novos contornos para a vida humana.

O paradigma epistemológico de Arendt, no que diz respeito à política, está ancorado na categoria de pluralidade. Ela considera a pluralidade como a “lei” primordial da Terra e, portanto, todo seu pensamento político tem neste conceito seu eixo de interpretação. Para uma plena realização da condição humana, o espaço público – político –, portanto, espaço da pluralidade, precisa estar salvaguardado. Para sustentar essa tese, Arendt aventa o agir como manifestação do *quem* da pessoa; a realização plena de sua condição humana depende do estar com os outros, agindo e discursando perante estes, para, assim, tais atitudes ganharem significação à medida que forem narradas, imortalizando os agentes. Dentro dessa forma de compreensão, o *quem* do sujeito depende do outro para vir à tona; o espaço público consiste em um espaço da aparência, isolado ou limitado à esfera pública; o sujeito não consegue realizar integralmente sua condição humana.

Afirmar a pluralidade no pensamento arendtiano significa dizer que a política existe no *entre-os-homens*, tal qual esclarece Correia (2015b, p.42). Sendo assim, Arendt acredita não haver uma substância política original: uma pessoa isolada não é capaz de um ato político. A política se daria quando os seres humanos estão juntos; por conta disso, precisa da inter-relação para acontecer. Trata-se de uma dimensão da vida humana reservada à liberdade, que pode ser mais bem entendida na “felicidade pública” dos revolucionários modernos, conforme se demonstrou no terceiro capítulo. A liberdade “vem a ser” no instante em que há possibilidade de agir e falar em conjunto no espaço público.

Ressalta-se que a ação arendtiana encontra, dentro do próprio âmbito político, fundamentos para uma moralidade. Arendt não se aprofunda na questão, pelo menos em *A Condição Humana*, mas faz apontamentos no sentido de acreditar que o próprio domínio político sugere modos para a ação conter sua ilimitabilidade e imprevisibilidade. “A própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e para cumpri-las”. (ARENDR, 2015a, p. 304).

A ação, por ser livre, garante processos inteiramente abertos e sem final, o que, a princípio, é tido como algo positivo. Porém, em se tratando de política, isso geraria uma instabilidade enorme, além de não ser possível prever aquilo que poderia resultar do processo desencadeado. Por conta disso, o perdão e o prometer, para Arendt, são mecanismos de controle que surgem naturalmente, a partir do desejo de agir em conjunto.

As leituras realizadas para esta dissertação apontam para alguns temas e questões que merecem maior desenvolvimento em pesquisas posteriores, por abrirem novas perspectivas de compreensão diante da categoria da ação política para Arendt. Destaca-se, primeiramente, a reflexão acerca das atividades do espírito humano: o pensar, o querer e o julgar, salientando a relação entre pensar e agir, tal como a autora desenvolve em *A Vida do Espírito* (1978), obra inacabada, publicada postumamente. Essa é a questão principal de *Eichmann em Jerusalém*, inclusive. Presume-se a hipótese de que não há em Arendt uma separação entre duas reflexões de *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito*. Relacionar o conceito de ação presente nas duas obras, no sentido relacional entre o agir e as atividades do pensar, querer e julgar, parece ser de grande valia para robustecer a investigação a respeito da ação política arendtiana. Uma pesquisa de destaque neste sentido diz respeito à obra: *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*, de Bethania Assy, na qual a autora aborda o modo pelo qual o sujeito se singulariza, através de sua revelação na esfera pública, construindo, ao mesmo tempo, uma ética de responsabilidade pessoal. Coloca em diálogo a construção do sujeito ético com a responsabilidade pelo mundo.

Ainda na direção da relação entre *vita activa* e *vita contemplativa*, uma das perspectivas de investigação, buscando uma maior especificidade, dentro do tema apresentado acima, caminha no sentido de relacionar a ação à capacidade do julgar. Investigar uma ação resultante do julgamento, da apreciação realizada frente a uma situação. Arendt chega a considerar que a capacidade de julgar acaba por ser o modo pelo qual se lida com os particulares, na falta de um universal para subsumi-los, questão que se apresenta um pouco problemática no pensamento arendtiano, caso se leve em consideração apenas suas

considerações em *A condição Humana*. Suas afirmações, nesse sentido, estão presentes em *Lições de Filosofia Política de Kant*, obra na qual reflete sobre a formação da opinião dentro do domínio político. Valendo-se do modelo do juízo estético kantiano, Arendt apropria-se de alguns dos conceitos do filósofo alemão, para, assim, apresentar uma possibilidade de pensamento livre, não calcado em padrões antigos, e adequado para a atividade do julgar, que seria o resultado do livre pensar.

Voltando ao tema específico desta dissertação, aponta-se como possibilidade de interpretação que Arendt não está para a filosofia como uma nostálgica da antiguidade greco-romana nem como uma autora que tem a intenção de superar seus antepassados e/ou contemporâneos. Suas intuições e considerações finais são mais importantes que suas construções teóricas, que, em alguns momentos, deixam a desejar no que diz respeito à fidedignidade aos fatos históricos e às reflexões filosóficas dos autores. Sua preocupação principal consiste em concatenar novos conceitos e novas possibilidades de compreensão, que se adéquem ao desafio de pensar a política pautada na pluralidade e para além das categorizações tradicionais.

O leitor que estiver procurando uma grande sistematização do pensamento filosófico, em perspectiva com as principais questões levantadas ao longo da grande tradição filosófica, certamente se decepcionará com Arendt. Já aquele que se interessa por um instrumental para pensar algumas questões da contemporaneidade, principalmente políticas, e a própria história da filosofia sob outro olhar, encontrará abordagens propositivas, pois a autora se destaca mais pelas questões que ela suscita, pela sua aguçada capacidade de análise do que pela sua sistematização filosófica.

A filosofia de Hannah Arendt, principalmente em se tratando de seu conceito de ação, deve ser lida como uma atividade de resgate e, principalmente, de valorização do domínio público e das atividades essencialmente políticas. Parte de uma reflexão sobre o concreto para “transformar-se num plano para lançar os fundamentos de uma nova ciência política” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 254). Em outras palavras, apresentar as raízes do ocaso da política na contemporaneidade, conceituando-a como plural, espontânea e carregada indubitavelmente de novidade e, por isso, capaz de realizar, na prática, o impensável, para além de qualquer formatação anterior. Foi essa ação política que se procurou demonstrar e analisar ao longo desta dissertação, tendo em vista que, em tempos de políticos tão desafiadores e de crescente rejeição pela atividade política, as reflexões arendtianas são corajosas e criativas para se compreender o presente.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. A. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- AGUIAR, O. A. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: Ed. UFC, 2001.
- _____. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27, n. 2, p. 7-20, 2004.
- _____. A categoria de condição humana em Hannah Arendt. In: CORREIA (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006.
- _____. A política na sociedade do conhecimento. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 11-24, 2007.
- _____. A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 115-130, 2011.
- ALMEIDA, V. S. Natalidade e educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt. **Revista Pro-Posições**, v. 24, n. 2, p. 221-237, maio/ago. 2013.
- ARENDDT, H. **As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Da revolução**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática; Brasília: Ed. UnB, 1990.
- _____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993a.
- _____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.
- _____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.
- _____. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998b.
- ARENDDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1998c.
- _____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 4. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2003b.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** Edição de Jerome Kohn. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. Trabalho, obra, ação. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, p. 175-201, 2 sem. 2005.

_____. **A promessa da política.** Rio de Janeiro: Difel, 2008a.

_____. **Comprender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930-1954).** São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008b.

_____. **A condição humana.** Tradução Roberto Raposo. 12. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

_____. **Crises da República.** São Paulo: Perspectiva, 2015b.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** 2. ed. Brasília, DF: Ed. UnB, 1985.

_____. **A Política.** 2. ed. Tradução de Nestor Silveira Chaves. Bauru, SP: Edipro, 2009.

ASSY, B. Faces privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade. (Introdução à edição brasileira). In: ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento.** São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. **Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt.** São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRITO, R.R. **Ação política em Hannah Arendt.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

CORREIA, A. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002b.

_____. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana.** Salvador: Quarteto, 2006.

_____. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008a.

_____. (Org.). **Hannah Arendt entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF, 2008b.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Nota à revisão técnica. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

CRITELLI, D. M. Hannah Arendt: a *vita activa* e a ação. Ontologia da política. In: CARVALHO, M. do C. B. (Org.). **Teorias da ação em debate**. São Paulo: Cortez; Fapesp, 1993. p. 111-125.

DRUCKER, C. O Destino da Tradição Revolucionária: Auto-incompreensão ou Impossibilidade ontológica? In: BIGNOTTO, Newton; MORAIS, Eduardo Jardim (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p.196-214.

DUARTE, A. M. **O pensamento à sombra da ruptura**: Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem do político. In: BIGNOTTO, N.; MORAES, E. J. (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 9, p. 27-48, jan./jun. 2007.

_____. Hannah Arendt e a política excêntrica. **Multitextos: Revista do Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-RJ**, Rio de Janeiro, jul. 2008.

_____. **Vidas em risco**: críticas do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Revista Argumentos**, Fortaleza, ano 5, n. 9, p. 39-62, jan./jun. 2013.

FRANCISCO, M. de F. S. Pensamento e ação em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 19, 1996.

_____. Aristóteles enquanto fonte das concepções de espaço público e espaço privado de Hannah Arendt. **Notandum**, São Paulo, USP, v. 14, p. 33-48, 2007.

FRATESCHI, Y. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, p. 83-100, jul./dez. 2007.

_____. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. **Dois pontos**, Curitiba, v. 7, n. 4, p. 163-188, set. 2010.

FRY, A. K. **Compreender Hannah Arendt**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

JARDIM, E. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KRISTEVA, J. **O gênio feminino: a vida, a loucura, as palavras**. Rio de Janeiro: Rocco, 2002. Tomo I – Hannah Arendt.

KONH, Jerome. Introdução à edição americana. In: ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

LAFER, C. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2003a.

_____. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. São Paulo: Paz e Terra, 2003b.

MAGALHÃES, T. C. A atividade humana do trabalho [Labor] em Hannah Arendt. **Revista Ética & Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, jun. 2006a. Especial Centenário Hannah Arendt.

_____. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006b.

_____. **O capital: crítica da economia política**. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. v. 1.

MORAES, E. J. de; BIGNOTTO, N. (Org.). **Diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 2001.

NASCIMENTO, M. A esfera pública na democracia brasileira: uma reflexão arendtiana. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. **Hannah Arendt entre o passado e o futuro**. Juiz de Fora, MG: Ed. UFJF, 2008.

PERINE, M. Política, poder e violência: à margem de Platão, Aristóteles, H. Arendt e Eric Weil. **Hypnos**, São Paulo, v. 5, n. 6, p. 35-45, 2000.

PERISSINOTO, R. M. Hannah Arendt, poder e a crítica da tradição. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo: Cedec, v. 61, p. 115-138, 2004.

PERRONE-MOISÉS, C. O perdão e os crimes contra a humanidade: um diálogo entre Hannah Arendt e Jacques Derrida. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador, BA: Quarteto, 2006.

RICOEUR, P. **Em torno ao político**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995.

ROVIELLO, A-M. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Piaget, 1987.

TELES, E. L. de A. **Pensar e agir**: narrativa e política na filosofia de Hannah Arendt. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

_____. Práxis e poiesis: uma leitura arendtiana do agir político. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, v. 6, p. 123-140, 2005.

VALLE, M. R. **A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse**: raízes e polarizações. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**: o mundo do trabalho. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.

_____. **Hannah Arendt**: ética e política. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WEBER, Max. **A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo**. 7ª Ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1992.

YOUNG-BRUEHL, E. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.