

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA

**O CONCEITO DE AÇÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO E  
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

Diego Avelino de Moraes  
Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia

GOIÂNIA  
2009

DIEGO AVELINO DE MORAES

**O CONCEITO DE AÇÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO E  
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia/Mestrado da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

**Área de concentração:** Filosofia

**Orientador:** Prof. Dr. Adriano Correia

GOIÂNIA-GO  
2009

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)  
GPT/BC/UFG**

M827c Moraes, Diego Avelino de Moraes.  
O conceito de ação no pensamento filosófico e político de Hannah Arendt [manuscrito] / Diego Avelino de Moraes. - 2009. 186 f.

Orientador: Prof. Dr . Adriano Correia Silva.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2009.  
Bibliografia.  
Inclui lista de abreviaturas, siglas.  
Apêndices.

1. Arendt, Hannah 1906-1975 2. Ética e Filosofia Política 3. Conceito de ação I. Título.

CDU: 1:32(430)

DIEGO AVELINO DE MORAES

**O CONCEITO DE AÇÃO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO E  
POLÍTICO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação defendida e aprovada em 22 de Outubro de 2009, pela banca  
examinadora constituída pelos professores:

---

Prof. Dr. Adriano Correia Silva

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr. Miroslav Milovic

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriana Delbó Lopes

*In memoriam* de Davino Tavares  
Avelino.

## AGRADECIMENTOS

Ao povo brasileiro e seus rigorosos impostos, representados na instituição da Capes, pelo concurso dispensado para a realização dessa pesquisa e a conclusão do curso de Mestrado. A todos os responsáveis pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, em especial ao professor/orientador Dr. Adriano Correia pelos inestimáveis conselhos e constante disposição para as discussões e, sobretudo, pelos cursos que lançaram luzes sobre essa pesquisa. E em conjunto: ao meu grande amigo Ian Nascimento Ferreira, pelo auxílio nas traduções, pelo fraterno diálogo, paciência e firme apoio, ao meu “Mestre” Marcelo Gabriel de Freitas Velozo, aos meus pais Jorge Junior de Moraes e Vânia Tavares Avelino de Moraes, ao meu irmão Thiago Avelino de Moraes, e principalmente à minha amada noiva e companheira de todas as horas Ana Carolina de Sousa Carvalho. A todas essas pessoas pelo inestimável apoio extra-acadêmico que só podemos esperar da amizade, da fraternidade e do amor. Por fim, a Deus pelo dom da vida, e a espiritualidade boa e amiga pelo concurso generoso e fraterno.

“Não almejar nem os que passaram, nem os que virão...importa ser de seu próprio tempo”

Karl Jaspers.

## Sumário

<b>RESUMO</b> .....	08
<b>ABSTRACT</b> .....	09
<b>LISTA DE ABREVIATURAS</b> .....	10
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1. A AÇÃO <i>ARCHEIN</i>: A POTENCIALIDADE DO AGENTE</b>	
1.1 – A fenomenologia da <i>Vita Activa</i> .....	18
1.2 – O fenômeno da liberdade em Arendt e o <i>initium</i> em Santo Agostinho.....	32
1.3 – A teia das relações humanas: ação, discurso e a revelação do agente potencial.....	38
<b>2. A AÇÃO NO TRANSCURSO DAS HISTÓRIAS HUMANAS</b>	
2.1 – A fragilidade dos negócios humanos: a experiência greco-romana.....	53
2.2 – Vontade e Política na idade média: do surgimento do <i>apolitismo</i> cristão à inserção da igreja no espaço público.....	88
2.3 – A <i>Vita Activa</i> e a era moderna: das formas de alienação ao ocaso da política.....	107
<b>3. AÇÃO <i>PRATTEIN</i>: A (RE)FUNDAÇÃO DO MUNDO POLÍTICO</b>	
2.4 – Natureza e poder em Hobbes e a recusa arendtiana à modernidade.....	133
3.1 – Da defesa do republicanismo à era das revoluções: a esperança norte-americana.....	148
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	174
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	180



## RESUMO

Proponho com esta dissertação de mestrado, abordar o conceito de ação e, conseqüentemente, de poder em Hannah Arendt, e como estas duas categorias comportam o fundamento para a constituição de um espaço público genuíno, onde reina a liberdade, conseqüentemente, a política. Pretendo dividi-la em três partes gerais, contendo sub-partes necessárias, didaticamente, à sua composição. Na primeira parte, trataremos da diferenciação arendtiana para as três categorias centrais no entendimento da modernidade: o trabalho, a fabricação e a ação. Situando na *ação* o ponto nevrálgico de discussão, em sua esfera 'subjéctiva', vista como manifestação pré-política, bem como a forma com que a ação *paripasso* ao discurso se configura nas relações humanas, passando para o terreno 'intersubjéctivo'. A segunda parte pretende dissertar sobre o curso da ação no decorrer da história da humanidade, situando suas diversas interpretações, distorções e recrudescimento ao longo dos principais eventos e épocas históricas. Por fim, a terceira parte tem como meta analisar o redimensionamento que o conceito de ação sofreu na modernidade tardia, sobretudo, após as revoluções, em especial, a francesa e a americana, apontando para um novo horizonte político.

**Palavras-chave:** condição humana, pluralidade, liberdade e política.

## ABSTRACT

This dissertation is aimed at analyzing Hannah Arendt's concept of Action, and consequently Power, and at showing how these two concepts are essential to the constitution of a genuine Public Space, where freedom and politics reign. I intend to divide it into three general parts, each containing pedagogically necessary subdivisions. On the first part, I will analyze Arendt's distinction between the three central categories for the understanding of modern times: labor, work and action. The action, seen as a pre-politics subjective realm, is the theoretical core of this chapter, along with how the action, side by side with speech, happens on human relations, on an inter-subjective realm. The second part talks about the unfolding of Action throughout the history of mankind, pointing out its many different interpretations, misconceptions and refutations over the centuries. Finally, the third part is set on the analysis of the resizing which the concept of action has suffered throughout the late modern period, mostly after the revolutions, especially the French and American ones, pointing to a new political horizon.

**Key words:** human condition, plurality, freedom and politics.

## LISTA DE ABREVIATURAS

BPF: *Between Past and Future: Eighth Exercise in Political Thought.*

CAA: *O conceito de amor em Santo Agostinho.*

CHM: *Condition de l'homme moderne*

CP: *Compreensão e Política e Outros Ensaios*

CR: *Crises da república*

DP: *A dignidade da política*

DR: *Da revolução*

EPF: *Entre o passado e o futuro*

HC: *Human Condition*

OT: *Origens do totalitarismo*

PP: *A promessa da política*

PV: *Poder e violência.*

RHR: *Reflections on the Hungarian Revolution*

QP: *O que é política*

TOA: *Trabalho, obra, ação*

VE: *A vida do espírito*

## INTRODUÇÃO

Diante do cenário político nacional que vivemos, dos escândalos e corrupções que saltam os olhos, da apatia pública frente às necessidades de mudanças, de um estado cada vez mais orientado para uma fronteira tênue entre o assistencialismo e o populismo, entre a reivindicação pífia de certas minorias, bem como da influência de grandes corporações no exercício dos três poderes, além dos escândalos partidários e das usurpações de toda ordem, surge a seguinte pergunta: é possível se pensar numa outra forma de política? Afastando do nosso cenário político nacional, e direcionando um olhar rememorativo para história, vemos estes agravantes acima expressos de forma muito mais intensa ou ainda travestidos de outros modelos que traduzem o terror, a dominação e o interesse de uma reduzida minoria. Diante do testemunho então da história das organizações humanas, questionamos: Há algum sentido na política?

Na teia destes questionamentos e na desesperança para com o que tradicionalmente nos apresenta como sendo a política, nos deparamos com o pensamento de Hannah Arendt. Filósofa de origem judaica, nascida em Linden, subúrbio de Hannover, Alemanha, no dia 14 de outubro de 1906, Arendt viveu os horrores da grande segunda guerra mundial, da qual pode extrair um brilhante conceito de Totalitarismo, formatado a partir da desconsideração das categorias tradicionais de compreensão política, que se estabeleciam sempre pelas perspectivas dos conceitos de esquerda e direita. O traço característico do pensamento arendtiano não se esgueira na fileira das tradições liberais, muito menos marxistas. Hannah Arendt se mune de recursos que vão desde a proposta de Walter Benjamin de se “escovar a história a contra-pêlo”, até análises fenomenológicas e filológicas de conceitos e fenômenos incrustado na teia das histórias e relações humanas. O pensamento arendtiano assume a bandeira do *amor mundi*, o amor pelo mundo representado na valorização da política, esta pensada enquanto a verdadeira liberdade. Esta liberdade estaria impressa na ação, atividade por excelência dentre as faculdades humanas e só poderia ser representada no espaço público,

onde os homens poderiam se expressar e consentirem acerca daquilo que os move, revelando as suas identidades e constituindo um mundo comum.

Inspirado por esta insígnia arendtiana de amor pelo mundo, empreendi um projeto de pesquisa que pudesse dar conta das questões levantadas acima. Qual o sentido da política? Se este é a liberdade, como essa se opera e em que medida no decorrer da história esta fora obnublada, gerando as distorções atuais? A partir desta motivação inicial, procurei, a partir de uma referência fenomenológica, compreender os mecanismos que estariam por trás do conceito arendtiano de ação, pensado enquanto faculdade que imprime a liberdade, e conseqüentemente, a política no mundo. Assim sendo, formatei um projeto de pesquisa com a finalidade de admissão no programa de mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, no ano de 2006. Inicialmente, a proposta era compreender a íntima relação entre ação, linguagem e poder no pensamento de Hannah Arendt. A obra basilar escolhida em toda a pesquisa fora o clássico arendtiano “*A Condição Humana*”, e em segunda importância a obra “*Entre o passado e o futuro*” e, surpreendentemente, como explicarei adiante, a obra “*A vida do espírito*”.

A primeira constatação que cheguei, logo no início da pesquisa, especialmente em “*A Condição Humana*” foi que o termo ‘linguagem’ não se apropriava à relação conceitual que me propunha. Identifiquei que o termo ‘discurso’ seria muito mais apropriado, por se constituir em um dos elementos fundamentais que compõem o fenômeno da ação.

Deste esforço inicial de pesquisa, percebi que a relação entre estes conceitos se relacionava intrinsecamente com outras três dimensões muito recorrentes nas teorizações arendtianas: a liberdade, a pluralidade e a constituição do espaço público. Assim sendo, para que eu pudesse compreender a relação conceitual que empreendi, seria necessário, agora, dar conta destas condições\fenômenos resultantes da manifestação da ação. Posto este novo desafio, engendrei uma nova etapa da pesquisa, onde estes conceitos pudessem ser mais bem esclarecidos. Neste novo esforço, me deparei com outras condições\fenômenos, tais como a natalidade e a vontade. E foi no desdobramento destes conceitos que me obriguei a estudar a obra “*A vida do espírito*”, onde estes aparecem de forma redimensionada no pensamento da autora.

A partir deste horizonte teórico que se descortinou, procurei dividir minha pesquisa e elaboração textual em três capítulos centrais. Sendo que no primeiro, me dedicaria à proposta inicial que era estabelecer as relações conceituais mencionadas. O que era para ser a dissertação completa viria a se tornar apenas a motivação inicial e, sinteticamente, o primeiro capítulo. No segundo capítulo, me dedicaria a compreender esses desdobramentos teóricos. E

por fim, no terceiro capítulo, me dedicaria a compreender a ação em sua manifestação política, analisando a partir de certos fenômenos históricos tanto a diluição quanto o “reaparecimento” da ação na esfera pública.

No curso da pesquisa e da elaboração textual, me deparei com várias problemáticas, tendo que desenvolver hipóteses de resolução, advindas de leituras próprias, e principalmente de certos detratores e comentadores, como procurei demonstrar ao longo da dissertação. A primeira problemática, dizia respeito a como a questão do indivíduo era posto no pensamento ético-político de Hannah Arendt. O segundo, advinha da leitura que Arendt fez da experiência da institucionalização da ação em Roma, e de como, surpreendentemente, as revoluções inglesa e francesa não representavam sinônimos de liberdade, tal qual a tradição atribui, sendo que somente na experiência da revolução norte-americana é que vamos encontrar certos elementos que supostamente possibilitaram na modernidade tardia a retomada da verdadeira liberdade, enquanto *raison d'être* da política.

Minhas hipóteses de resoluções para essas problemáticas residiam, primeiramente, num esforço de tentar decodificar o pensamento de Arendt a partir do todo de sua obra, não admitindo cisões, rupturas, ou mesmo deslocamentos conceituais. Acreditava que de “*A condição humana*” até “*A vida do espírito*”, o pensamento de Arendt encontrava uma ascendência e conexão inseparável. Ler e interpretar Arendt, portanto, dependia de várias perspectivas, sejam elas historiográficas, fenomenológicas, sociológica e etc., sendo que a maioria das críticas que surgiam ao seu pensamento se davam por querer localizar o conceito e sua abrangência em apenas uma obra.

Deste modo, partindo desta premissa, acreditava que os problemas advindos da (in) compreensão de certos termos em Arendt, dava-se ao fato de seus críticos atribuírem à obra “*A condição Humana*” um livro acabado, onde reside e encerra toda a teorização sobre a ética e política em Hannah Arendt. É preciso concordar que nesta obra em questão, Arendt de fato restringe-se a uma diferenciação pouco operacional entre ação *archein* e ação *prattein*, sem aprofundar nas variantes fenomenológicas que os termos possibilitam. Não é, a meu ver, desenvolvida nesta obra a maneira como se dá ação em seu estado pré-político, na relação do homem consigo mesmo e na sua forma de ver e julgar o mundo, nem mesmo, como essa *percepção* se aplica ao coletivo, conseqüentemente, numa esfera pública na legitimação do poder. Ao que parece, Arendt não pretende dar muito cabo a esta problemática em “*A condição humana*”.

Particularmente, creio que o fato de Arendt não se preocupar em esclarecer bem tais conceitos em “*A Condição Humana*” se deve dois fatores: o primeiro devido ao fato da

proposta da obra em questão que era oferecer uma leitura muito mais historiográfica da condição humana, do que propriamente filosófica; o segundo, creio eu, pela razão destas categorias mesmas estarem bastante claras para o pensamento de Hannah Arendt, visto a recorrência com as quais sempre são postos e lançados. Não penso com isto que a obra arendtiana resta diminuída, ou que estas sejam hipóteses, que se confirmadas, descredibilizam a grandiosidade de seu pensamento.

Nesse sentido, a partir destes escritos arendtianos, procurei orientar uma compreensão das faculdades primordiais dos seres humanos, argumentando que tais categorias pretendiam constituir o homem em sua dimensão intersubjetiva, sobretudo, a partir das suas relações de poder.

Quando dei cabo ao primeiro esboço textual da dissertação, de imediato percebi que seria necessário uma reestruturação dos capítulos, sobretudo o segundo e o terceiro. O principal entrave que cheguei foi o de estabelecer um vínculo necessário entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, ambas, preocupações centrais de obras e intenções distintas. A não ser quanto à dimensão da vontade, que Arendt permite refletir sobre ela - já em “*A Condição Humana*” - enquanto uma caracterização dos problemas envolvidos à questão da liberdade, iniciando com os gregos e culminando com os medievos, as outras ‘atividades do espírito’ se mostraram um tanto quanto complexas e até mesmo distantes de uma aproximação clara, mesmo com a ação. A questão do “pensar” e do “julgar” (categorias centrais de “*A vida do espírito*”) foi posta, então, temporariamente de lado, não por se mostrarem incontornáveis, principalmente a questão do Juízo, visto ser este um terreno espinhoso na obra de Arendt, uma vez que trata de uma teorização complexa e infelizmente inacabada em “*A vida do Espírito*”, dado ao falecimento da autora antes do seu término. Estes foram colocados de lado por não serem estritamente necessários em nosso esforço interpretativo.

Assim sendo, reestruturei minha dissertação. Procurei manter a dinâmica de 3 capítulos, divididos em seções necessárias à sua composição. Nesta reestruturação, procurei trabalhar a questão da ação em três vieses: a) a ação numa dimensão conceitual, fenomenológica e pré-política; b) a ação numa dimensão política e histórica; c) a ação numa dimensão crítica e filosófica.

No primeiro capítulo, primeira seção, procurei examinar o conceito de *vita activa* em cada atividade que ela comporta: o trabalho, a fabricação e a ação. Inicialmente, estabeleci, a partir de Arendt, uma diferenciação entre ‘natureza humana’ e ‘condição humana’ para posteriormente dar cabo ao exame de cada uma das categorias que compõe a *vita activa*.

Na segunda seção procurei demonstrar a influência do pensamento de Agostinho sobre a obra de Hannah Arendt, na tentativa de compreender o conceito de ação. Para tanto, foi examinado os conceitos agostinianos de *initium, pricipium* e natalidade. Dando seguimento ao exame, tive como objetivo chegar à relação entre ação e liberdade, entendendo esta enquanto o desdobramento da natalidade e como correlato à ação.

O propósito da terceira seção foi o de é examinar o conceito de ação e sua relação com o discurso, que quando conjugados viabilizam a revelação do agente. Pretende-se decodificar cada dimensão que compõe esta conjugação e meta. Num primeiro momento, mostraremos a íntima relação entre ação e discurso, e como este corresponde a um traço distintivo dos homens. Num segundo momento, examinei uma questão ontológica que aponta para o ‘quem’ e o ‘que’ algo ou alguém pode significar e como que estas categorias podem comportar (ou não) uma constituição da identidade humana. No terceiro momento, examinei a questão da revelação do agente, e de como o conceito grego de glória se aplica ao resultado desta revelação no espaço público. Almeja-se, também fazer duas intervenções: a primeira, com o pensamento de Marx e de como este conceitua o indivíduo – em contraposição ao que Arendt propõe; a segunda, de como se forma o conceito complexo de *teia das relações humanas*, e de quais as críticas que se tem sobre este conceito – e suas respectivas refutações

No capítulo segundo, seção primeira, meu objetivo foi examinar como o conceito de ação percorreu o espaço público (ou o cenário político) durante a história das grandes civilizações. Nesta seção, especificamente, trateis do conceito de ação nas civilizações grega e romana, examinando sua efetivação e institucionalização nestas. Procurei tratar do significado da *pólis* numa perspectiva filosófica, assim como os conceitos de fundação e autoridade.

Na segunda seção, procurei tratar do tema da liberdade e da vontade vista na perspectiva do ‘filosofia’ cristã. Voltei, principalmente, para o pensamento de Agostinho e de como suas idéias influenciaram as teorias políticas da idade média. Pretendi demonstrar como Agostinho jungiu a experiência romana, a doutrina cristã e a filosofia grega, num expediente que auxiliou a igreja a atuar na esfera política, a despeito de todo o *apolitismo* cristão.

Nessa terceira seção visei demonstrar como a hierarquização tradicional da *vita activa* foi invertida na era moderna. Na era moderna não apenas diluiu-se a antiga divisão entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do cidadão. Com o trabalho transferido para o espaço público de relações, graças ao nascimento das fábricas, muito do que se entendia como público tornou-se privado e muito do que era privado tornou-se público, com perda para ambos. A *Res Pública* com isso, deixou de ser o fator principal que movia os homens o pensamento plural. O lugar onde os homens



exerciam sua liberdade – que, para ela, só é possível assim – foi destruído e dele restou apenas uma geral alienação do mundo, uma sociedade de operários (*laboradores*) que anseiam utopicamente uma sociedade sem trabalho, sendo que, estes mesmos homens já haviam perdido completamente o domínio sobre qualquer outra forma de organização social. Esta seção visa, portanto, examinar o percurso da ação na era moderna, e como a inversão da hierarquia da vida activa corroborou para a diluição da política.

No terceiro e conclusivo capítulo, especialmente na primeira seção, procurei tratar do poder em Hobbes, tendo como sustentáculo a noção da existência de natureza humana. Pretende-se, a partir das refutações arendtianas, defender que se há uma existência de uma natureza humana, esta não indica legitimidade de qualquer concepção jurídica; em última instância, afirmar que existe uma natureza humana, não implica em afirmar que um estado deve agir de tal ou qual maneira. Empreendi um percurso histórico das concepções de natureza humana, de como esta se fez presente dentro do corpo teórico do *jusnaturalismo*, em especial do hobbesiano, e, sobretudo, de como essa noção serviu de base para a constituição de uma concepção de poder que fundamentou toda uma tradição teórico-política, contribuindo para uma espécie de distorção do que se deve entender por política: uma expressão da liberdade, tal como interpretado por Hannah Arendt.

Por fim, nesta última seção procurei tratar do tema do republicanismo na obra da autora e de como seus pilares serviram para que Arendt pudesse perscrutar, mesmo no cenário da Era Moderna, condições de se efetivar a política. Nesse sentido, nos voltamos para a compreensão dos fenômenos revolucionários, haja visto que para Hannah Arendt, as revoluções figuraram momentos privilegiados de manifestação do “político”, nos quais o espaço de liberdade ganhou visibilidade. Como procuraremos demonstrar, Arendt identifica uma tradição republicana da modernidade que consiste na tentativa de universalizar a liberdade, com a fundação de um novo corpo político. Essa tradição é visualizada, sobretudo, na Revolução Americana, inaugurada já na modernidade tardia. Nesta seção, portanto, procurei situar o percurso da ação nos principais movimentos revolucionários da era moderna, a começar pela revolução francesa e culminando com a experiência norte americana, enquanto possibilidade de efetivação genuína da ação, a partir do seu sistema de conselhos.

Meu objetivo final com esta dissertação foi, portanto, examinar em geral o conceito de ação em Hannah Arendt, como ele se constitui numa esfera subjetiva, pré-política e fenomenológica; como ele se efetiva numa esfera intersubjetiva, política e ao longo da história; e, por fim, como que a ação, enquanto capacidade de criar o novo pode reaparecer mesmo nos momentos de crises e revoluções, sem que nenhum evento a tenha

necessariamente precedido. Por fim, a meta deste trabalho é compreender a ação, desde a sua perspectiva fenomenológica e conceitual até a sua manifestação política no seio do espaço público, procurando localizar na constituição e declínio das grandes civilizações a sua ascensão e redimensionamento, para por fim, vislumbra-la no epicentro da nossa contemporaneidade, concebida enquanto atividade humana por excelência, capaz de pensar e efetivar a novidade ao mundo. As perguntas que orientará este esforço dissertativo serão: Como que o conceito de ação se redimensionou no decorrer da história humana? Como que a perda da compreensão deste conceito redundou na diluição do espaço público? E, principalmente, como é possível redimensionar este conceito a fim de se pensar numa nova forma de organização política?

## CAPÍTULO I

### A AÇÃO *ARCHEIN*: A POTENCIALIDADE DO AGENTE

"Existem apenas duas maneiras de ver a vida. Uma é pensar que não existem milagres e a outra é que tudo é um milagre."

Albert Einstein

#### **1.1 A Fenomenologia da Vita Activa.**

“A história é uma apelação dos erros contemporâneos aos juízos da posteridade.”

Louis Philippe de Ségur

O ano de 1958 marca um período de reascendência da esperança para a humanidade. Um ano antes, os homens haviam lançado ao universo a *Sputnik 1* (o primeiro satélite artificial soviético) numa recorrente tentativa de *libertar o homem da prisão da terrestre*. Este período foi marcado, dentre outros eventos, pelas conseqüências dos impactos gerados pela não tão distante segunda grande guerra, como pela já temerária ‘Guerra Fria’ e sua corrida armamentista/nuclear. É neste contexto de transformações, sobre o qual Clausewitz afirmou que as guerras não são outras coisas “a não ser a continuação da política por outros meios”<sup>1</sup>, que surge a obra “*A Condição Humana*”, de Hannah Arendt, justamente rompendo com essa noção beligerante da política.

---

<sup>1</sup> CLAUSEWITZ, p. 28

Nesta obra, Arendt não busca oferecer respostas prontas e acabadas para as perplexidades de nosso tempo, nem mesmo afirmar que é mais desejável uma concepção política de outrora em detrimento do que nós compreendemos como ‘administração pública’. O que Arendt pretende com essa obra é reconsiderar a “condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos mais recentes temores”<sup>2</sup>. Não almeja oferecer tratados teóricos ou soluções únicas partindo de uma análise unilateral. Ao tentar reconsiderar a condição humana, afirma que:

“(…) isto requer reflexão; e a irreflexão – a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece ser uma das principais características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo”.<sup>3</sup>

E o que estamos fazendo? Este questionamento perpassará toda a obra arendtiana em “*A Condição Humana*”. Este ‘pensar o que estamos fazendo’ pressupõe, antes de tudo, uma consideração mais geral das capacidades humanas – uma vez que estando sobre o mundo, os homens agem e transformam-no, consomem-no e usam-no, dependendo da orientação e sentido fenomenológico, isto é, na maneira como compreendem o sentido de suas vidas e a finalidade de se estar vivo num mundo à sua *disposição*. O que Arendt propõe, ao longo desta obra, compreende uma análise das manifestações mais elementares da condição humana.

Por condição humana devem-se compreender as condições mais gerais da existência do homem sobre a terra: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. Entretanto, a condição humana representa algo mais do que uma mera relação entre existir ou não existir, ser ou não ser. De acordo com Hannah Arendt, é necessário compreender os homens em sua relação com o mundo, para além de seu mero início e fim; é preciso compreender os seres humanos como agentes condicionados e condicionantes na sua relação com o mundo, isto é, tudo quanto produz ou se encontra disposto para si é possível de ser integrado ao seu universo particular, tornando-se condição de sua existência: “O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana.”<sup>4</sup>

O mundo - do qual Arendt por vezes se reportará - consiste em algo mais do que um simples *habitat* natural disposto aos seres que nele se desvelam. O mundo consiste em coisas

---

<sup>2</sup> CH, p. 13

<sup>3</sup> *Idem, Idem*

<sup>4</sup> *Idem*, p. 17

produzidas pelas atividades humanas: o espaço em que a *vita activa* transcorre. De acordo com Arendt, a objetividade do mundo, isto é, o seu caráter de coisa, relaciona-se diretamente com a própria existência humana, complementando-se: “Por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes e condicionados à existência humana.”<sup>5</sup>

Uma distinção conceitual importante neste intercurso, diz respeito à questão da natureza humana e da própria condição humana. Ambos são conceitos distintos, conquanto, usualmente confundidos. Quando nos reportamos ao significado de ‘natureza humana’, temos em mente um ou mais elementos essenciais comuns a todos, que garantem um traço de unicidade, interconexão entre os viventes. Em outras palavras, chamamos de natureza humana, a essência originária comum a todos. Já por condição humana, deve se entender, de acordo com Arendt, um conjunto de disposições gerais condicionadas pelo homem em certo habitat, seja ele o planeta em que vivemos, ou qualquer outro disposto no universo. Tanto o pensamento quanto a razão, o trabalho, a fabricação e a ação, atividades estas aparentemente essenciais dos homens, perdem a sua grandeza em face de outras estruturas de possibilidade existencial. Isto é, caso o homem atingisse a maestria de se transportar para outro planeta do sistema solar, e lá nele habitar, as condições deste implicaria numa inversão dessas categorias outrora *essenciais* dos homens, e dependendo daquela constituição física planetária, seriam de pronto substituídas por outras necessidades, descartando assim a naturalização de qualquer comportamento humano progressivo, isto é, se a condição física de um planeta, por exemplo, imprime novas exigências para o comportamento humano, não é possível dizer que haja uma disposição neste que seja imutável, um comportamento natural que responde igualmente para todos e em qualquer condição. A condição humana, portanto, depende do meio em que se vive, e se há um traço que qualifica todos os seres humanos, esse seria apenas a capacidade de sempre se condicionarem.

Hannah Arendt vai mais longe ao relacionar o problema da existência de uma natureza humana como uma discussão que compete a um plano, estritamente, teológico: “A questão da natureza do homem é tanto uma questão teológica quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada.”<sup>6</sup> De acordo com Arendt, nada nos autoriza presumir a existência objetiva, e até mesmo subjetiva de uma natureza ou essência humana, e se assim nos reportamos, lançamos

---

<sup>5</sup> *Ibidem, Ibidem*

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 19

trevas ao invés de luz sobre um antigo problema semântico – ontológico - antropológico engendrado por Agostinho de Hipona em suas “*Confessiones*”: a definição objetiva do ‘quem’ é o homem, e a questão subjetiva do ‘que’ é o homem, sendo essa primeira uma prerrogativa de resposta somente advinda da revelação espiritual, ou da perspectiva própria de Deus. Com efeito, responder pela natureza do homem poderia representar, na teia da história da filosofia, um resgate, também, do problema cartesiano expresso na Terceira Meditação, no qual a concepção de infinito nos faz aceitar a existência de algo indefinível para nós mesmos, dada a nossa própria limitação e finitude. Se há, por fim, alguém ou algo que possa definir a natureza ou essência humana, este só poderia ser a causa primária, incriada e infinita, ou seja, o próprio Deus. Não é o objetivo de Arendt - ao afirmar que a questão da natureza humana não é cognoscível ao homem – lançar as sementes de um teísmo próprio. O que ela afirma é que se essa natureza humana existe, ela não é, de fato, uma tautologia da condição humana, e buscar uma decodificação desta natureza humana seria, portanto, uma competência da esfera teológica, e não histórica e filosófica. Por outro lado, crer que as condições humanas mais gerais determinam, condicionam o homem de forma absoluta, sendo capazes de responder ao questionamento acerca do ‘quem’ nós somos acarreta, também, um problema semelhante e de difícil solução, uma vez que este condicionamento não se dá de forma oni-abrangente. Se assim o fosse, seriam, antes, categorias da natureza humana (esta sim com pretensões de essencialidade), e não da condição humana: contingente e assimiladora.

Se, portanto, as condições mais gerais da existência humana não implicam em uma natureza humana propriamente dita, estas condições, por seu turno, apontam para um conjunto de atividades peculiares que caracterizam o homem enquanto agente relacional com o mundo em que habita, transforma e se condiciona. O conjunto destas atividades peculiares (por de certa forma diferenciar os homens de outros seres vivos) configura um tipo particular de existência sobre a terra, do qual Hannah Arendt refletirá em suas obras sob o nome de “*vita activa*”.

A expressão *vita activa* não foi cunhada por Hannah Arendt, antes, já estava inscrita na poeira do tempo, sob o tapete da história: “É tão velha quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velha do que ela.”<sup>7</sup>, isto porque a *vita activa*, em uma de suas modalidades, implica na própria condição de existência da política. De forma geral, a *vita activa* implica nas atribuições dos homens no âmbito público, mas também se referem às outras atividades necessárias à preservação da espécie humana e sob a Terra, como veremos

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 20

mais a frente. Contudo, de acordo com Arendt, durante a formulação deste conceito ao longo da história, encontramos em especial nos medievos uma proposta de *vita activa* em clara oposição à *vita contemplativa*, ou seja, uma oposição entre o que seja uma vida voltada para os interesses mundanos em contraposição a uma vida voltada para interesses *extramundanos*, como sugeria a metafísica cristã. Além disso, o que os medievos fizeram, segundo Arendt, nada mais foi do que se apropriar do termo grego *bios politikos* – que indicava uma vida qualificada através da política - condicionando subalternamente à categoria *contemplativa*, ou seja, por mais que existisse uma preocupação dos homens em fazerem de suas vidas e de seus feitos uma história a ser lembrada pela posteridade, nada disso estava acima do que a busca por um ideal de vida espiritualizada, voltada para a compreensão das verdades eternas encerradas na mensagem e nas promessas cristãs<sup>8</sup>. Assim sendo, há uma diferença essencial entre o emprego original aristotélico (que denotava a esfera dos negócios humanos) e a apropriação dos medievais, que buscavam hierarquizar tais condições, elevando o *bios theoretikos* (traduzido como *vita contemplativa*) ao patamar da autêntica liberdade, ou melhor, o único modo de vida, realmente, livre:

“O cristianismo, como a sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição subalterna e secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theoria*) como faculdade humana, acentuadamente diversa do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que desde então, vem orientando o pensamento metafísico e político de toda nossa tradição.”<sup>9</sup>

Um dos propósitos de Hannah Arendt, durante toda a obra “*A Condição Humana*”, foi o de buscar superar a conceituação de *vita activa* proposta tradicionalmente, desde Platão, passando pelos Medievais, e culminando no início da era moderna. Seu esforço, portanto, é buscar uma ruptura com a forma na qual a tradição interpretou e conferiu sentido e finalidade a tal expressão. Trata-se de romper com a oposição engendrada pelos medievos entre *vita activa* e *vita contemplativa*, seja romper com a re-hierarquização operada na Era Moderna sobre as atividades que compõe a *vita activa* e que passamos a ver a seguir.

---

<sup>8</sup> Embora Agostinho de Hipona procurasse grafar a expressão *vita activa* como *vita negotiosa* ou *actuosa*, desvelando um significado profundo e original, ou seja, uma vida completamente voltada para os negócios humanos, para os assuntos políticos, e por si só, públicos, o mesmo sugeria que este tipo de vida fosse subordinado, também, à mensagem religiosa impressa no dever da caridade. Segundo Arendt, Agostinho, em sua obra “*A cidade de Deus*”, fala do ônus da vida ativa imposto pelo dever da caridade, sendo que esta seria insuportável e sem propósitos caso não houvesse em seus propósitos, a suavidade e o prazer advindo da verdade, reveladamente inspirada, ou via contemplação. Ver, *CH*, p. 24 (nota de rodapé).

<sup>9</sup> *Ibidem*, p.24

De forma sintética, o que Arendt pretende em “*A Condição Humana*”, sobretudo com a expressão *vita activa*, diz respeito a uma discussão em torno das atividades do *trabalho*, da *fabricação* e da *ação*, constituindo-se, portanto, o eixo temático que subjaz toda esta obra. Compreender a polissemia intrínseca a cada uma destas categorias representa um esforço semântico e fenomenológico, importantíssimo para engendrar qualquer forma de nova hierarquização<sup>10</sup> destas atividades, bem como evitar escolhos conceituais em torno de alguns termos, que justamente por não terem um ‘esmiuçar’ preciso de sua raiz semântica, permitiu distorções graves na aplicação de seu significado originário.<sup>11</sup> De acordo com Odílio Alves Aguiar:

“(…) Boa parte do trabalho intelectual de Arendt pode ser entendido como um *enxugamento categorial*, uma desampliação dos conceitos, uma depuração dos modos de vida do contágio com o outro; desfazer a hierarquização, a tendência à universalização de um único modo de viver. Em suma, desomogeneizar as categorias do Trabalho, da Fabricação e da Ação que a tradição fundiu na noção de *vita activa* para dispô-la em posição de inferioridade em relação à contemplação. Sua tipologia não visa abarcar as atividades, mas retirar a ação (práxis) do campo da fabricação e da necessidade; diferenciar prática (relação homem-homem) e técnica (relação homem-natureza, sujeito-objeto (...).”<sup>12</sup> (AGUIAR, 1998. p. 35)

Essas distorções, em geral, se referem a uma confusão semântica em torno dos conceitos de trabalho e de fabricação, sobretudo, nos vernáculos latinos que designam estes termos, e da forma como estes chegaram até nós eivados por transliterações variadas e re-significações culturais.<sup>13</sup> De início, visando tanto uma desambiguação quanto uma distinção entre estes termos, Arendt buscará separar, conceitualmente, a esfera da atividade do trabalho, da esfera da atividade da fabricação, e posteriormente, da ação. Segundo Arendt, portanto,

---

<sup>10</sup> Há intérpretes do pensamento arendtiano que apostam haver uma hierarquização dessas atividades básicas no escopo da obra “*A Condição humana*”; outros, entretanto, afirmam não haver, ao final desta obra, quaisquer vestígios de superioridade de um modo de vida sobre o outro. A respeito desta divergência, trataremos ao longo desta dissertação, afirmando desde já, nossa adoção da perspectiva de que há sim, uma hierarquização final destes modos de vida.

<sup>11</sup> Ver *A Condição Humana*, Capítulo III – Labor. Nesta parte, Arendt busca expor as distorções operadas em torno do conceito de Trabalho e Fabricação, entendidos neste contexto como um algo só. A crítica arendtiana recai, principalmente, sobre os postulados marxistas e sua noção de individualização na produção. Procurarei, no decorrer deste capítulo ainda, expor o problema em torno deste conceito, e a reformulação por parte de Arendt, e por parte de seus intérpretes, também.

<sup>12</sup> AGUIAR, 2008, p. 35

<sup>13</sup> É preciso registrar também que em certas traduções da obra de Hannah Arendt, e em especial a tradução brasileira de Roberto Raposo para “*A Condição Humana*”, é possível encontrar certos equívocos de tradução que podem comprometer, novamente, o entendimento de certos conceitos. Em geral, nessas traduções, o termo Labor é traduzido simplesmente pelo seu cognato em português *labor*; *work* é traduzido vulgarmente por trabalho e, por fim, *action* é traduzido sem prejuízos por ação. Entretanto, dado ao sentido que Arendt refere ao termo *work*, a melhor tradução, sem dúvidas, é por Fabricação. Na mesma medida, o termo Labor se presta mais ao sentido de trabalho, como exporemos logo à frente.



trabalho e fabricação são atividades inteiramente distintas – daí a sua singularidade conceitual, e necessária clarificação:

“A distinção que proponho entre Trabalho e Fabricação é inusitada. A evidência fenomenológica a favor dessa distinção é demasiado marcante para que se ignore; e, no entanto, é historicamente verdadeiro que, à parte certas observações esporádicas – as quais por sinal nunca chegaram a ser desenvolvidas nas teorias de seus autores -, quase nada existe para corroborá-las na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho.”<sup>14</sup>

Do ponto de vista etimológico, *labor* representa a idéia de árduas tarefas, assim como a palavra *labuta* em português significa uma penosa e cansativa atividade. Doravante, o termo mais apropriado e que expressaria bem uma possível tradução, seria *trabalho*, derivado do termo latino *tripalium*. Este termo (*tripalium*), de acordo com os latinistas, refere-se a um antigo instrumento de tortura medieval baseado num outro instrumento visado a sujeitar certos animais a determinados jugos. Independentes das duas direções sugeridas para a tradução de labor, ambas destinam uma atividade penosa, árdua, que requer sacrifício e esforço.

Assim sendo, a categoria do trabalho (*labor*), em Arendt, apresenta-se sempre envolta de uma aura árdua, representando, assim, uma também ruptura com as concepções tradicionais e valores agregados a esta atividade. A atividade do trabalho, sempre vista no mundo cristão como fator de virtude e moralidade, apresenta-se na correspondência de Arendt como algo ligado tão somente à sobrevivência, sem portar em seu ato nenhuma condição de glória, fama, imortalidade ou, sequer, permanência no mundo. Sinteticamente, a dimensão do Trabalho representa:

“A atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimentos espontâneos, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo Trabalho no processo da vida. A condição humana do Trabalho é a própria vida”.<sup>15</sup>

A atividade do trabalho representa o processo natural do organismo humano, uma vez que este necessita de manutenção. Trabalha-se, portanto, em vista de manter o processo biológico/vital, em contínua relação com a natureza. Desta dependência do homem para com a natureza, uma vez que esta mantém, ou melhor, possui as condições de garantir e manter a vida humana, desde que o homem opere sobre si através da atividade do trabalho, não resta

---

<sup>14</sup> HC, p. 90

<sup>15</sup> *Idem*, p. 15

nenhum vestígio duradouro. Isto porque, trabalha-se não pelo conforto ou para deixar a sua marca no mundo; trabalha-se para continuar vivo, daí a condição humana do trabalho, o seu foco e finalidade ser a própria vida, a manutenção da existência vital. O trabalho é uma resposta ao problema da manutenção da existência humana, no seu sentido orgânico. O conceito de *vida* aqui se restringe ao seu aspecto meramente biológico, destituído de qualquer forma de qualificação da existência sugerida pelas outras atividades humanas, como veremos mais a frente.

Hannah Arendt se utiliza de um correspondente figurativo, derivado de uma expressão latina, para representar o agente, que em nome da manutenção do processo vital, estabelece uma relação metabólica com a natureza, através da atividade simples e efêmera do Trabalho: o *animal laborans*. De acordo com a Arendt, esse agente não se difere dos outros animais, uma vez que estes mesmos vivem e *trabalham* em nome da manutenção de suas próprias vidas. Homens e animais, na medida em que vivem pelo simples viver e manter-se vivos, não são capazes de engendrar no seu *habitat* um significado maior do que um mero espaço de absorção de recursos e, conseqüentemente, destruição deste espaço. Em outras palavras, não são capazes de garantir nada de permanente no mundo, seja simples artefatos que portam em si uma durabilidade instrumental, seja atos e palavras que possam garantir qualquer imortalidade na consciência histórica dos homens.

Se por um lado, o Trabalho serve apenas para garantir a sobrevivência do homem e dos animais sobre a terra, a atividade da Fabricação - além de configurar-se enquanto uma complexa diferença ontológica entre homens e animais - permite aos homens uma relação diferenciada com a natureza. A atividade engendrada pelo fabricante produz um mundo artificial de coisas, diferente de qualquer espaço natural - daí a sua principal característica que confere a distinção entre homens e animais; entre esse homem que fabrica e utiliza e aquele que meramente trabalha e consome visando sua sobrevivência. A relação com o mundo se difere entre estas duas condições humanas. De acordo com Adriano Correia:

“A diferença entre fabricação e trabalho é equivalente à distinção entre o uso e o consumo, entre o desgaste e a destruição. Embora o uso tenha como conseqüência o desgaste dos produtos da fabricação, estes não são produzidos para ser desgastados, mas para serem usados; o desgaste provocado pelo uso atinge diretamente a durabilidade do produto, mas eles são feitos para (também) portar durabilidade. O *animal laborans*, pela sua constituição, não sabe como construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*<sup>16</sup>. Os produtos do trabalho, da interação do

---

<sup>16</sup> De acordo com Arendt, em nota de rodapé, no capítulo referente à fabricação em "*A Condição Humana*", o termo *faber*, relaciona-se com o também termo latino *facere* (fazer alguma coisa, no sentido da produção). Este

homem com a natureza, não demoram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele; do mesmo modo, a atividade do trabalho, atenta somente ao ritmo das necessidades biológicas, é indiferente ao mundo, compreendido como artifício humano.”<sup>17</sup>

Se o agente do trabalho utiliza-se da natureza somente para a manutenção do processo vital, o agente da fabricação (*homo faber*) atua sobre o mundo, transformando-o em objetos de uso, em instrumentos de fabricação, em coisas, que se não possuem a eternidade, são ao menos transformados em coisas que portam em si mesma certa durabilidade, não sendo consumidas imediatamente no processo vital, como outrora seriam se fossem dispostas ao *animal laborans*. De acordo com Arendt:

“A Fabricação é atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. A Fabricação produz um mundo *artificial* de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e transcender todas as vidas individuais. A condição humana da fabricação é a mundanidade.”<sup>18</sup>

Esta durabilidade, que porta as coisas oriundas do processo de fabricação, não é absoluta, se esvaecendo na medida em que fazemos uso delas. Mesmo que não façamos um uso ou consumo objetivo dessas coisas, elas com o tempo se desgastam e retornam à natureza. Evidentemente, que o uso que fazemos destes, acelera o seu processo de degradação, e seu retorno natural, entretanto, importa salientar que a durabilidade desses artefatos humanos, nunca é determinada, variando de acordo com sua funcionalidade, valor e propriedade. Ou seja, um produto agrega em si um valor e este depende de fatores culturais, uma vez que é a cultura que estabelece o valor das coisas fabricadas. Se uma cultura estabelece que certos artefatos, e não outros são mais urgentes para os homens, conseqüentemente, esses serão consumidos de modo mais rápido do que outros de menor valor social. Numa leitura pragmática, a função de algo depende do significado que se confere a este, sendo que o significado é estabelecido no âmbito da cultura. Um produto, portanto, pode durar mais ou menos de acordo com o contexto em que está inserido. Por fim, a durabilidade depende também das propriedades das quais os produtos do artifício humano é originada. A partir desta condição constitucional, um produto pode durar mais do que a sua possibilidade de uso; pode transcender a existência dos homens que o constituíram para a sua fruição. Entretanto,

---

termo designa todos aqueles que, no processo produtivo, transformam a natureza para seu uso, seja um mero fabricante de objetos de troca, seja um artista.

<sup>17</sup> CORREIA, 2007, p.3

<sup>18</sup> CH, p. 15

essa durabilidade, como já dito alhures, não confere aos objetos, com exceção possível da obra de arte, um grau de imortalidade, uma vez que cedo ou tarde, independente de sua constituição física, ou independente de usarmos ou não as coisas do mundo elas perecerão e, conseqüentemente, “retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas.”<sup>19</sup>

Uma das principais características das categorias hierarquizadas da *vita activa* diz respeito aos seus aspectos teleológicos. A finalidade destes, em cada uma das atividades, configura-se como um dos principais diferenciadores entre os mesmos. O processo da fabricação é regulado inteiramente pela lógica meio-fim, ao passo que o trabalho, embora circular, se orienta mais pelos meios mediante os quais atingirá a sua finalidade. Sobre esse ponto, Arendt pondera:

“É verdade que o trabalho também produz para o fim do consumo, mas com este fim, a coisa a ser consumida não tem a permanência mundana dos produtos da fabricação, o fim do processo não é determinado pelo produto final e sim pela exaustão do *labor power*, enquanto que, por outro lado, os próprios produtos imediatamente voltam a ser meios de subsistência e reprodução do *labor power*.”<sup>20</sup>

A repetição do processo de fabricação se dá por motivos fora de si mesmo, diferindo-se das repetições, determinadas e cíclicas, tão próprias do labor. O fim do processo ocorre na medida em que uma coisa nova e durável é acrescida ao artifício humano, sendo que a sua repetição estará sujeita ou à necessidade do artífice de garantir os seus meios de subsistência através do comércio de seus produtos, ou na medida em que pretende com isso, também, operar na multiplicação de seus produtos, isto é, na obtenção de reservas e lucros. Sobre essa particularidade da fabricação e em alusão às outras características da *vita activa*, Arendt assevera:

“A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as atividades humanas. O labor, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim. E, como veremos adiante, a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível. Esta grande confiabilidade da fabricação reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: tudo o que é produzido por mãos humanas pode ser destruído por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não lhe possa sobreviver e permitir-se destruí-lo.”<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> *Idem*, p.149

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 156

<sup>21</sup> *Ibidem*, *Ibidem*

Assim sendo, a fabricação possui tanto um início definido, quanto um fim previsível e também definido, ao passo que o trabalho não possui nem início nem fim, uma vez que o seu processo é cíclico, engastado na própria engrenagem do processo vital orgânico.

A última atividade que emerge na análise da *vita activa* é a ação. Esta se difere constitutivamente da fabricação e mais radicalmente do trabalho, principalmente devido ao fato de que o trabalho pode ser operado por qualquer ente vivo que busca a sua sobrevivência, ao passo que ação só se dá entre os homens, sendo motivado por razões mais complexas. Se na fabricação, com já dito alhures, tanto o início, quanto o fim do processo é previsível e definido, na ação, embora haja um começo determinado, jamais poderá se precisar o seu fim:

“A Fabricação (...) chega a um fim com o seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma vida própria. A Ação (...) nunca deixa um produto atrás de si. Se chega a ter quaisquer conseqüências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão. O máximo que ele pode ser capaz é forçar as coisas em certa direção, e mesmo disso jamais estar seguro. Nenhuma dessas características se acha presente na Fabricação.”<sup>22</sup>

Se o trabalho opera na esfera única da mera sobrevivência biológica, ao passo que a Fabricação molda, habita e usa um mundo artificial e não eterno, somente a Ação, por sua vez, transcende os limites impostos pela necessidade, e busca conferir um grau de imortalidade aos feitos e palavras ‘produzidos’ pelos homens e entre eles.

E é justamente nesta última abrangência, isto é, na possibilidade de ser engendrada entre (*inter homines esse desinere*) os homens, que reside uma das principais condições de possibilidade da ação: a pluralidade. Embora haja uma relação de co-dependência entre as três atividades, somente a ação não pode prescindir do contato com os outros. Embora o *animal laborans* careça do auxílio do *homo faber* para minorar seu padecimento na mesma medida que este – enquanto mortal – depende daquele para que com o tempo possa construir o seu lar sobre a terra, ambos podem executar sua função sem que se descaracterizem com tais. No entanto, embora o *animal laborans* necessite do *homo faber* para minorar o seu sofrimento sobre a terra, pode viver inteiramente para o seu próprio consumo, sendo a existência de outros de sua espécie um mero ‘outro de si’, simplesmente, sem qualquer necessidade de se relacionarem. Na mesma medida, o *homo faber*, embora dependa em parte de outros para

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 91

garantir uma das variantes de sua sobrevivência, pode, por si mesmo, ser um artífice de sua própria subsistência.

A *vita activa* não é, portanto, um diferenciador categorial da natureza humana, e muito menos uma estrutura de classificação entre os mesmos gêneros de homens. Embora haja homens que buscam se ocuparem mais de certas atividades, pode um único homem portar em si as condições bem como a efetivação das três atividades em situações distintas. Reportando a Marx, em uma dos seus “*Grundrisse*”, quando o mesmo idealizava um homem que pudesse garantir a sua sobrevivência durante o dia, e se dedicar às artes e à intelectualidade à noite, da mesma maneira o homem, interpretado por Arendt, poderia se ocupar de suas atividades concomitantemente, isto é, as condições de *homo faber* e de *animal laborans* poderiam coexistir. A diferença central entre os dois teóricos reside no valor e hierarquização das atividades mais gerais dos homens. Marx formula uma noção indistinta entre trabalho e fabricação, elevando-as enquanto atividade(s) por excelência do gênero humano, chegando a afirmar que o homem se individualiza somente no processo de produção<sup>23</sup>; Arendt, por seu turno, elevará a ação como atividade humana por excelência, uma vez que esta não se aprisiona no metabolismo cíclico do *animal laborans*, muito menos na mera instrumentalidade do *homo faber*. A ação, para Arendt, é a única atividade que permite, mediante sua expressão, a imortalidade dos feitos e das palavras humanas; o mundo das coisas fabricadas só faz sentido quando serve de tribuna para as palavras e espaço para manifestação dos atos. É através destes atos que “as vidas individuais potencialmente adentram o espaço da imortalidade anteriormente designado apenas para as coisas eternas por si mesmas (*physei*).”<sup>24</sup>

Se a condição humana do trabalho é a vida em seu sentido estritamente biológico, e se por sua vez, a condição humana da Fabricação é a mundanidade – uma vez que o mundo consiste em coisas produzidas - a condição humana da ação, como alhures mencionamos, é a pluralidade. Arendt chega a afirmar em seu livro publicado postumamente “*A Vida do Espírito*”, que a pluralidade, mais do que uma forma de caracterizar a vida política ou qualquer outro tipo de manifestação humana, é, ela mesma, a “lei da terra”, haja visto que quem habita a terra são os homens e não somente *um* homem, sendo que toda e qualquer organização humana deve levar em consideração as múltiplas identidades que compõe

---

<sup>23</sup> Por não ser o foco de nossa produção dissertativa contrapor o pensamento de Marx e Arendt, nos limitamos a esta conceituação genérica apenas para servir de gancho para a teorização arendtiana, apontando para Marx enquanto parte de uma tradição política e filosófica que Arendt pretende romper. Para maiores informações sobre a condição ontológica do indivíduo na teoria marxista, ver os *Grundrisse* de MARX (edição citada na bibliografia desta dissertação)

<sup>24</sup> AGUIAR, 1998, p. 37

qualquer agrupamento social<sup>25</sup>. A pluralidade, porta em si o que Arendt chamara de “duplo aspecto da igualdade e diferença”<sup>26</sup>. Os homens são iguais na medida em que possuem do ponto de vista fisiológico, os mesmos órgãos e funções, e se fossem de outra maneira, não seriam capazes de se compreenderem, seja enquanto sujeitos históricos ou enquanto portadores das mesmas necessidades. Paradoxalmente, são, em diversos aspectos, extremamente diferentes. Reagem de modos distintos e difusas uns dos outros, reagindo cada um a sua maneira em face de estímulos diversos. Embora, dado à suas funções psicomotoras e aos seus aparelhamentos fisiológicos serem relativamente idênticos, e ainda poderem responder a certas circunstâncias de forma parecidas, jamais o fazem de maneira uniforme e padrão - de outra maneira não seriam homens e sim, meros animais, dos quais qualquer suposta modalidade ‘discurso’ se restringiria à limitadas vozes de comando compostos por simples sinais e sons que não comunicam nada além de suas necessidades mais imediatas e gerais; na mesma configuração, seus atos não seriam nada mais que meios para manterem a sua sobrevivência. Numa terminologia arendtiana, tais seres, sem o discurso e os atos, sem a noção de si e a diferenciação dos outros, não seriam nada mais do que um *animal laborans*.

A condição humana da pluralidade – da igualdade e da diferença - conjugada às palavras caracteriza a ação, e infirma a condição de só poderem ser engendradas na presença dos outros. Como afirma Adriano Correia:

“Cada ação afirma a singularidade do agente, mas ao mesmo tempo reafirma as condições humanas da natalidade e da pluralidade. Se concebermos a ação como um novo começo que deflagra uma nova série de eventos, e que não pode ser deduzido de eventos precedentes, compreenderemos o por que da pluralidade contida no nascimento é a pré-condição (*condition sine qua non*) da vida política e também porque a pluralidade, reafirmada em cada ação, é a própria razão de ser (*condition per quan*) da política.”<sup>27</sup>

O homem não se singulariza, de acordo com Arendt, na produção, como pensava Marx - e toda a tradição que se seguiu -, mas na pluralidade, quando compreende o que tem em comum com os outros seres, bem como o que os diferenciam, e somente através da linguagem, do discurso (palavras) e dos feitos (atos) é capaz de se humanizar, de se singularizar. Não que o homo faber ou o animal laborans, enquanto agentes representativos de um modelo de existência sobre a Terra pautada no uso e consumo deste, não se qualificam

---

<sup>25</sup> VE, p. 19

<sup>26</sup> HC, p. 188

<sup>27</sup> CORREIA, 2006, p.231

enquanto seres humanos, e sim, que se não há diferenciações ontológicas suficientes que possam distinguir o homem de um animal qualquer no mero processo de garantir a manutenção do processo vital, e daí a razão de ser este agente um *animal laborans* e não um *homo laborans*. Já o *homo faber*, como o próprio termo indica, qualifica uma atividade humana, contudo, esta atividade, tão somente, não é capaz de garantir uma singularidade ao agente, a não ser que este objeto fabricado se perpetue na memória coletiva, ou seja, uma representação objectual de um ulterior ato político, tal como uma obra de arte funcionalista pragmática política, que tem como meta utilizar a arte como um meio para se atingir um fim de ordem social, coletiva ou de manifestação política. Neste caso, não é o resultado da fabricação que indicará a singularidade do agente e sim, na maneira como este artefato será recebido pelos homens, conferindo ao fabricante o caráter de artista, espalhando a sua fama pelo mundo. Em todo caso, na fabricação, a não ser em casos extremos como na criação de artefatos tecno-científicos relevantes ou em obras de arte, o homem jamais pode ser reconhecido e singularizado, se diferenciando para os demais, como na atividade da ação, expressa no simples ato de falar, ou de forma mais elaborada no discurso empreendido entre os demais num espaço de aparição, como veremos mais a frente. Finalizo essa seção com uma citação de Arendt acerca dessa *singularização* e distinção:

“Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir, ao invés de permanecerem apenas diferentes; 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. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os homens podem perfeitamente viverem sem trabalhar, obrigando os outros a trabalhar para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo das coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos ou a vida de um parasita pode ser injusta, mas nem por isso deixa de ser humana. Por outro lado, a vida sem discurso e sem ação - único modo de vida em que há sincera renúncia de toda a vaidade e aparência na acepção bíblica da palavra - está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens.”<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> CH, p. 189



## 1.2 O fenômeno da Liberdade em Arendt e o conceito de *initium* em Santo Agostinho

“A principal tarefa na vida de um homem é a de dar nascimento a si próprio”.

Erich Fromm

Na seção anterior, examinei o conceito de *vita activa* em cada atividade que ela comporta: o trabalho, a fabricação e a ação. Como visto, estabeleci uma diferenciação entre ‘natureza humana’ e ‘condição humana’ e, posteriormente, dei cabo ao exame de cada uma das atividades que compõe a *vita activa*, situando a ação enquanto atividade por excelência na constituição humana. Antes de dar continuidade aos desdobramentos da ação, a partir do discurso e da articulação dos homens na esfera política, enquanto forma de singularização humana, importa tratar o tema da ação numa outra perspectiva, examinando a correlação deste com outros temas de igual valia. Nesse sentido, pretendo nesta seção que se inicia, trabalhar a influência do pensamento de Santo Agostinho sobre a obra de Hannah Arendt, na tentativa de compreender o conceito de Ação. Isto posto, porque o conceito de “natalidade” e *initium*, fundamentalmente vinculados à ação, como veremos, encontra em Agostinho uma formulação relevante para o contexto de nossa pesquisa acerca das dimensões do fenômeno da ação. Para tanto, examinaremos os conceitos agostinianos de *initium*, *pricipium*, bem como de “natalidade”. Dando seguimento ao exame, tive como objetivo chegar à relação entre ação e liberdade, entendendo esta como desdobramento da natalidade e correlato da ação

A ação constitui, no rastro do pensamento arendtiano, a atividade por excelência dentre as condições mais gerais da existência humana. É pela ação que os homens diferenciam-se dos animais e entre si mesmos, ao contrário do Trabalho e da Fabricação que iguala todos os homens, seja na manutenção do processo vital, seja na produção de coisas efêmeras.

A ação, para ‘vir ao mundo’, necessita de um movimento primal: a iniciativa. É pela iniciativa que os homens, ao aportarem no mundo pelo fenômeno natural do nascimento, ofertam ao mesmo o oceano da novidade. Só há novidade no mundo se houver uma iniciativa de criar o novo, de trazer o que antes era o não-ser ao terreno do existir, do ser...

O agir, na acepção mais genérica do termo significa tomar iniciativa. De acordo com Abbagnano a ação é um “termo de significado generalíssimo que denota qualquer *operação*,

considerada sob o aspecto do termo a partir do qual a operação tem início ou iniciativa.”<sup>29</sup> A ação ainda pode ser acrescida ou representada pelos verbos *criar*, *causar*, *começar*, *iniciar*, *continuar*, *terminar*, etc. Embora possua diversas “nuances”, suas significações sempre indicam movimento, fluxo, continuidade, e os verbos *criar* e *iniciar* sempre aparecem como referências imediatas ao entendimento deste termo. No entanto, a palavra grega *Achein* – que Arendt utiliza ao longo de todo o seu entendimento sobre as modalidades de ação – significa ‘começar’, ‘ser o primeiro’, e em certos casos, como menciona Arendt, em ‘governar’. Aproxima-se também da palavra latina *Agere*, que significa originalmente “imprimir movimento a alguma coisa”<sup>30</sup>. Assim sendo, a Ação está sempre ligada ao começar, ao iniciar.

Os homens, portanto, ao chegarem neste mundo, trazem a capacidade de criar coisas novas. São uma novidade ao nascer, e por serem humanos, invariavelmente são impelidos a um novo agir:

“(…) os homens são (congenitamente) equipados para a tarefa paradoxalmente lógica de construir um novo começo por serem, eles próprios, novos começos, e, portanto, inovadores, e (...) a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento.”<sup>31</sup>

Nessa lógica o homem traz em si um duplo grau de início, isto é, traz a novidade ao mundo na medida em que ele mesmo é uma novidade, causada pelo fenômeno da natalidade. Na filosofia política de Agostinho de Hipona, esse início se difere do princípio do mundo. Tanto é que o filósofo patrístico utilizará dois termos para indicar qualquer tipo de começo: o *initium* e o *principium*. Por *principium* se entende o início do mundo, e por *initium* o começo representado pela existência humana<sup>32</sup>.

Por *initium*, Agostinho esperava singularizar o surgimento do homem no mundo, incluindo o próprio mundo em que o homem surge em virtude do seu nascimento. Em Arendt, o *initium* representa o começo de algo, no qual este adquire *status* de um *alguém* ou de um *quem*, como que para re-significar o termo início. Tanto em Arendt, quanto em Agostinho, o termo *initium* se relaciona à natalidade do agente, ao surgimento no mundo do ‘iniciador’.

E é este *initium* e não o *principium*, utilizando a terminologia agostiniana, que importará à Arendt em toda a sua teoria da ação. O *principium* não é objeto de interesse para Arendt, pois sua preocupação não é cosmológica, ao passo que o *initium*, como possibilidade

---

<sup>29</sup> ABBAGNANO, 1998, p.25

<sup>30</sup> CH, p. 190

<sup>31</sup> OT, p. 169

<sup>32</sup> CH, p. 190.

e constituição humana, representa o elo de explicação, bem como o instrumento de motivação das capacidades humanas mais gerais, sendo assim um dos seus objetos específicos de estudo e análise. Isto assinala o caráter fenomenológico e político da obra de Arendt, uma vez que ela se volta numa linguagem ‘hurselliana’, para coisas mesmas, numa tentativa de demonstrar como se dão as ações e relações humanas no mundo, a partir do próprio sujeito, do agente que inicia e (re)significa o mundo.

E é partindo da ação, em sua gênese e efetivação que Arendt mapeará todo o seu itinerário. De início, Arendt busca discernir os *movimentos* meramente mecânicos, previsíveis, comuns a grande parte dos seres vivos, daquela que é a categoria por excelência dos seres humanos: a ação. E por ação, Arendt não designará somente um substantivo, mas uma capacidade única de movimento, que radica tanto numa lógica diferenciadora entre homens e animais, como num movimento que atesta a base da política, e nesse caso, da própria noção de liberdade. E para especificar esse gênero de ação, Arendt afirmará que embora certas ações humanas e animais, em gerais, possam ser previstas e condicionadas, nem todas estas portam em si o caráter de previsibilidade. Isto é, há certas ações, e nesse caso estritamente humanas, que não podem ser premeditadas, compondo-se assim num “surpreendente cunho de imprevisibilidade da qual (esta) é inerente a todo início e origem”<sup>33</sup>. A ação humana, diz Arendt:

“(…) como todos os fenômenos estritamente políticos, é estreitamente ligada à pluralidade humana, que é uma das condições fundamentais da vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que em breve o deixarão. Se, pois, ao deflagrar processos naturais começamos a agir na natureza, começamos manifestamente a transportar nossa própria imprevisibilidade para o domínio que costumávamos considerar como regido por leis inexoráveis.”<sup>34</sup>

E é em “*A Condição Humana*” que Arendt começará a firmar a relação sinonímica entre liberdade e ação, interconectado pelo fenômeno da natalidade. O próprio conceito de natalidade é muito caro a Arendt, uma vez que o seu uso é muito recorrente em sua obra, servindo de elo, ou de viés explicativo para fundamentar a liberdade, associando-a com a Ação. Como afirmaria posteriormente em “*Origens do Totalitarismo*”, “o começo é a capacidade suprema do indivíduo e que, politicamente, ele equivale à liberdade humana”<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> *Idem*, p. 191

<sup>34</sup> *EPF*, p. 92-3

<sup>35</sup> *OT*, p. 479

Seu próprio significado aponta para uma junção dos termos, não significando tão somente o *ato de vir ao mundo, de nascer*. Como afirma Bowen-Moore, o que caracteriza a natalidade é a de ela mesma ser uma espécie de “indeterminação da ação desencadeada por um novo nascimento e, conseqüentemente, pela possibilidade sempre aberta de instaurar-se um novo começo na política.”<sup>36</sup>

Doravante, partindo então da celebre sentença agostiniana de que o “homem foi criado para que houvesse um novo começo”<sup>37</sup>, falar em natalidade implica em se referir ao nascimento, ao instante em que o homem aporta no mundo trazendo em si a possibilidade do novo, e configurando, sua própria existência, numa novidade do mundo. Contudo, é preciso salientar que essa natalidade não se restringe ao simples nascimento, mas também que a natalidade, enquanto um novo começo, é fundamentalmente inerente à ação. Esta, portanto, encerra em si mesma a capacidade do sujeito, do ser humano, de optar por um novo começo, seja se opondo a certo *status quo*, seja oportunizando novas formas de vida, dando início a uma nova história, uma nova forma de se conceber o mundo:

“(…) a ação atualiza a condição humana da natalidade, trazendo uma história de vida radicalmente nova para o mundo, e afetando todas as demais histórias de vidas conectadas a ela. A natalidade, então, é a capacidade fundamental de fazer nascer o novo: um novo feito e uma nova identidade do agente e a mudança das identidades dos outros agentes.”<sup>38</sup>

Na natalidade, que se expressa pelo ato de vir ao mundo pelo nascimento, já se encontra uma das principais condições para a constituição da singularidade dos indivíduos, que por mais que se igualem quanto à ‘origem’, se diferenciam quando começam a agir no mundo. A natalidade, portanto, aponta para um horizonte de possibilidades imprevisíveis; quando vimos ao mundo pelo nascimento estamos abertos ao novo, assim sendo, se nossas ações não podem ser previsíveis, nos tornamos, ou melhor, nos revelamos como seres livres, isto é, trazemos com o nascimento a própria liberdade:

“Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito da liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes que o homem (...) É da

<sup>36</sup> BOWEN-MORE, 1989, p. 22

<sup>37</sup> “Para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse ([*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)”. Cf. *CH*, p.190

<sup>38</sup> KHAKHORDIN, 2001, p. 468. Na versão original temos: “(...) action actualized the human condition of natality, by bringing a radically new life story into the world, and affecting all other connected life stories. Natality, thus, is a fundamental capacity to give birth to the new: a new deed and a new ‘who’ of the actor and the change in the ‘whos’ of all others actors”.

natureza do início que se comece algo novo. Algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes.”<sup>39</sup>

O conceito de liberdade ocupa, portanto, um lugar especial na obra de Arendt, seja configurando-se enquanto um desdobramento da natalidade, ou enquanto fundamento de toda política<sup>40</sup>. Embora as primeiras reflexões sobre a liberdade estejam presentes em “*A Condição Humana*”, Arendt se ocupou do tema em diversas outras obras entre as décadas de 50 e 60, grande parte reunida e publicada na obra “*Entre o Passado e o Futuro*”. Destaca-se nesta obra uma passagem que estabelece uma correlação direta entre natalidade e liberdade:

“No nascimento de cada homem, o começo inicial é reafirmado, porque em cada ocasião algo novo se insere em mundo já existente, porque em cada ocasião algo novo se insere em um mundo existente que continuará a existir depois de cada morte individual. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são a mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a capacidade de começar: a liberdade.”<sup>41</sup>

A liberdade, em seu sentido restrito, pode ser entendida como um começo improvável, uma iniciativa, uma ação não prevista numa cadeia de causalidade, interrompendo uma seqüência prevista e freqüente. A liberdade, assim vista, não é um gesto interior, um debate entre mim e a minha consciência, mas uma ação exterior uma interferência na vida coletiva. De acordo com Arendt: “os homens são livres – o que é diferente de apenas possuírem aptidão para a liberdade – enquanto agem, nem antes nem depois; pois ser livre e agir são uma e a mesma coisa.” (Arendt, 1960, p. 164)

O tema da liberdade aparece em outras obras de Arendt gerando novos contornos a este conceito. Nesse intercurso, destaca-se, novamente, a sua obra inacabada “*A Vida do Espírito*”, onde Arendt se ocupará de investigar as chamadas “faculdades do espírito”: o pensar, o querer e o julgar. Nesse ínterim, a questão da liberdade nos permite, mesmo em “*A Condição Humana*” como agora em “*A Vida do Espírito*”, resgatar diversos problemas caros,

---

<sup>39</sup> CH, p. 190

<sup>40</sup> Para Hannah Arendt o sentido da política é a própria liberdade. De acordo com Arendt, a idéia de política e de coisa pública surge pela primeira vez na *polis* grega considerada o berço da democracia - como veremos mais a frente neste trabalho. O conceito de política que conhecemos nasceu na cidade grega de Atenas e está intimamente ligado à idéia de liberdade que para o grego era a própria razão de viver. Utilizando o conceito grego de política é que Arendt nos diz que "A política baseia-se no fato da pluralidade dos homens", portanto, ela deve organizar e regular o convívio dos diferentes e não dos iguais. Para os antigos gregos não havia distinção entre política e liberdade e as duas estavam associadas à capacidade do homem de agir, de agir em público que era o local original do político.

<sup>41</sup> EPF, p. 1992 (grifos originais)

principalmente à filosofia medieval: o principal deles, o da (im)possibilidade de coexistir liberdade e destino. De acordo com este problema, se há destino, se há uma estrutura já traçada e uma situação pré-determinada no futuro, significa que não há liberdade, que todos os comportamentos, ações e reações já são ‘conhecidas’, projetadas, e de alguma forma, já existente no campo das idéias. Elimina-se o *devir* e se desvela a fatalidade, isto é, desconsidera-se as contingências e possibilidades de ação e intervenção humana, traçando um futuro já determinado. Doravante, se de fato há um Deus e se este é onisciente, depreende-se que não há uma autêntica liberdade, uma livre ação. Assim sendo, como conciliar liberdade e destino, livre-arbítrio e presciência divina? Sobre esse problema, grande parte dos medievos, patrísticos e escolásticos, se debruçaram a respeito sem, no entanto, lograrem êxito em sua famigerada tentativa de conciliar fé e razão.

Como podemos depreender a partir das afirmações de Arendt, esta negaria categoricamente a idéia de destino, uma vez que coloca o fenômeno do nascimento como algo que já atesta o novo, para o não previsível, ou nos dizeres de Arendt, para o *infinitamente improvável*:

“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 o singularmente novo.”<sup>42</sup>

O período medieval foi marcado pela diluição da liberdade, conseqüentemente da política – como veremos mais a frente. Embora Arendt veja o período medieval como sendo instaurador do *apolitismo* em decorrência do modo de vida expresso pela mensagem cristã, é desse período que se levanta um dos filósofos mais influentes no pensamento da própria Hannah Arendt: Agostinho de Hipona, sobretudo o seu conceito de *initium* e natalidade, como já mencionado anteriormente. De acordo com Adriano Correia, o que Hannah Arendt “encontra em Agostinho, *com e contra ele*, é um modo de compreensão da existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade.”<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> CH, p.191

<sup>43</sup>CORREIA, *O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho*. IN: NASCIMENTO, Mariângela & CORREIA Adriano. *Hannah Arendt: entre o passado e o presente*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

Hannah Arendt já havia refletido sobre as idéias de Agostinho desde os tempos de seu Doutorado em Heidelberg nos anos 20<sup>44</sup>, retomando nas décadas seguintes, agora voltando para um exame ético-político em decorrência dos conceitos supracitados. De acordo com Eugênia Sales Wagner<sup>45</sup>:

“As novas reflexões, dirigidas em última instância à compreensão do fenômeno totalitário (...) encontram-se voltadas principalmente para as idéias agostinianas que tratam da liberdade, bem como para influência de tais idéias sobre teorias políticas da era moderna.”

Antes de seguirmos com o nosso esforço dissertativo de analisar o fenômeno da ação – bem como a demonstração de sua conseqüente diluição e ocaso político na era moderna – importa reconhecer em Agostinho a coluna basilar da antropologia filosófica de Hannah Arendt, sobretudo em sua obra “*A Condição Humana*”. É inegável a influência do pensamento de Agostinho sobre a obra de Arendt, e de como seus conceitos fundamentais de ‘natalidade’, do homem enquanto *initium* serviram (servem) de base compreensiva das faculdades humanas gerando, posteriormente, o desdobramento de grande parte da teoria política arendtiana.

### **1.3 A teia das relações humanas: ação, discurso e a revelação do agente potencial.**

“O elo entre os homens, subjetivamente, é a ‘vontade de comunicação ilimitada’ e, objetivamente, o fato da compreensibilidade universal. A unidade e a solidariedade entre a humanidade não pode consistir

---

<sup>44</sup> Hannah Arendt obteve o título de doutora pela Universidade de Heidelberg, em 1928, com a tese intitulada *O Conceito de Amor em Agostinho*, com o título original de *Der Liebesbegriff bei Augustin*, publicada posteriormente em 1929.

<sup>45</sup> WAGNER, 2006, p.64

num acordo universal sobre uma única religião, ou uma única filosofia, ou uma única forma de governo, mas na fé de que o múltiplo aponta para o Uno, simultaneamente oculto e revelado pela diversidade.”

Hannah Arendt

A ação não constitui um fenômeno isolado, único ou independente. Para sua efetivação, é necessário que haja outras disposições humanas. É por esta razão que Arendt buscará estabelecer uma relação entre discurso e ação, e posteriormente, como isso se constituiria num espaço público, numa interação entre os agentes. Se para Arendt a ação, enquanto *initium* corresponde ao fato do nascimento, à condição humana da natalidade, “o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver distinto e singular entre iguais.”<sup>46</sup>. Para a filósofa, o discurso seria um dos atos primordiais do ser, na mesma medida que seria este o recurso que identificaria o ser humano, em detrimento de outros seres<sup>47</sup>.

Arendt afirmará que mais do que diferenciador entre os homens e os animais, é através da própria fala, do discurso, que os homens, ao se singularizarem, diferenciam-se uns dos outros. É pela fala e ação que os homens se revelam no mundo. Arendt destaca a íntima relação entre ação e discurso ao afirmar que:

“(…) Desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser

<sup>46</sup> CH, p. 191

<sup>47</sup> Em nota explicativa na obra “*A Condição Humana*” (p. 190), Arendt chega a afirmar que suas considerações acerca da característica comunicativa inerente aos homens possuíam bases em pesquisas científicas da época. Admitindo esse contexto - embora longe de afirmar que é esta a referência de Arendt - há de se registrar que paralelo à publicação de “*A Condição Humana*”, o Filósofo e Linguísta Avram Noam Chomsky (1928 - ) havia publicado sua obra prima “*Logical Structure of Linguistic Theory*” (1955). Nesta obra, Chomsky acredita que, ao contrário dos homens, os animais não são capazes de usar a linguagem de maneira rica e criativa. Por isso, seria até mesmo um equívoco chamar seus sistemas de comunicação de linguagem. Chomsky argumenta que o ponto central da faculdade de linguagem humana está relacionado à capacidade de recursão nas línguas humanas: uma peculiaridade dos diversos sistemas lingüísticos, que permitem formular *infinitas* frases a partir de um número *finito* de palavras e de regras sintáticas. De acordo com a teoria de Chomsky, todos os seres humanos possuem uma faculdade inata da linguagem, uma espécie de “órgão da linguagem” no cérebro. Essa capacidade independeria do meio cultural, tendo sido impressa nos circuitos cerebrais do Homo sapiens pela evolução. E a principal marca dessa faculdade é especificamente a recursividade. Embora ajam especulações em torno da validade das teses de Chomsky, ainda é o elemento da Linguagem e sua articulação (discurso) que, desde Aristóteles, é tida como o diferenciador entre os homens e os animais. Ver ainda “*A Política*”, de Aristóteles, Livro I.



percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer.”<sup>48</sup>

Para Arendt, não há nenhuma outra atividade humana que necessita tanto do discurso como a própria ação. O discurso poderia muito bem ser substituído por uma mera linguagem de sinais ou algoritmos computacionais com muito maior propriedade e efetividade se sua utilização visasse apenas um fim utilitário ou para exprimir certas informações. Em outras atividades humanas, o discurso poderia por muito menos ser relegado a uma atividade secundária e por vezes, desnecessária. Nesta mesma esfera de análise, se concebermos a ação, engendrada coletivamente, como uma atividade que visa uma finalidade única de preservação da espécie ou mero desfrute do conforto produzido pela técnica, essa (a ação) poderia por bem ser substituída por outras formas menos pesadas ou que dispensasse o concurso dos homens. Nesse ponto, Arendt é incisiva ao afirmar que estes objetivos (finalidades) poderiam ser atingidos “muito mais facilmente através da violência muda, de sorte que a ação pareceria um substituto pouco eficaz da violência.”<sup>49</sup> Desta forma, conceber tanto a ação como o discurso isoladamente, ou com vistas a um *telos* determinado, seria um luxo desnecessário, ou mesmo um mecanismo pouco operacional. De forma geral, tanto a ação quanto o discurso, quando conjugados, elevam a categoria humana a planos muito mais ‘nobres’ (como veremos a seguir) do que somente um mero informar/possuir/usufrui – na qual a ação ou o discurso, vistos separadamente, poderiam sugerir.

A conjugação entre a ação e o discurso gera uma condição ímpar para os homens: a condição de se revelarem, pois “só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é.”<sup>50</sup> Esta revelação, no sentido mais literal do termo, retira o véu que ensombrece o agente, apresentando-o ao mundo e (de)mostrando-o ativamente sua identidade. Tal revelação aponta para uma questão ontológica: a do ‘quem és’, em detrimento do ‘o que és’. Isto porque o ‘quem’ se refere à singularidade, uma *personificação*<sup>51</sup>, uma subjetividade; ao passo de que o ‘que és’ aponta para uma constituição, uma classificação, uma objetividade. A este ‘quem’ podemos atribuir qualidades variantes - de indivíduos para indivíduos – que

---

<sup>48</sup> CH, p. 191

<sup>49</sup> CH, p. 192

<sup>50</sup> *Idem, Ibidem*

<sup>51</sup> Não é poeticamente que Arendt se referirá ao agente como um ator, um personagem, no sentido mais literal possível: aquele que atua, que representa um papel, um elemento vivo de uma obra narrativa, bem como o narrador de uma grande história, e nesse caso, a história humana.

atestam para uma identidade pessoal e singular personificadas nos “dons, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar e que está implícito em tudo o que ele diz ou faz.”<sup>52</sup>

Sendo a revelação do agente a qualidade da conjugação entre o discurso e a ação - onde sem esta qualidade a ação perderia seu caráter específico, tornando-se um feito como outro qualquer<sup>53</sup> - essa (revelação) só poderá ser engendrada na presença de outros agentes, nas interações entre os mesmos. Esta qualidade reveladora se dá, num primeiro momento, na mera convivência entre os homens. Não é, numa primeira instância, partidária, no sentido de ser ‘pró’ ou ‘contra’ os outros: o discurso/ação se basta na simples convivência dos homens para revelá-los enquanto *personalidades*.

Reforçando essa necessária interação entre os homens, objetivando a revelação do agente através do discurso e da ação, Arendt afirmará que “dada a tendência intrínseca de revelar (...) a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública.”<sup>54</sup> (ARENDR, 2005, p. 193).

Antes de continuarmos o tema da ‘revelação’, importa examinar o conceito de ‘glória’ e como isso se adequou a uma compreensão de imortalidade. Por esta (glória), é necessário compreender algo mais do que mera fama, como entendida comumente. É preciso remontar as bases de compreensão deste conceito no liame do mundo antigo, sobretudo na Grécia para entender o que Arendt propõe com tal enquanto *conditio per quam* da plena manifestação da ação.

Como menciona Arendt, em seu texto “*O conceito de História – antigo e moderno*”<sup>55</sup>, Heródoto, reconhecido como o pai da historiografia ocidental, anuncia-nos que o propósito de toda a sua tarefa seria a de retirar da obliteração os extraordinários feitos humanos; quer fossem dos bárbaros, quer fossem dos gregos<sup>56</sup>. Sua meta era salvar do esquecimento as coisas cuja existência se deve exclusivamente aos homens.

Esta proeminente necessidade de salvar os feitos gloriosos da poeira imorredoura do tempo e do esquecimento se relacionava ao velho dilema existencial advindo da mortalidade e finitude humana:

---

<sup>52</sup> CH, p.192

<sup>53</sup> ARENDR, 2005, p. 193

<sup>54</sup> CH, p. 192

<sup>55</sup> Capítulo segundo da obra “*Entre o Passado e o Futuro*”. Quanto à edição, ver citações e referência desta obra em seções precedentes desta dissertação.

<sup>56</sup> Nas primeiras linhas de as “*Guerras Pérsicas*”, Heródoto, cita Arendt, afirma que “o propósito de sua empresa é preservar aquilo que deve sua existência aos homens (...) para que o tempo não oblitere, e prestar aos extraordinários e gloriosos feitos de gregos e bárbaros louvores suficientes para assegurar-lhes evocação pela posteridade, fazendo assim sua glória brilhar.” Para mais detalhes, ver *EPF*, p.70

“Os homens são ‘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 *bios* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica *dzoé*<sup>57</sup>. 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. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move em uma ordem cíclica.”<sup>58</sup>

Estando os homens conscientes de sua condição enquanto mortais, restavam-lhes duas formas de se salvarem do ciclo repetitivo da finitude humana, essa advinda de um outro tipo de busca pela imortalidade, que não se dava por qualquer noção de espiritualidade ou *post mortem*: a de immortalizarem pelos permanentes ciclos de nascimento e conseqüente perpetuação da espécie, e, de garantirem através dos seus feitos e palavras, afim de sempre permanecerem na memória dos homens. A primeira forma de busca se referia a uma espécie de imortalidade que aponta para a espécie, para o gênero humano, ao passo que a segunda alternativa era garantir a imortalidade da individualidade, expressa no registro de atos e palavras que, contextualmente, lhe renderiam a fama que merece ser lembrada. Em nenhum caso específico se tem a ingênua pretensão de perpetuar a individualidade organicamente (*dzoé*); antes, todo o esforço estava em deixar para a posteridade a marca impressa de sua (*bios*), constituída a partir de seus feitos e palavras.

A esta última busca por imortalidade através dos feitos e palavras efetivação e, conseqüente efetivação, os gregos chamavam de *glória*, que precisamente significava assegurar um tipo de imortalidade que é específica do gênero humano. Glória, também era compreendida como fama imortal: uma espécie de reconhecimento que as gerações vindouras concederiam aos homens nos quais seus feitos extraordinários creditam para o merecimento da imortalidade.

Hannah Arendt afirma que de todas as atividades humanas, os feitos e palavras seriam as mais fúteis, isto é, não portariam a durabilidade tal qual qualquer produto fabricado a partir da natureza. O que se passa entre os homens, seja a expressão verbal ou os atos e feitos que os gregos nomeavam de *práxeis* ou *pragmata*, ao contrário das coisas fabricadas (*poiésis*), nunca poderiam “sobreviver ao momento de sua realização e jamais deixaria qualquer

---

<sup>57</sup> Para os gregos antigos o termo vida possuía dois significados distintos. ‘Dzoé’ designava o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos, animais, homens ou ‘deuses’, ao passo que ‘bios’ remetia a uma forma de vida qualificada, uma maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo. Para mais detalhes, ver AGAMBEN, 2004, p. 9.

<sup>58</sup> *EPF*, p. 71

vestígio sem o auxílio da recordação.”<sup>59</sup> É sob esse prisma que surge a necessidade do poeta e do historiador, de acordo com Arendt, pois suas tarefas consistiriam em fazer algo perdurar na recordação, e o fazem traduzindo *práxis* e *léxis*, ação e fala, nesta espécie de *poiésis* ou fabricação que por fim se torna a palavra escrita. O papel dos poetas e historiadores, portanto, consistiria em, através de suas atividades, garantirem a fama imortal conferida aos feitos e palavras dos homens, “de modo a fazê-los perdurar não somente além do fútil momento do discurso e da ação, mas até mesmo da vida mortal de seu agente.”<sup>60</sup>

Os personagens criados pelos poetas e historiadores gregos, tanto os de Heródoto quanto Homero, traduziam um desejo de glória num cenário onde os deuses habitavam *ad eternum*, e donde os homens só poderiam partilhar desta longevidade através de outros expedientes. A dimensão trágica de toda a existência, residiria, portanto, no fato de que a grandeza poderia garantir a imortalidade.

Essa noção de imortalidade é muito cara a Arendt, senão enquanto um desejo proeminente dos homens, ao menos para caracterizar a ação no mundo, que quando conjugada às palavras, revelam um agente, que na interação com os outros homens no espaço público gerará a fama e a glória traduzida nos feitos que geram o bem comum, como veremos bem mais a frente.

Retomando ao tema da revelação dos agentes, efetivada pela singularidade de seus atos e palavras, temos de volta a questão do ‘quem’, posta enquanto categoria ontológica. Tal categoria aponta para um problema de difícil solução, ao menos para uma antropologia filosófica: a de tentar definir, ou classificar a essência do homem<sup>61</sup>. Partindo ainda do fato da pluralidade dos homens, admitindo suas diferenças subjetivas, a questão toma uma complexidade de proporções gigantescas. Isto posto, pois embora do ponto de vista orgânico seja óbvio que os homens se assemelhem, uma vez que são de uma mesma espécie, apontar para sua essência como uma somatória que abrange o ‘que’ e o ‘quem’, gerando uma identidade unívoca entre todos os seres, se torna uma tarefa praticamente impossível. Se me reporto ao ‘que’ é o homem, posso inferir diversas classificações por tomá-lo como um mero

---

<sup>59</sup> *Idem*, p. 74

<sup>60</sup> *Ibidem*, *idem*

<sup>61</sup> Hannah Arendt – como vimos neste capítulo em seção precedente (cap. 1 seção 1.1 – “A fenomenologia da *Vita Activa*”) e veremos no último capítulo (cap. 3 seção 2.1 – “Natureza e poder em Hobbes e a recusa arendtiana”) – nega substancialmente a possibilidade de termos acesso a qualquer tipo de natureza humana; há inclusive um questionamento sobre a existência objetiva desta por parte de Arendt: “O problema da natureza humana (...) parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito (...). Além disto, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm.” (*CH*, p. 18)

ser vivente, aonde, independente de qual classificação que chegaremos, esta deverá compor a totalidade destes seres viventes. Já se me reporto a ‘quem’ é certo homem, não só diferencio os homens de outros seres vivos, como também, ao me reportar a este, posso vir a expressar por este contato uma singularidade que o faz daquele, único. Destarte, é impossível determinar em uma única categoria ‘o que’ seja o homem, uma vez que sempre se sucede a pergunta pelo ‘quem’ ele é<sup>62</sup>; e nisto resulta a impossibilidade de classificação, de sorte que somos seres plurais, sujeitos a variados tipos de condicionamentos.

Enquanto seres singulares e plurais, os homens partilham da condição de inter-agentes, de seres que interagem e partilham experiências entre si. Esta pluralidade, que mais do que condicionar as atividades dos homens e “definir o caráter da vida política, é a própria lei da terra.”<sup>63</sup>. Isto porque são os homens e não o homem que habita a terra, e mais do que algo que quantifica os entes, é esta (pluralidade) que indica o duplo grau de igualdade e distinção; de igualdade por todos nós sermos seres humanos, e distinção por cada um de nós, por sua própria singularidade, representar um sem igual:

“Desde que por meio do nascimento ingressamos no Ser (*Being*), partilhamos com outros entes a qualidade da Alteridade (*Otherness*), um aspecto importante da pluralidade que faz com que possamos definir apenas pela distinção, que sejamos incapazes de dizer o que algo é sem distingui-lo de alguma outra coisa. Ademais, partilhamos como todo organismo vivo aquele tipo de traços distintivos que o torna um ente individual. Entretanto, apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a *si mesmo* e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade e a distinção convertem-se em unicidade, e o que o homem insere com a palavra e o ato no grupo de sua própria espécie, é a unicidade.”<sup>64</sup>

A pluralidade humana favorece, portanto, a unicidade ao invés de negá-la, ou tentar eliminá-la: “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.”<sup>65</sup>. Esta unicidade revelada no discurso e na ação, favorecida, portanto, pela pluralidade, traz em si algo de intangível, na medida em que suas condições (atos e palavras) servem como uma

---

<sup>62</sup> “No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que são seus semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico. (*CH*, p. 194)

<sup>63</sup> *VE*, p. 17

<sup>64</sup> Essa citação foi retirada de uma tradução para texto “*Labor, work, action*” de Hannah Arendt, feita por Adriano Correia em seu livro “*Hannah Arendt e a condição humana*” (2006), p.362. Esta tradução foi feita a partir de uma edição em BERNAUER, James W. (ed) *Amor mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.

<sup>65</sup> *CH*, p. 189

mediação subjetiva, embora “a despeito de sua intangibilidade, esta mediação é tão real quanto o mundo das coisas que temos em comum.”<sup>66</sup>. Os atos não são apenas intenções da consciência, da mesma forma que o discurso não é somente um amontoado de palavras vazias e desconexas. Ambos traduzem, conjugados, um conteúdo, que a despeito da subjetividade daqueles que operam, podem se referir a uma cadeia de interesses específicos, *objetivos* e mundanos. A ação e o discurso, portanto, se referem a esta mediação de interesses<sup>67</sup>, variantes em cada cultura, de grupos para grupos sociais:

“Como esta revelação do sujeito é parte integrante de todo o intercurso, até mesmo do mais ‘objetivo’, a mediação física e mundana, juntamente com os seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrevelada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns *com* os outros.”<sup>68</sup>

Hannah Arendt nomeará essa mediação subjetiva de “teia das relações humanas”<sup>69</sup>. Nesse caso, ‘teia’, por representar, metaforicamente, os elos sutis entre os homens; real, no entanto, seja enquanto uma cadeia (*prison*) de necessidades grupais ou artificios erigidos no *mundo*<sup>70</sup> de fabricação humana: “tão vinculada ao mundo objetivo das coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo.”<sup>71</sup>. Arendt buscará fazer uma distinção desta vinculação com o que Marx chamaria de superestruturas<sup>72</sup>. Arendt acusará que o erro mais basilar de todo o materialismo histórico, assim como toda uma tradição teórico-política precedente, foi o de “ignorar a inevitabilidade com que os homens se revelam como sujeitos,

---

<sup>66</sup> *Idem*, p.195

<sup>67</sup> *Interesses*, aqui, no sentido mais literal do termo (*inter-essa*), o que está entre os homens (*inter homines esse*); Como elucidada Arendt: “o que está *entre* as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga.” (*CH*, p. 195); de outro modo, esses interesses representariam a sua acepção usual que a identifica como um conjunto de reivindicações próprias, em outros termos, um *partidarismo*. Se assim o fosse, esse agente seria uma figura *marginaliza* uma vez que luta e reivindica para si, em detrimento do ‘nós’. É numa perspectiva arendtiana, um *pró si* mesmo, ficando por fora dos intercursos humanos tornando-se “figuras politicamente marginais que, em geral, surgem no cenário histórico das épocas de corrupção e desintegração e decadência política.” (*CH*, p. 193). Mais a frente, quando tratarmos do ocaso da política na era moderna, trataremos da figura do *animal laborans* e sua sobreposição ao *homo faber*, como representação emblemática deste ‘ser marginal’.

<sup>68</sup> *CH*, 195

<sup>69</sup> No original, “*The ‘Web’ of human relationships*”.

<sup>70</sup> Nesse caso, não um mundo enquanto espaço e sim enquanto criação do *Homo Faber*: um espaço preenchido por *coisas* fabricadas, portanto, artificiais.

<sup>71</sup> *CH*, p. 196

<sup>72</sup> Citando Arendt: “o vínculo não é o de uma superestrutura de fachada ou, na terminologia de Marx, de uma superestrutura essencialmente supérflua afixada à estrutura de um edifício.” (*CH*, p.196). De maneira sucinta, a Superestrutura, para Marx, seria um dos níveis da estrutura social, sendo o outro nível a infra-estrutura, ou base econômica; a Superestrutura compreenderia uma estrutura jurídica (o Estado e o direito) e a ideologia (moral, política, religião e etc.). Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Superestrutura>

como pessoas distintas e singulares, mesmo quando empenhadas em alcançar um objetivo completamente material e mundano.”<sup>73</sup>

Na perspectiva materialista, a pluralidade entre os homens, advogada por Hannah Arendt, perderia o seu caro significado. Isto posto, porque a pluralidade – que distingue os seres na medida em que reconhece a singularidade destes, revelada pelo discurso e pela ação - não representaria, num viés materialista, nada mais do que uma categoria que afirma que há uma multiplicidade de seres. Na verdade, esse próprio conceito desapareceria, não tendo sentido algum mencioná-lo dentro de uma perspectiva que anula a alteridade. A mediação entre os homens, nesse caso, não se daria por atos e palavras, não haveria uma mediação subjetiva e sim, uma mediação estritamente objetiva representada pelas necessidades materiais dos homens – que é o motivo primeiro de todo o processo produtivo, na perspectiva marxista.

Retomando a questão do agente plural (indivíduo) em Arendt, sua caracterização enquanto tal não pode ser determinada pelas suas condições materiais, por suas interações econômicas; antes, essa individuação, ou unicidade nos termos arendtianos, já se dá numa esfera subjetiva, constituída pela iniciativa que impulsiona o homem - *inter homines* - a se revelarem na conjugação dos atos e palavras, firmando a pluralidade.

Esta subjetivação – que forma a *teia das relações humanas* – guarda uma íntima relação com a faculdade do pensar. Embora os atos e palavras sejam gestos exteriores, ambos expressam uma vontade, que é gerada no colóquio da mente, na esfera dos pensamentos.

“Vistos porém, em sua qualidade mundana, a ação, o discurso e o pensamento tem muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com o trabalho ou o labor. Em si, não ‘produzem’ nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a própria vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e organizações de pensamentos e idéias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida transformados, ‘coisificados’, por assim dizer – em ditos poéticos, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo factual dos negócios humanos depende, para sua realidade a existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que lembrarão; e em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas.”<sup>74</sup>

A atividade do pensar não se manifesta objetivamente, mas se relaciona com o mundo de diversas maneiras sem precisar “ser ouvida nem vista nem usada nem consumida

---

<sup>73</sup> CH, p. 196

<sup>74</sup> *Idem*, p. 106-7

para ser real.”<sup>75</sup> Dado à pluralidade humana, o homem, além de pensar, carece do comunicar-se, do expressar seus pensamentos através dos atos e, principalmente, da fala, já que a razão não se presta ao isolamento e sim à comunicação. É nessa cadeia de sucessões que se inicia na atividade do pensar e é transportada ao mundo pelos atos e palavras de um agente singular na presença de outros, que vem a tona a constituição metafórica da *teia de relações humanas*. Esta teia, como já mencionado, consiste numa abstração composta das idéias e vontades humanas, em certos casos únicas e por vezes conflitantes, dependendo da constituição de cada agente plural.

A passagem desta abstração, desta intangibilidade para ações e manifestações orais se dá no âmbito público, quando os homens, de fato, se revelam. A respeito desta transposição, diversas críticas foram feitas ao pensamento de Arendt, principalmente porque nesse intercurso estaria previamente posto a sua noção de indivíduo. Nesse sentido, segundo uma destas principais críticas<sup>76</sup>, o primeiro problema reside no lugar central que o indivíduo ocupa no pensamento de Arendt; de acordo com seus críticos, este lugar resultaria apenas de sua compreensão da ação enquanto uma atividade exercida entre os homens sem a mediação das coisas fabricadas ou do mundo natural - distintamente do trabalho e da fabricação. Na medida em que estas *coisas* (os recursos diversos) estivessem ausentes das interações políticas, far-se-ia uma espécie “tabula” rasa das “posições sociais” e das desigualdades que lhes correspondem; por conseguinte, os homens passam a ser vistos como indivíduos socialmente desencarnados, dotados, todos eles, da mesma capacidade para aparecer e agir (inovar) na esfera pública, pois todos possuem os dois únicos recursos que, segundo Arendt são necessários para a ação política: o corpo e a fala.<sup>77</sup> Dando seguimento a esta crítica, uma definição que entendesse a ação como simples reflexo da posse de recursos (e da posição social que lhe corresponde) tenderia a produzir uma concepção bastante reducionista das interações políticas. No entanto, simplesmente eliminar os recursos dessas interações conduz a uma perspectiva irrealista, pois o lugar que os indivíduos ocupam no mundo social, argumenta, afeta a sua capacidade para agir politicamente na medida em que lhes atribui um acesso diferenciado às *coisas*.<sup>78</sup> Embora Arendt reconhecesse que os homens, por meio de suas ações, revelariam não apenas a sua singularidade individual, mas também seus *interesses específicos, objetivos e mundanos*, toda e qualquer *mediação física e mundana* desapareceria

---

<sup>75</sup> *Idem, Ibidem*

<sup>76</sup> PERISSINOTTO, Renato 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.

<sup>77</sup> *Idem*, p. 132

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 133



quando fosse submetida à outra espécie descrita de mediação<sup>79</sup>. Não se poderia saber, como argumentam, como e porque exatamente essa *segunda mediação subjetiva* conseguiria desmaterializar os interesses, para criar apenas uma *teia de relações humanas*. Teríamos como resultado mais uma dicotomia pouco operacional, tentando recusar a concepção materialista, que identifica as classes e seus interesses como substratos da esfera política. Para Perissinotto, Arendt produziu apenas um conceito de espaço público socialmente desencarnado e habitado tão somente por indivíduos singulares. Neste sentido, a esfera pública - o espaço da participação política - seria vista tão somente como o lugar em que se reflete o que há de comum entre todos os homens e não os seus lugares específicos no mundo, “o espaço onde se reflete a igualdade e não a desigualdade, o espaço da divergência, mas não do conflito, da persuasão, mas não da luta e do enfrentamento, do diálogo, mas não do domínio, dos indivíduos, mas não dos grupos e classes sociais.”<sup>80</sup>

Mais uma vez, o que observamos é uma tentativa de inserir o homem, ou uma noção de indivíduo, numa esfera materialista, trazendo a tona novamente um viés interpretativo baseado na tradição, que busca situar o espaço da política tão somente enquanto uma esfera de interesses econômicos, meramente materiais. Ainda, o que se depreende a partir da compreensão destas críticas é de que certos conceitos não foram claramente inteligíveis aos detratores, haja visto que Arendt jamais pensará a política, ou o espaço público como somente um espaço de manifestação da futilidade da ação. O grande erro é querer mais uma vez fazer de Arendt uma saudosista do mundo grego clássico, sem considerar que esta teorização sobre a ação e seus desdobramentos políticos, embora se fundamente em perspectivas helênicas, não se restringe a este período ou somente a esta forma de conceber a política. Mais a frente, quando tratarmos do problema da institucionalização da ação, do ato de fundação da cidade romana, da crise da autoridade (outro conceito a ser trabalhado) e da experiência norte americana, perceberemos que há sim, uma preocupação por parte de Arendt com interesses mundanos, inclusive de ordem material, e não somente em engalanar a ação num pedestal de expressão dos personalismos humanos ou numa mera busca por reconhecimento e fama. O que se percebe é que tais detratores buscaram examinar o conceito de ação tendo como base apenas uma seção de “*A Condição Humana*”, especialmente no trato da ação em seu sentido estritamente fenomenológico, sem considerar o restante da obra, na qual Arendt examina os

---

<sup>79</sup> Sobre essa segunda mediação, Arendt afirma que: “Como a revelação do sujeito é parte integrante de todo intercurso, até mesmo do mais ‘objetivo’, a mediação física e mundana, juntamente com seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrevelada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns com outros” (CH, p. 195)

<sup>80</sup> PERISSINOTTO, p. 133

desdobramentos e fragilidades que a mesma concepção de ação encontrou já no mundo grego, como veremos mais a frente.

Retomando ao tema, a teia das histórias humanas representa o conjunto de subjetividades, no qual cada ser possui suas visões próprias de mundo, suas idéias e suas vontades, posto que são seres plurais, sem uma natureza determinante sobre suas ações. Como demonstrado por Arendt em “*A Condição Humana*”, é bem claro esta passagem do *intangível* inerente à ação para a materialização (no sentido de efetivação) nos negócios humanos, operado em esfera pública. Arendt afirma que esta *teia*, inerente às relações humanas, possui suas inúmeras vontades e intenções por vezes conflitantes. Parece-nos óbvio que quando os agentes se encontram na esfera pública, exatamente por suas diferenças dada à pluralidade, é possível sim que expressem suas opiniões conflitantes. Disto, podemos inferir que de uma mera divergência podem gerar sim conflitos, que mesmo que anulasse, por desventura da violência, a atividade do Poder (como veremos bem mais a frente), não estariam impossibilitados de ocorrerem no intercurso dos homens. A esfera pública constitui-se no ‘palco’ de expressões das capacidades humanas, em especial, a capacidade de exercer a atividade exclusiva e por excelência humana: a política. A esfera pública é o espaço no qual irrompe o autêntico confronto da pluralidade de diálogos entre iguais, e não somente um espaço onde indivíduos apenas falam, sem engajamento ou defesa de interesses comuns a todos<sup>81</sup>.

A teia representa, como já dissemos, uma abstração dos *inter esses* humanos. Ela existe onde quer que os homens estejam juntos, como afirma Arendt. A partir da perspectiva arendtiana, podemos conceber esta teia no seguinte modelo: 1) temos homens e não um homem; 1.1) homens enquanto agentes plurais; 2) a partir desta pluralidade se manifestam intenções, vontades e proposições variadas; 2.2) essas proposições quanto expressadas pela fala no contato com outras vontades e intenções, denotam, por sua singularidade, uma diferenciação subjetiva; 3) o conjunto dessas diferenciações existente no espírito humano quando contrastadas representam abstratamente a *teia das relações humanas*. Em decorrência disto, temos a esfera dos negócios humanos, como afirma Arendt:

“A rigor, a esfera dos negócios humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre uma nova teia já existente, e nela

---

<sup>81</sup> Sobre esse assunto, voltaremos mais a frente quanto conceituaremos com maior propriedade a noção de esfera pública em Arendt.

imprimem suas conseqüências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles como quem ele entra em contato.”<sup>82</sup>

As histórias humanas são, portanto, produto do engajamento intersubjetivo dos homens, dos quais, enquanto atores a constroem, mas sem, paradoxalmente, seres os seus *autores*. São afetados, influenciados por elas desde o instante em que aportaram no mundo e continuam, por serem um *initium*, a afetar o seu curso, gerando novas histórias. Cada história pode ser registrada pelos homens, nos diversos tipos de recursos que se dispõe para tanto, numa tentativa de *perdurarem* seus feitos para que possam ser vistos e apreciados pela posteridade e por eles mesmos. O sujeito pode emergir, portanto, como aquele que através dos recursos materiais pode registrar a história, mas jamais podendo emergir como um autor, um produtor dos acontecimentos. É antes, um ator, na medida em que atua no mundo pelas suas palavras e ações. Dito de outra forma, as histórias humanas, enquanto “resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é um autor nem produtor.”<sup>83</sup>

A idéia de um ator e não uma autor ou produtor na concepção de Arendt, indica mais uma vez, uma ruptura com a tradição e em especial a marxista, uma vez que esta tradição vê a história como uma constante luta de classes, da qual os conflitos e as re-hierarquizações ou surgimento de novas classes conseqüentes do processo dialéticos. Neste cenário da constituição de classes o individuo opera em um processo competitivo, conflituoso em busca das condições materiais de existência. Nesta concepção, o individuo diluído na massa, ou no seio de uma classe social, intervém nos processos históricos como operadores de resistência e confronto, sendo que suas motivações são sempre determinadas por condições materiais adversas a que padecem. Em Arendt, o ator não é um produtor da história nas várias acepções do termo *producere*; não é um produtor no sentido de feitura da história, como também não é um ser que só possui história viva numa determinação material, como no viés marxista. No campo da determinação histórica pelo materialismo marxista, a tese fundamental é a de que o único sujeito da história é a sociedade na sua estrutura econômica. O único elemento determinante da história, e por isso também o único elemento que se auto-determina, é a estrutura econômica da mesma sociedade. Desse modo, só a estrutura econômica desta tem ou *produz*, propriamente, a história. Portanto, quem impulsiona o surgimento da história é a relação entre as forças produtivas e as relações de produção: as relações de propriedade. A

---

<sup>82</sup> CH, p. 196

<sup>83</sup> *Idem*, p. 197

história, de acordo com Marx, seria o artífice que (des)engrenaria todas as relações que encadeiam o homem e a sociedade à natureza, bem como todas as relações que ligam à formação e a transformação dos modos de produção à constituição e transformação das formações sociais, da consciência social, do Estado e das formas ideárias que correspondem a este.

Mais uma vez, como mencionado, há uma ruptura com os postulados marxistas, pois Arendt se mostra radicalmente contra qualquer noção de que a história é somente uma determinação material, e muito menos de que o homem, relegado à mera condição de produtor das condições de sobrevivências seja, por isto mesmo, o produtor de toda a história. Destarte, para Arendt, o agente participa da história, mas não é dele a autoria; é antes alguém que “a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é o seu autor.”<sup>84</sup>

Arendt afirma que uma das maiores dificuldades em se compreender a história não se deve ao fato de a concebermos com um todo, mas sim, de compreendermos que o seu sujeito nada mais é do que uma abstração, nesse caso, uma abstração chamada humanidade que jamais pode se constituir enquanto um sujeito ativo, no sentido de produtores diretos da história:

“A perplexidade é que em qualquer série de eventos que, no conjunto, compõe uma história com significado único, podemos quando muito, isolar o agente que imprimiu o movimento ao processo; e embora esse agente seja muitas vezes o sujeito, o ‘herói’ da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final.”<sup>85</sup>

Para entendermos a base de justificação deste conceito de agente *na* história, mais uma vez temos que nos reportar ao mundo grego, e ao que estes compreendiam por *herói*, visto que é este termo que Arendt utilizará para designar o agente enquanto autor na história. Este herói não é, entretanto, tão somente aquela figura arquetípica que reúne em si os atributos necessários para superar de forma excepcional um determinado problema de dimensão épica, é também aquele que participa - por sua singularidade expressa nos seus feitos e palavras e *glórias* - de toda uma história real. Não é aquele tipo de herói marcado por *superpoderes* além das capacidades humanas gerais; é, antes, aquele herói que em Homero<sup>86</sup> designa

---

<sup>84</sup> *Idem*, p. 197

<sup>85</sup> *Ibidem*, *idem*

<sup>86</sup> Em nota explicativa em *A Condição Humana*, Arendt menciona que “em Homero, a palavra *heros* sem dúvida implicava distinção, mas uma distinção que estava ao alcance de qualquer homem livre. Em nenhum momento tem o significado ulterior de ‘semideus’, resultante talvez da deificação dos antigos heróis épicos.” (*CH*, p.199)

qualquer homem livre que havia tido uma vida significativa a ponto de terem os seus feitos marcados e possíveis de serem narrados para as gerações:

“A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único ‘alguém’ que ela revela é o seu herói; e ela é o único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um ‘quem’ singularmente diferente pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e do discurso.”<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> *Idem, Idem*

## CAPÍTULO II

### A AÇÃO NO TRANSCURSO DAS HISTÓRIAS HUMANAS

"A história do mundo é o julgamento do mundo."

Friedrich Schiller

#### **2.1 A fragilidade dos negócios humanos: a experiência Greco – romana.**

“Se o homem não tem condições de se realizar a não ser que se associe e se organize em comunidade, esta é a razão de ser da cidade, a qual virá protegê-lo, e a sua família fornecendo-lhe estabilidade e segurança, com vistas à preservação dos princípios que a inspiram”.

Aristóteles

#### I

Como visto no início desta dissertação, tanto a atividade do trabalho quanto a da fabricação podem necessitar apenas do concurso da natureza para a sua efetivação. Se a natureza oferta a matéria prima necessária, ou se os mecanismos tecnológicos se desenvolvem, o concurso entre homens se torna cada vez menos importante. Claramente, o ritmo das máquinas pode ser operado por um único homem, bem como a extração dos recursos naturais que são condicionados à manutenção nosso ciclo biológico. A ação, ao

contrário dessas outras atividades, só é possível no concurso *entre* os homens, no qual a condição de isolamento significa a anulação da própria ação. Estar isolado, afirma Arendt, “é estar privado da capacidade de agir.”<sup>88</sup>

Como ressalta Arendt em “*A Condição Humana*”, uma das grandes falácias que dominam nossa história política se fundamenta na noção de que um indivíduo, mesmo destituído do contato ou relação com os outros, seja capaz de fazer e operar leis e instituições. Arendt aponta que a idéia de ‘material humano’ não se trata de uma mera metáfora pueril, antes traduz um conceituação do homem moderno que passa ser visto como uma peça de engrenagem nas linhas de produção, ou antes uma matéria manipulável:

“A história política recente está repleta de exemplos indicativos de que a expressão ‘material humano’ não é simplesmente uma metáfora inofensiva (...) Esta atitude mecanicista é típica da era moderna. Quando visava a objetivos semelhantes, a antiguidade tendia a conceber o homem como um animal selvagem que deveria ser domado e domesticado. Em qualquer caso, o único resultado possível é a morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas enquanto homem.”<sup>89</sup>

Esta concepção de homem, mais do que se traduzir numa desconsideração das capacidades espontâneas, ou genuinamente humanas, iguala os homens numa mesma categoria, além de não diferencia-los dos próprios animais. O homem moderno, portanto, assim como um animal que puxa uma carroça, não se evolui para nada além de um arreo ou de uma cela dentro do processo produtivo. Homem e animal são concebidos em nosso mundo moderno, portanto, como meras forças produtivas, ou indistintos objetos sujeitos a manutenção e reparo dentro da estrutura das máquinas.

As leis e instituições, que em tese deveriam salvaguardar a convivência humana de atitudes egóicas e arbitrários na esfera social, não passam de produtos, na era moderna, criados a partir da conveniência do mais forte, numa alusão ao sofista Trasímaco, em “*A República*” de Platão. O que temos, seja como compreensão de política, ou de administração pública a partir da era moderna, longe ser o poder legítimo - como vista na experiência greco-romana, e da qual pretendemos tratar nessa seção - antes se trata da força, da imposição, da ‘regulação’, que como o uso do instrumento da violência ou o que sob o espectro de um homem ou instituição só, paradoxalmente, ‘cuida’ dos interesses coletivos.

Arendt afirma que a história, em muitos momentos, é um cabedal de fracassos políticos advindos da impotência de um homem só, que se julga superior e forte, de angariar a

---

<sup>88</sup> *CH*, p. 201

<sup>89</sup> *Idem, Idem*

cooperação de seus semelhantes, salvo em caso de suborno ou constrangimento. Em todo o caso, não há uma adesão convicta, ou uma consciência construída que impele os homens a cooperarem com o seu ‘senhor’ livremente, e, conseqüentemente, qualquer possibilidade de ação se aniquila. Como afirma Arendt:

“O crença popular num ‘homem forte’ que, isolado do convívio dos outros, deve sua força por estar só é mera superstição, baseada na ilusão de que podemos ‘fazer’ alguma coisa na esfera dos negócios humanos – ‘fazer’ instituições ou leis, por instância, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem ‘melhor’ ou ‘pior’ – ou isto é uma desesperança consciente de toda a ação, política ou não-política, aliada à esperança utópica de que seja possível tratar com os homens como se trata de outro ‘material’. A força de que o indivíduo precisa para qualquer processo produtivo, seja intelectual ou puramente física – torna-se inteiramente inútil quando se trata de agir.”<sup>90</sup>

De acordo com Arendt, o fracasso advindo deste tipo de conceituação do homem, ou de suposta legitimação política, encontra-se germinada numa questão que transcende o mero ressentimento do subjugado. O exame desta questão perpassa a própria compreensão dos termos que designam o verbo agir, e como essas designações, ao sofrerem mutações, impeliram os homens a conceberem poder como mera força, representada como coação ou violência, tão características dos regimes políticos modernos

Para Arendt, embora o Latim e o Grego fosse línguas inteiramente distintas, ambas possuíam palavras correlatas, para designar o verbo agir: *archein* e *prattein* (Grego) e *agere* e *gerere* (Latim). Com efeito, com o termo *archein* os gregos denominavam o ato de governar, de começar, de ser o primeiro, de *iniciar algo novo*. Chamavam de *prattein* o ato de atravessar, realizar e acabar, isto é, levar a cabo o que é iniciado por alguém. Já no Latim, o termo *agere* tem o significado de ‘guiar’, ‘pôr em movimento’, ao passo que *gerere* possui o significado de conduzir. Nos dizeres de Arendt “é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, a qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento.”<sup>91</sup>No entanto, embora haja esta divisão no interior dos dois termos, o que vemos no curso da história é que estas partes vieram a se confundir, dando um significado unívoco ao conceito de ação, seja na terminologia grega, seja na latina. Assim sendo, como ressalta Arendt, o termo *archein*, ao menos na conceituação

---

<sup>90</sup> OT, p. 188

<sup>91</sup> CH, p. 202



política, “passou a significar, principalmente, ‘governar’ e ‘liderar’, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar ‘liderar’, ao invés de ‘pôr em movimento’.”<sup>92</sup>

Nessa ‘nova’ conceituação, o agir não se divide mais em dois momentos, sendo que o iniciar, o começar se confunde com o executar, o conduzir. Em termos políticos contemporâneos, é como se o parlamentar tivesse a prerrogativa do executar, e o faz, ordenando seus subordinados a ‘levar a cabo o empreendimento’. A função do líder, ou iniciador, não se restringe ao propor, debater, ou encontrar soluções; a espontaneidade original cede lugar ao agora calculado plano de execução, que compete ao iniciador liderar, ou em termos mais apropriados, a governar. Elimina-se portanto, a duplicidade conceitual do agir, confundindo-a em um só significado, e em termos práticos coloca o iniciador como o governante, operando uma nova separação, agora meramente sistemática. Isto é, agir passa a significar governar, e se governa dando ordens enquanto outros a executam. A esse respeito, Arendt afirma:

“Desse modo, o papel do iniciador e líder (...) passou a ser o papel do governante; a interdependência original da ação – a dependência do iniciador e líder em relação aos outros no tocante ao auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a ele no tocante ao agir – dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de ordenar, que a passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executar, que passou a ser dever dos súditos.”<sup>93</sup>

O governante se polariza, portanto, na extremidade do ordenar, salvaguardado por sua força, ao passo que no outro pólo se encontra seus súditos na mera tarefa do executar, alienados de seus direitos em prol do bem estar social. Se o governante é mal sucedido, cabe a culpa primeira a seus súditos por talvez não terem empreendido os esforços necessários para a execução da tarefa. Comprova-se a instabilidade do projeto liderado, o governante se revela acima dos súditos, não podendo ser facilmente deposto, uma vez que está a salvo, seja pela autoridade religiosa que constituiu o seu mando, ou pela confiança que seus súditos possam creditá-lo, ou ainda, nos dizeres weberianos, se salvaguarda pelo artifício do ‘monopólio legítimo da força’. Caso seja bem sucedido, dirá Arendt, ele pode reivindicar para si a glória que é de todos, e é justamente através dessa reivindicação que, nos dizeres de Arendt, o governante monopoliza a força daqueles que o ajudaram a realizar o empreendimento. Assim é que surge o mito da força de um homem só, que isolado em seu pólo de mandatário, leva todos a acreditarem e a creditarem a ele um poder absoluto. Toda teoria política moderna está

---

<sup>92</sup> *Idem, Idem*

<sup>93</sup> *Ibidem, Ibiem*

assentada sobre esses pilares, como bem expressos nas doutrinas políticas de Maquiavel e Hobbes, como veremos mais a frente...

A Ação, como mencionada alhures, não opera em estado de isolamento. Há, portanto, a necessidade de outros agentes para a sua efetivação. Doravante, os dois significados primitivos da palavra ação (*agere* e *gerere* ou *archein* e *prattein*) indicam que o caráter político da ação não se efetiva sem a mediação da interação do espaço público – o espaço de interação política entre os agentes, o espaço inter-relacional dos homens na vida pública. Como observa Adriano Correia:

“Em última instância, estes dois significados da palavra ação acabam por explicitar que a problemática relação entre o caráter natural do nascimento e o caráter político da ação, não se efetiva sem a mediação da interação em um espaço público.”<sup>94</sup>

Hannah Arendt estrutura o seu pensamento político-filosófico em torno das categorias de público e privado. O âmbito do “privado” significa, em Arendt, estar *privado* de ser ouvido e visto, portanto revelado, a todos e por todos numa comunidade política em que os indivíduos objetivam uma ação política num espaço comum: a *pólis*. A esfera privada limitava-se a um interesse pessoal circunscrito aos condicionamentos da sobrevivência biológica na família e na casa. Por sua vez, o termo “público” remete a dois fenômenos distintos, conquanto relacionados. Primeiro, o “público” centra-se na idéia de *publicidade* dos atos; isto é, tudo que vem a público está acessível e visível a todos. A garantia deste fenômeno reside numa condição essencial: o compartilhamento das vivências, dos interesses, de uma expressa percepção de mundo e de nós mesmos. Em segundo lugar, o termo “público” refere-se à idéia de comum. A realidade do mundo tem um bem comum ou interesse comum, na medida em que é partilhado por indivíduos que se relacionam entre si.

O espaço público é para Arendt o lugar por excelência da palavra e da ação. Repousa-se, essencialmente, sobre dois fundamentos: a igualdade pública e a pluralidade dos indivíduos. O espaço público é o espaço da aparência, donde os homens podem se distinguir, ao invés de permanecerem apenas diferentes. É o espaço consagrado ao *estar-com-outros*, à diversidade de opiniões, ao *agir-em-comum*. É, enfim, o lugar por excelência da política, cujo sentido último é a própria liberdade, entendida como a capacidade do homem relacionada à espontaneidade de fazer um novo começo.

---

<sup>94</sup> CORREIA, 2008, p. 32

É importante dizer que o espaço público não diz respeito a uma localização física, cuja forma poderia favorecer práticas políticas particulares, mas à necessidade de limites; idealmente, de um quadro constitucional para organizar as relações entre os atores, desenhando um espaço político que torna possível as relações. O campo político é assim delimitado interiormente pela ação, que atualiza um espaço de relações à medida de seu próprio desenvolvimento, esse espaço de dilui quando a própria ação também se esvai.

O espaço público confere, também, à ação a sua expressão ilimitada. Isto porque, a ação, pelo fenômeno da natalidade, instaura um mecanismo de reações imprevisíveis, onde nenhum dispositivo jurídico é capaz de cercear absolutamente. A ação sempre estabelece reações variadas provindas até mesmo de simples atos. “O menor dos atos nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto.”<sup>95</sup> Mesmo as leis e instituições criadas e promovidas para conter certos impulsos e paixões humanas e não são capazes de inibir de todo as ações dos indivíduos, pois estes, como visto, portam em si o caráter da imprevisibilidade. As leis devem existir, portanto, não para sufocar as ações do homens, mas para assegurá-los, mesmo que fragilmente, das arbitrariedades advindas de variadas aspirações, sejam elas individuais ou coletivas:

“A ação (...) tem, portanto, a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras. Os limites e fronteiras que existem na esfera dos negócios humanos jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir com segurança ao impacto com que cada nova geração vem ao mundo. (...) As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do corpo político (...) a limitação da ação nada mais é senão o outro lado da tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica.”<sup>96</sup>

## II

De acordo com Arendt, o paradigma de ação no mundo grego antigo se aproxima muito do poderíamos classificar como individualismo, não fosse a característica da ação, através do discurso, de revelar o indivíduo na presença de outros; não fosse também o fato de que individualismo em nossa modernidade ter mais um caráter de alienação, ou antes,

---

<sup>95</sup> *CH*, p. 203

<sup>96</sup> *Idem*, p. 204

afastamento do convívio com os demais. A ação por seu turno, depende do intercurso entre os agentes, sem os quais não passa de um impulso do ego, ou uma atividade sem valor algum. O ‘individualismo’ expresso por Arendt para qualificar a ação se aproxima mais de uma noção de individualidade do que propriamente individualismo, enquanto sugestão de isolamento. O que Arendt pretende salientar com este conceito comparativo está expresso em nota explicativa de “A Condição Humana”. Nesta, Arendt afirma que o termo equivalente em grego para individualismo era *hekastos*, que significava ‘cada um’, derivada de outro termo grego (*hekas*), que significava ‘distante’.<sup>97</sup> A ação, portanto, tem o caráter de revelação dos agentes e esta só é possível no concurso entre os mesmos. Por mais que o revelar aponte para um único agente, é no convívio com os outros que essa individualização faz sentido. Este sentido orienta-se tanto para demonstrar *quem* o homem é (ou aquele homem específico é), quanto para salientar que ele *é* alguém, também, que pode agir e transformar o mundo, bem como influenciar os *outros-de-si* a sua volta. Segundo Arendt:

“Este conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista, como diríamos hoje. Destaca o anseio da auto-revelação à custa de todos os outros fatores (...). Como tal, passou a ser o protótipo da ação na Grécia Antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens que esta na base do conceito de política predominante nas cidades-estados.”<sup>98</sup>

Em geral, quando nos reportamos ao conceito de política, o que vem a mente nos remete a uma concepção de eleições representativas, poderes tripartidos, burocracia, etc. Em todo caso, o artifício da Lei é presente em cada uma dessas representações. É a lei que qualifica e normatiza um Estado gestor de forças, ou mesmo, travestida em normas e condutas, regula as relações humanas mais gerais. Em última instância a política foi (é) notadamente marcada por leis e instituições, onde a capacidade de legislar torna-se a característica especial da atividade política. No entanto, esta concepção de política legalista não ecoou no mundo grego antigo; não ao menos no sentido de se configurar como a condição ou finalidade por excelência da política, ou propriamente da ação humana. A função de um legislador não ultrapassava em importância as funções de um mero escultor ou arquiteto, sendo que este, como menciona Arendt, poderia muito bem ser “trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão (...). As leis, como os muros em redor da cidade, não eram

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 207

<sup>98</sup> *Ibidem*, *Ibidem*

produtos da ação, mas sim da fabricação.”<sup>99</sup> Não havia uma diluição, entretanto, da importância das leis e mesmo das instituições para gerir uma cidade, a ponto de julgá-las desnecessárias (embora fossem postas em segundo plano). O que era colocado em questão era a supremacia da ação (e do indivíduo que age) em relação ao então mero ato de *construir* leis. Não havia, portanto, um mérito superlativo em criá-las ou executá-las tanto quanto em agir, o que não significa dizer que elas são dispensáveis, ao contrário. Tanto é que embora as leis não fossem a finalidade da política, elas serviam para garantir a existência de um espaço onde a ação podia se manifestar: a esfera pública da *pólis*:

“Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro do qual se pudessem exercer todas as ações subseqüentes; o espaço era a esfera pública da *pólis* e a estrutura era a sua lei; o legislador e o arquiteto pertenciam à mesma categoria. Mas essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da política (a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses) (...).”<sup>100</sup>

A criação da *pólis* representava, sobretudo, o espaço para manifestação da ação, para o desvelamento das individualidades através dos feitos e palavras. A ação era, portanto, a característica inaugural da *pólis* grega. A constituição da *pólis* configurava-se como a própria solução grega para a fragilidade dos negócios humanos. Ancorada nas leis, a *pólis* salvaguardava os homens de suas ações indesejáveis, fruto tanto da imprevisibilidade quanto de paixões e personalismos, da qual ação manifesta está sujeita dado à singularidade do agente que a engendra. Ao mesmo tempo, a *pólis* salvaguardava, também, os próprios feitos e palavras da vala do esquecimento.

“Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *pólis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos atos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a desfigurá-las inteiramente – é uma espécie de memória organizada.”<sup>101</sup>

A *pólis*, portanto, era o concreto dos cidadãos, no seu conjunto. A sua essência eram os seus cidadãos e não o seu aglomerado urbanístico. Como nos dizeres de Tucídides, a *pólis* são os cidadãos e não as muralhas nem os barcos viúvos de homens. O aglomerado urbano e o

---

<sup>99</sup> *Ibidem, Ibidem*

<sup>100</sup> *Ibidem, Ibidem*

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 210

território apareciam apenas como o local em que os homens construíram uma comunidade de hábitos, normas e crenças. Daí admitir-se que assim como o legislador pode ser ‘trazido de fora’, a própria *pólis* poderia ser transferida para outro sítio. A *pólis* grega não era um lugar determinado ou mesmo de um Estado na concepção moderna do termo, e sim o espaço interpessoal resultante da ação coletiva de cidadãos reunidos para tratar de interesses comuns.

Para Arendt, estar no mundo é estar entre os homens, o que coincide com o conceito grego *pólis* e fora da qual não se pode conceber uma vida verdadeiramente humana. Isto é, uma vida qualificada [*Bios politikos*], em detrimento de uma vida comum a todos os seres vivos [*dzoé*]. A *pólis*, enquanto “organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto” faz com que os homens assumam a sua “aparência explícita, ao invés de se contentarem em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas.”<sup>102</sup> Não se trata, portanto, de afirmar que a *pólis* seja uma expressão da natureza humana, pelo simples fato de garantir aos homens a sua aparição e a sua expressão de singularidade, através do discurso e dos atos. Não há no homem nada que possa se atribuir, como visto alhures, uma natureza humana, muito menos política. Toda e qualquer condição para a política advém da criação de um espaço que permite aos homens se expressarem e agirem, sobrevivendo, com isto, a própria razão de ser da política. Este espaço é, decisivamente, político, e é o lugar onde é tecida a trama dos assuntos humanos. Está, portanto, para fora do homem e não há nada neste que possa atestar uma pré-condição para a política, a não ser a capacidade de agirem e se comunicarem.

Hannah Arendt nomina a *pólis* - enquanto forma de representação do espaço público - de espaço da aparência [*Erscheinungsraum*]. Neste espaço os homens se reuniam, e através das modalidades da ação e do discurso desvelavam a sua existência.<sup>103</sup> O espaço público é para Arendt o “espaço da aparência, no sentido mais amplo desta palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim”<sup>104</sup>

A existência deste espaço público garante a própria efetivação da liberdade, igualmente da política, vista que ação e política correspondem a uma redundância em Arendt, assim também como liberdade e política. Para Arendt, a ação é sinônimo de liberdade (não

---

<sup>102</sup> CH, p. 211

<sup>103</sup> Para fundamentar esta afirmação, Arendt menciona Aristóteles e Heráclito na seguinte passagem de *The Human Condition*: “To men the reality of the world is guaranteed by presence of others, by its appearing to all; ‘for what appears to all, this we call Being,’ and whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality” (HC, p.199)

<sup>104</sup> CH, p. 211

um meio para ela), sua efetivação – sem a ação a liberdade não existe. Liberdade é aqui compreendida não como livre-arbítrio, algo interior. “A liberdade, enquanto relacionada à política, não é um fenômeno da vontade”, não está envolta com o “*liberum arbitrium*, uma liberdade de escolha entre duas coisas dadas (...)”<sup>105</sup> A liberdade não se trata de uma mera capacidade de escolha dentre um conjunto ou vias de alternativas e caminhos possíveis. A existência deste espaço possibilita, portanto, o aparecimento da liberdade.

“A *pólis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer. (...) Quanto à relação entre liberdade e política, existe a razão adicional que somente as comunidades antigas foram fundadas com o propósito de servir aos livres. (...) Se entendermos então o político no sentido da *pólis*, sua finalidade *raison d’être* seria estabelecer um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo pudesse aparecer.”<sup>106</sup>

Neste espaço público, os homens - distantes das preocupações domésticas, das relações de trabalho e, principalmente, das relações de dominação [*óikos*] - encontram-se livres para agir. Para Arendt, somente neste espaço – onde os homens não estão condicionados por relações hierárquicas - que a ação pode se dar, devido ao fato dos homens poderem se reconhecer como iguais, pois apenas assim podem discutir e decidir *em comum*, sem se sentirem coagidos ou sob o julgo da violência. Apenas entre iguais os homens podem, seguramente, atuar, narrar, discursar e deixar impressa a sua imagem e personalidade na memória pública, enfim, entre iguais o homem pode *aparecer*.

Esta era, portanto, a efetivação de uma vida qualificada [*Bios politikos*], garantida pela condição de existência de um espaço público que possibilitava os homens agirem e falarem, podendo contemplar a condição humana da pluralidade. Esta pluralidade era afirmada no reconhecimento e no respeito à singularidade dos indivíduos inserido na esfera da *pólis*<sup>107</sup>.

Para além do “fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”<sup>108</sup> está implícita a própria questão da pluralidade, concebida enquanto condição elementar do discurso e da ação.

---

<sup>105</sup> EPF, p. 197

<sup>106</sup> EPF, p. 201

<sup>107</sup> “Speech and action, containing their own ends, display the personality – identity – of speaker and actor. [...] The *pólis* – the political arena – is precisely the domain which persons in their collective plurality establish to show who they are and to remember their appearing being”. (BAKAN, 1979, p. 49).

<sup>108</sup> CH, p. 15

“ A pluralidade (...) tem o duplo caráter de igualdade e distinção. Se os homens não fossem iguais eles não poderiam entender uns aos outros e aqueles que os antecedem, nem planejar o futuro e prever as necessidades dos que virão após eles. Se os homens não fossem distintos, se cada ser humano não fosse diferente dos que existem, do que existiram ou dos que existirão, eles não precisariam da ação ou do discurso para se fazerem entender. Sinais e sons bastariam para comunicar imediatas e idênticas necessidades e desejos.”<sup>109</sup>

Se o agir envolve a iniciativa, e se esta revela no espaço público a individualidade do agente, esta, exatamente por ser engendrada na publicidade não pode ser feita em isolamento dos outros. Não se pode conceber a ação no espaço público desconsiderando a presença de indivíduos que de suas diferentes perspectivas tem a condição de julgar a qualidade do que está sendo dito e atuado. Sem a existência, presença e o reconhecimento dos outros-de-si (pluralidade), a ação deixa de ser uma atividade significativa, não transcendendo a sua futilidade. Ela requer aparição em público, fazendo com que o agente se faça (re)conhecido através de seus feitos e palavras.

Como dito alhures, o fato da pluralidade *são* os homens, não *o* homem, que habitam e constroem o mundo. E ela (assim como a liberdade) é a condição da ação humana porque todos somos os mesmos, porém de uma maneira tal que ninguém se iguala a outro.

“Se concebermos a ação como um novo começo que deflagra uma nova série de eventos, e que não pode ser deduzido de eventos precedentes, compreenderemos o por que da pluralidade (...) é a pré-condição (*condition sine qua non*) da vida política e também porque a pluralidade, reafirmada em cada ação, é a própria razão de ser (*condition per quan*) da política.”<sup>110</sup>

### III

De maneira genérica a *pólis* é entendida como o relativo grego ao termo cidade-estado. O termo cidade-estado designa regiões controladas exclusivamente por uma cidade, como exemplo, as cidades gregas antigas de Tróia, Atenas e Esparta. De acordo com Chauí, a *pólis*

---

<sup>109</sup> HC, p. 198. No original: “Human plurality, (...) the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood. Signs and sounds to communicate immediate, identical needs and wants would be enough.”

<sup>110</sup> CORREIA, 2006, p.321



era “a cidade, entendida como a comunidade organizada, formada pelos cidadãos [no grego *politikos*], isto é, pelos homens nascidos no solo da cidade, livres e iguais.”<sup>111</sup> Embora correto quanto ao qualitativo de certos homens gregos - qualidades/condições essenciais para o exercício na *pólis* – há, entretanto, uma imprecisão conceitual quanto à noção de *pólis*. Esta, não era uma cidade – visto que o termo é geralmente utilizado para designar uma dada entidade político-administrativa urbanizada - , nem tampouco um Estado, uma vez que a própria idéia de Estado, sobretudo como concebemos o dito moderno , não poderia ecoar no mundo grego. Embora existisse uma maquinaria técnico-administrativa em Atenas, não é correto afirmar que esta assumia uma função política. A este respeito, Castoriades elucida que:

“A idéia de um Estado, isto é, de uma instituição distinta e separada do corpo de cidadãos, teria sido incompreensível para um grego... Nem ‘Estado’ nem ‘aparelho de Estado’. Qualquer administração, significativamente, era composta de escravos até nos seus escalões mais elevados (...)Tais escravos eram supervisionados por cidadãos magistrados, geralmente escolhidos por sorteio. A ‘burocracia permanente’ que desempenha as tarefas ‘executivas’, no sentido mais estrito do termo, é relegada aos escravos (e, prolongando o pensamento de Aristóteles, poderia ser suprimida tão logo as máquinas ...).”<sup>112</sup>

Arendt, por sua vez, situa a *pólis* num plano não concreto; antes, como uma representação coletiva da identidade grega. Para Arendt, a *pólis* é também identificada com o espaço público, e este, por sua vez, recebe, em Arendt, a nomeação de espaço da aparência. Neste espaço, a política se afirma, dado à condição que ele oferece aos homens de se expressarem e se revelarem a partir de seus feitos e suas palavras. Na expressão de suas individualidades, os homens, livres portanto, são obrigados a reconhecerem a pluralidade inerente ao processo. Se este espaço reconhece, portanto, a pluralidade e efetiva a liberdade, e se a razão de ser da política, em Arendt, perpassa estas condições, então podemos afirmar que o espaço da aparência (e na experiência grega, a *pólis*) é o espaço de efetivação da política.

No entanto, é preciso salientar que este espaço – aonde quer que exista - se esvai a medida que os homens também se dispersam, desabitando-o. Não se constitui portanto num espaço institucionalizado; antes, constitui-se num espaço frágil e efêmero, existindo sempre enquanto potencialidade. O espaço da aparência surge quando os homens se reúnem na ação e no discurso, mas desaparece no mesmo instante que a atividade do discurso e da ação cessão.

---

<sup>111</sup> CHAUI, 2007, p. 36

<sup>112</sup>CASTORIÁDES, 1981, <http://www.fflch.usp.br/dh/heros/excerpta/castoriadis/democracy.htm>

É um espaço potencial que não tem garantias. “Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre.”<sup>113</sup>

Em se tratando das degenerências, das ascensões ou quedas das comunidades políticas, Arendt aponta que em última instância pode-se atribuir à efemeridade – à não mais que potencialidade - do espaço de aparência. Doravante, Arendt afirmará que o que “primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e sua impotência final.”<sup>114</sup> Não é, portanto, e unicamente, a efemeridade do espaço de aparência ou a suposta característica fútil da ação que leva ao declínio as grandes culturas e impérios; antes, é a ausência de poder, ou este entendido e efetivado enquanto força.

Para Arendt é o poder que sustenta e preserva a esfera pública e, conseguintemente, o espaço de aparição dos homens. A aniquilação do poder anula a possibilidade do agir e falar dos homens. Como consequência, quando há uma comunidade em que os homens são impedidos de se manifestarem e agirem num espaço público, ou exatamente por não haverem esses espaços públicos, é que sobrevêm as várias formas de organização estatal repressoras: absolutismos, ditaduras, totalitarismos, etc. De forma sintética, Arendt que o poder:

“Corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir em 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 no nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparecer, ‘seu poder’ some também.”<sup>115</sup>

O termo *poder* em Arendt não deve ser confundido, portanto, com força, violência ou domínio de um sobre outro<sup>116</sup>. Do ponto de vista lingüístico, é preciso situar esse conceito na acepção grega de *dynamis*, germânica de *möglich*, e latina de *potentia*. Poder, em Arendt, deve ser entendido como ‘poder potencial’, e não como uma dimensão ou entidade estática, que se mantém pelo acúmulo de mais força (*strenght*), ou com desenvolvimento de estratégias de dominação pela ideologia ou pela violência – como se viu nos regimes totalitários. Para Arendt, o indivíduo que, por algum motivo, se isola e não participa da convivência humana, “renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja sua força e, por mais

---

<sup>113</sup> CH, p. 212

<sup>114</sup> *Idem, Idem*

<sup>115</sup> CR, p. 123.

<sup>116</sup> Ver, *Ibidem*, p. 123

válidas que sejam suas razões.”<sup>117</sup> Isto porque, o poder é fruto do convívio dos homens, passando a existir quando os mesmos agem em conjunto. Este poder, que é gerado em conjunto, é tão efêmero como a própria ação, isto porque ele é a própria expressão da ação no espaço público, ou antes, é este que sustenta a ação neste mesmo espaço. Há um íntimo grau de interdependência entre o poder e o espaço público. Assim como a ação, o poder se esvai na medida em que os homens se dispersam da 'arena das aparências', da arena política. O poder, todavia, é uma conseqüência da ação conjunta dos homens, a qual propicia pelo discurso, a revelação de cada indivíduo em sua específica singularidade.

A atividade da ação não tem por meta um fim específico ou determinado, mas a descoberta de um objeto em comum que sirva como elemento agregador entre os homens. Quando a palavra (*speech*) é usada tão-somente para atingir um fim determinado, ela perde sua característica principal de revelar os sujeitos. De acordo com Arendt:

“O poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar ou destruir, mas para criar relações e novas realidades.”<sup>118</sup>

Assim sendo, o discurso e ação devem ser conjugados, intimamente compromissados, na realização e manifestação do ser e agir político. Doravante, a coerência entre a palavra e os atos revela o sujeito em todos os seus espaços de realizações políticas. Não há limitações para o poder, a não ser que se aniquilem as suas condições de efetivação, isto é, o espaço público. O poder, em si, não pode sofrer nenhuma espécie de coação ou restrição material. Se for possível pensar em alguma espécie de limitação, esta se deve à sua própria condição de existência: os homens.

Novamente, retoma-se o fato da pluralidade e a questão da liberdade. Da pluralidade, porque ao se conceber em alguma forma de barreira para o poder, em si mesmo, esta só pode ser levantada pelo intercuro dos homens. Se tratarmos de um homem isolado, que detém sobre o seu julgo *outro-de-si*, há poucas barreiras intransponíveis para o exercício de seu mando, a não ser a própria morte desse homem ou seu aniquilamento pela ação coletiva<sup>119</sup>. Porém, neste caso, o que temos é antes a força, ou a violência, jamais o poder, visto que: a) há

---

<sup>117</sup> CH, p. 213

<sup>118</sup> *Idem, Idem*

<sup>119</sup> De acordo com Arendt: “ (...) a revolta popular contra governantes materialmente fortes pode gerar um poder praticamente irresistível, mesmo quando se renúncia à violência face a forças materiais vastamente superiores. Dar a isto o nome de 'resistência passiva' (...) trata-se de um dos meios mais ativos e eficazes de ação já concebidos (...)” (CH, p.213)

uma limitação material (a morte, a baixa nos escravos, servos ou poderio militar, a escassez de recursos, etc.); b) É possível se operar uma resistência a partir de ações coletivas (uma vez mais, a ação sobrepondo-se); c) Para que haja uma relação de *mando-obediência*, não há a necessidade de um consentimento entre partes, basta que um ou outro detenha a posse de recursos ou o instrumento da violência para se sobreponem – e em ambos os casos, não há a necessidade do concurso de diversos agentes confluindo intenções. Como visto, o poder depende para a sua efetivação: a) De ser uma potencialidade, assim sendo, nunca algo ‘materializado’, não sofrendo por isso limitações de várias ordens; b) De depender do consentimento de várias intenções e vontades, mesmo que divergentes em princípio.

O fato da pluralidade se insere na própria dinâmica do poder. Não há poder sem o concurso de dois ou mais homens. Estes, por sua vez, são seres singulares, diferentes, portanto, entre si. Toda e qualquer limitação que o poder pode sofrer só pode advir da existência dos homens, “limitação essa que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade”<sup>120</sup>. Em outra esfera, utilizando de um paradigma físico, se dois corpos se chocam, sobrepõe aquele que tiver a maior massa e velocidade. Transpondo para a esfera inter-pessoal, sobrepõe aquele que tiver maior força por um bem, valor ou posição social. De outra forma, porém, se a massa contrária se multiplica tomando proporções muito mais dilatadas do que a força preponderante, essa, por mais que mantenha o seu movimento lento e uniforme, há de num determinado momento do tempo e espaço sobrepor a então força dominante. Traduzindo para nosso esforço conceitual, se os homens se organizam entre si e se opõe a quem os domina, não a força suficiente para conter este impulso coletivo. Em todo o caso, esse esforço coletivo só é possível desde que os homens se unam para agir em concerto<sup>121</sup>. Não há, portanto, uma necessidade de consenso; antes, de acordos mútuos engendrados por perspectivas díspares mas que visam um objetivo que possa ser partilhado positivamente a todos. Como afirma Arendt, a “realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nas quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado.”<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> CH, p.

<sup>121</sup> Este ‘agir em concerto’ trata-se de uma das características da ação. A ação capacita os homens a “reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom - o de aventurar-se em algo novo” (ARENDR, *SV*, p. 59).

<sup>122</sup> CH, p.67

Dentro da compreensão habermasiana<sup>123</sup> do conceito de poder em Arendt, há um incensamento da condição do *consenso* (enquanto um denominador comum) para que o poder possa ser efetivado. Creio que isto se trata, antes, de uma desconsideração das dinâmicas da própria pluralidade. Para Habermas, Arendt partiria de um "modelo comunicativo" (interativo) de poder, sendo que o *consenso* seria alcançado por meios não-coercitivos (não violência, visto que esta aniquila o poder), na medida em que se desdobrasse a procura pelo "entendimento recíproco", levando à formação de uma "vontade comum", nesse caso, justa e legítima. Para Habermas, o poder em Hannah Arendt seria a raiz de legitimidade validada pela *práxis* social, figurando, portanto, como o resultado de um *consenso* almejado/alcançado na própria comunidade política.<sup>124</sup> Para Habermas, o poder em Arendt, não se constitui num meio para a conservação de um fim particular, mas antes, constitui-se numa vontade coletiva voltada para o entendimento mútuo. Habermas afirma que o poder em Arendt desempenha um papel persuasivo, e que não necessita de justificação, mas somente de legitimidade. O poder trataria - na leitura de Habermas - de uma atividade *consensual* inerente à própria existência da formação política. Embora reconheçamos o esforço de Habermas em localizar o poder em Arendt como uma atividade dialógica, garantida num espaço público legitimada na *práxis* social, é preciso contrapor, no entanto, a noção de *consenso* enquanto atividade inerente à constituição política. Como afirmamos, a noção de *consenso* fere o próprio entendimento do conceito de pluralidade em Arendt. De acordo com Odílio Aguiar:

“A pluralidade se apresenta, assim, como a exata contraposição ao consensualismo. Ao contrário, a razão de ser da política, segundo Arendt (...) jaz na possibilidade de divergir. (...) Ao colocar a pluralidade no centro da sua concepção de político, Arendt dá espaço para compreendermos, contra toda a tradição, que a base da política reside no dissenso. É a razão das diferenças que surgem as relações política, as promessas e os pactos originadores da esfera pública. Quando não existe diferença o espaço público torna-se supérfluo.”<sup>125</sup>

O dissenso é a base em que a política reside. Dissenso não implica em eliminação ou desconsideração da alteridade. Dentro da teoria sociológica o dissenso é uma modalidade típica dos processos sociais associativos de acomodação; surge das divergências no interior da própria sociedade, e a partir dele se cria estratégias de resoluções de conflitos, considerando

<sup>123</sup> HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. IN : *Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Rio de Janeiro : Ática, 1980

<sup>124</sup> *Idem*, p.103).

<sup>125</sup> AGUIAR, 1998, p.56-7

as diferentes opiniões e posições dos agentes envolvidos<sup>126</sup>. Elimina-se, assim - por acordos firmados - as possibilidades de tensão social, conflito e/ou violência. De acordo com Jacques Rancière<sup>127</sup>, a política é um mundo comum instituído que leva em consideração a própria diferença dos agentes envolvidos. A política, diz Rancière, não é “a maneira com indivíduos e grupos em geral combinam seus interesses e seus sentimentos. É antes um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível.”<sup>128</sup>

Se, portanto, o dissenso é um dos aspectos conseqüências da pluralidade; no entanto, o que garante a manifestação desta é a *isonomia* promovida no espaço público. Esta *isonomia*, longe de significar uma igualdade absoluta entre os homens, trata de um dos aspectos da *pólis*.

“Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a idéia de uma igualdade universal perante as leis [como atualmente a compreendemos], mas implicava que todos os cidadãos tinham o mesmo direito à atividade política, podendo exercer livremente a atividade de conversar uns com os outros, sem que o discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma de obediência.”<sup>129</sup>

Este conceito de *isonomia*, mencionada por Arendt, em relação à experiência grega reporta à diferenciação universal dos seres naturais. Na perspectiva grega, a *isonomia* tratava-se da concepção política que concebe os homens, de seres naturalmente desiguais, em seres iguais por conta do artifício de que ação humana – na medida em que esta se faz necessária *in concert* - é capaz. A igualdade não se tratava de uma qualidade natural dos seres humanos; antes, tratava-se de uma das características da *pólis*: uma característica patente da esfera pública no qual o ordenamento circunscrevia um espaço em que tanto a ação quanto a palavra eram concebidas enquanto um modo de se estabelecer relações. A *isonomia* advinda da *pólis* possuía, por princípio inaugural, a própria relação entre iguais, que quando não estavam sobre o julgo de guerras ou necessidade, regulavam todos os assuntos humanos por meio do diálogo e da persuasão – direito de expressão e convencimento garantido a todos.<sup>130</sup> De acordo com Celso Lafer:

“O princípio de igualdade não é da ordem do dado, pois as pessoas não nascem iguais e não são iguais nas suas vidas. A igualdade resulta da

<sup>126</sup> OLIVEIRA, Pécio Santos. *Introdução à Sociologia - Série Brasil*. 25 edição. São Paulo: Editora Ática, 2005.

<sup>127</sup> RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso. In: *Crises da Razão*. São Paulo: Funarte/Companhia das letras, 1996.

<sup>128</sup> *Idem*, p.387).

<sup>129</sup> DUARTE, 2000, p.212

<sup>130</sup> *OP*, p. 48

organização humana. Ela é um meio de se igualizar as diferenças através das instituições. É o caso da pólis, que torna os homens iguais por meio da lei – *nomos*. Por isso, perder o acesso à esfera do público significa perder o acesso à igualdade.”<sup>131</sup>

E aqui se retoma a própria razão de ser, em Arendt, da política: a liberdade. Isto posto, porque a política, “centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o *não-ser-dominado* e o não dominar, e positivamente como um espaço público produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais”<sup>132</sup>, tem uma relação estrutural com a *isonomia* na medida em que esta circunscreve a esfera pública em que a liberdade se desvela. Assim sendo, ser livre e coabitar a *pólis* com outros agentes plurais - mas iguais perante a lei - são, portanto, a mesma coisa.

A liberdade em Arendt é um meio para tornar a ação efetiva. Tal concepção difere radicalmente de qualquer concepção de relação pautada no binômio *mando-obeiência*, principalmente da potencial violência daí auferida. Destarte, para se conservar a possibilidade da prática da liberdade, os seres humanos devem preservar o espaço público. Esta possibilidade de preservação do espaço público é a matriz criadora que torna possível a liberdade. A *pólis* é, portanto, originária - assim como origem, também - da própria liberdade.

#### IV

O que preserva – *inter homines* - o domínio público e o espaço da aparência é poder. Estes só retêm, por assim dizer, o poder quando permanecem e agem juntos. Toda fragilidade, inerente à coexistência dos homens e à falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, não decorre de qualquer suposta ‘fraqueza humana’, mas das próprias condições da natalidade e da pluralidade. Para Arendt:

“O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.”<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> LAFER, 2001, p.152

<sup>132</sup> *OP*, p.49),

<sup>133</sup> *VE*, p. 256

Decorrentes da imprevisibilidade da natalidade e da pluralidade, para que o agir em comum seja estável, é necessário, portanto, a *legitimidade*. Isto posto, pois se coabitamos um mundo, estamos sujeitos tanto às benesses da vida coletiva quanto às arbitrariedades decorrentes das paixões humanas. Se cada ser é uma individualidade, é concebível que este faça para si o que acha conveniente ou que lhe apraz. Dada a sua capacidade de iniciar coisas novas, nem sempre o que pensa ou faz estará de acordo com aquilo que a coletividade almeja como um bem para todos, ou que é consentido pelo grupo que ele se insere. Daí se faz a necessidade um conjunto de leis que normatizem o ordenamento coletivo, senão, do contrário, os homens podem se tornarem vítimas de sua própria capacidade de engendrar coisas novas no mundo. Da ausência desta legitimidade, decorrem as relações de violência, arbitrariedades e mando-obediência, completamente contrária à noção de poder em Arendt.

Hannah Arendt se interessa pelas condições que asseguram a legitimação das instituições políticas. Estas condições, como já apontadas, estão gestadas na esfera intersubjetiva do discurso e da ação, sendo que são estas atividades que garantem o consentimento às instituições políticas. Tal consentimento oriundo destas atividades estabelecidas na esfera pública é resultado, como afirma Arendt, da “escolha deliberada e opinião considerada.”<sup>134</sup> É na esfera pública onde o consentimento é gestado que radica a institucionalização do poder. A ausência deste consentimento ou o monopólio do governo pela força, reduz as interações e aniquilam o poder, ilegitimando as ações políticas. De acordo com Arendt, “todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar.”<sup>135</sup> Ainda, de acordo com a autora, qualquer instituição política “depende, para a sua permanente existência, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. (...) a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação.”<sup>136</sup> Qualquer instituição política, caso se assente sobre uma relação de dominação ou ancore suas leis na mera conveniência de manutenção da soberania está fadada ao fracasso enquanto artifício político, e dela podem se esperar o temor, jamais o consentimento, configurando assim o declínio da ação e a diluição da liberdade.

Ao pensar a legitimidade do poder, Hannah Arendt remonta a perspectiva de poder e direito entre os gregos, cuja essência não repousava nas relações de dominação, e nem

---

<sup>134</sup> CR, p. 76

<sup>135</sup> *Idem*, p. 120

<sup>136</sup> EPF, p. 200



estavam baseadas em fundamentações metafísicas. As leis não se tratam de propriedades transcendentais e inexoráveis, tais quais os dogmas da cultura judaico-cristã. Arendt lembra que os gregos não careciam buscar uma fonte metafísica e absoluta, seja para o poder ou para as leis de suas comunidades políticas. A *nomos* grega não derivava sua autoridade de um poder divino, mas era concebida como expressão da artificialidade convencional das instituições políticas criadas pelos homens. A *nomos* grega é contemporânea da própria fundação da *pólis*, para a qual ela estabelece tanto as fronteiras quanto os limites que demarcam os espaços público e privado.<sup>137</sup>

. A própria composição das cidades-estado apontava para a importância das leis, salvaguardando os homens de serem dominados por seus iguais. As cidades-estado, composta por seus cidadãos livres, gozavam de autonomia administrativa, política e econômica, estabelecendo legislação própria, regulamentando seus interesses de natureza interna e externa, exercendo poderes autônomos. Os princípios que regiam as cidades-estado eram: a igualdade de direitos perante a lei, *isonomia*, e liberdade de conduta, *eleutéria*. Sendo que esta última não significava arbitrariedades e sim ações dentro do âmbito legal. A estes dois direitos, acrescenta-se aquele pelo qual tem o cidadão a prerrogativa de expressar livremente o seu pensamento, expor sua queixa em público, no mesmo grau de igualdade dos quais seus pares também dispunham: é a *isegoria* - o direito de todos os cidadãos se manifestarem publicamente na *Ágora* - continuamente afirmada na composição dos conselhos e tribunais colegiados. Assim sendo, desde que o homem fosse um cidadão livre, estava salvo pela lei, expressa na garantia concedida em igual medida para que os homens se manifestem e ajam no espaço público.

O exercício do poder legítimo deve rejeitar o domínio do homem sobre outro homem e considerar a obediência não a estes, mas sim às leis, a partir de normas legais consentidas pelos cidadãos. Para Arendt, as leis possuem importância ímpar para a estabilidade de uma comunidade política, como afirma em *As Origens do Totalitarismo*:

“(...) as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis

---

<sup>137</sup> .DUARTE, 2001, p.248

positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantir a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta.”<sup>138</sup>

Quando Arendt volta-se para a compreensão do poder, esta não o localiza somente na sua constituição efêmera e potencial. Da mesma forma, não busca situar a lei como o único artifício capaz de fundar, tão somente, o poder. Se as leis são as fronteiras que circunscrevem e protegem uma comunidade política, para Arendt, não são elas engendram movimento ao corpo político. “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer.”<sup>139</sup>

De acordo com André Duarte, com este conceito de poder, Arendt “está em busca de uma manifestação mais originária do fenômeno político”, do “*locus* primordial do qual emana todo o poder.”<sup>140</sup> Ainda, segundo Perissinotto<sup>141</sup>:

“(…) Para Hannah Arendt o poder é uma “ação em concerto”. Mas o caráter coletivo dessa ação não esgota a sua importância; é preciso ter presente que o poder é uma ação em concerto que funda uma dada comunidade (um grupo, uma cidade, uma nação). (...). A conjugação dessas duas características – *ação coletiva* que *funda* o grupo – sugere que este momento original constitui-se no início de uma “esfera pública”, pois a “ação em concerto” que “funda o grupo” só pode ocorrer por meio de um “encontro” público em que o acordo e o consentimento surjam. Daí tratar o poder (e a esfera pública), ao mesmo tempo, como o espaço das ‘aparências’ e o lugar da ‘isonomia’, isto é, um espaço em que a interação entre indivíduos iguais se dá por meio da livre troca de opiniões plurais e da ação.”<sup>142</sup>

A partir deste *ato fundacional* - do qual participam todos em condição de igualdade – é que reside a primeira instância de legitimidade do poder. Como afirma Hannah Arendt, “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se.”<sup>143</sup> Destarte, todo poder se encerra em si mesmo, visto que é fruto da ação coletiva do grupo que o sustenta. Toda ação política futura deverá, portanto, para ser legítima fazer

---

<sup>138</sup> OT, p.517

<sup>139</sup> OT, p. 519

<sup>140</sup> DUARTE, 2001, p. 87

<sup>141</sup> PERISSINOTTO, Renato. *Hannah Arendt, poder e crítica da tradição*. Lua Nova Revista de Cultura e Política: São Paulo, 2004. n.º.61. Doi: 10.1590/S0102-64452004000100007

<sup>142</sup> PERISSINOTTO, 2004, P. 120

<sup>143</sup> PV, p.47

referência à esse instante primal. A estabilidade da estrutura de poder pressupõe a experiência da fundação: medida de estabilidade ou ato inaugural que institui a permanência dos *interesses* humanos a que os gregos denominaram política. A política para os gregos antigos era uma espécie de limite estabilizador, ou institucionalização, sem a qual o espaço público não poderia se sustentar. De acordo com Arendt, “é como se os muros da pólis e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”<sup>144</sup>. Destarte, uma vez que a estabilidade da esfera pública depende da permanência da estrutura de poder que a constitui, a fundação de uma comunidade política é efetivada sempre que ação, conjugada em um grupo de indivíduos, permaneça intacta sob efeito de ‘forças estabilizadoras’ – da qual a tarefa é edificar uma estrutura estável e segura para a mesma ação conjugada. Intrinsecamente articulada ao poder e à fundação (ao passo que se constitui no único meio de o poder se manter vivo) está a faculdade dos homens de prometer, visto que ela é expressa nos pactos, associações, contratos e acordos mútuos com que os homens se salvagam da instabilidade e das incertezas do futuro. Mais uma vez, retoma-se a necessidade de um ordenamento legal, visto que para Arendt, o ordenamento legal de uma comunidade política é uma medida de estabilidade contra a fragilidade das promessas, dos acordos e da imprevisibilidade que caracteriza a política constituída por uma pluralidade de agentes. De acordo com André Duarte, “As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana.”<sup>145</sup> A capacidade humana de prometer (e por decorrência cumprir promessas) sustenta a ação e o poder, combinados no ato de fundação:

“Ao contrário da força, que é o dom e a posse de todo homem, em seu isolamento, contra todos os outros homens, o poder apenas surge se e quando os homens se unem entre si para o propósito de ação, e desaparece quando, por alguma razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros [*desert one another*]. Portanto, comprometer e prometer, coligar e pactuar, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo; onde e quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso de qualquer ato ou ação particulares, eles estão já dentro do processo de fundação, de constituir uma estável estrutura-do-mundo para abrigar, por assim dizer seu poder conjugado de ação. Há um elemento de capacidade da construção-do-mundo do homem na faculdade humana de fazer e cumprir

<sup>144</sup> No original: “It is as though the wall of the *pólis* and the boundaries of the law were drawn around an already existing public space which, however, without such stabilizing protection could not endure, could not survive the moment of action and speech itself”. HC, p. 198

<sup>145</sup> DUARTE, 2000, p. 247

promessas. Tal como as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e fornecem estabilidade no oceano da incerteza futura, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados, assim também as capacidades do homem de constituição, fundação e construção do mundo sempre dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso tempo na Terra, quanto aos ‘sucessores’ e à ‘posteridade’. A gramática da ação – que a ação é a única faculdade humana que exige a pluralidade de homens - a sintaxe do poder – que o poder é o único atributo humano que se aplica unicamente ao espaço do mundo que é esse espaço-entre [*in-between*] por meio do qual os homens estão mutuamente relacionados – combinam-se no ato de fundação, em virtude de se fazerem e de se cumprirem promessas.”<sup>146</sup>

Hannah Arendt atribuiu uma importância impar à capacidade humana de prometer e fazer cumprir as promessas. A promessa, ou os contratos mútuos, estabelecem limites estabilizadores necessários à imprevisibilidade e à criatividade da ação, ao mesmo tempo em que mantém os homens unidos. Isto posto, como já mencionado, o poder só se mantém vivo enquanto as pessoas permanecem unidas, ao passo que ao se dispersarem o poder também se esvai. É, portanto, a capacidade de prometer que retém os homens, não no sentido de constrangê-los ou obriga-los a agirem de determinada maneira, pois se assim o fosse estaríamos tratando da força ou violência. Este reter significa garantir a permanência do espaço público, que aliadas à lei, institucionalizam o *ato fundacional* permitindo o desenrolar das contingências humanas. A faculdade humana de prometer, nos dizeres de Arendt, configura-se ainda como a “única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania.”<sup>147</sup>

O tema da soberania aparece por diversas análises na obra de Hannah Arendt, sendo ponto de severas críticas, sobretudo quando se pretensa a associá-lo com a liberdade, resultando numa tentativa de negar a pluralidade. Para Arendt, a soberania, ao invés de instituir o Estado e garantir o espaço da política, pode tornar-se prejudicial à diversidade, podendo atuar para prejudicar a comunidade política, caso não encontre limites, tal qual se viu nos regimes totalitários, ou anteriormente nos Estados Absolutistas. Arendt não nega a soberania, pois reconhece a sua importância. O que Arendt aponta como nocivo se trata de conceber uma soberania ilimitada ou absoluta. A soberania, em si, desempenha um papel importante na esfera política. Ela se constitui na capacidade de circunscrever certa previsibilidade ao futuro, estendendo-se até o limite da capacidade de manter as promessas

---

<sup>146</sup> *SV*, p.175)

<sup>147</sup> *CH*, p.206

frente às variadas contingências. O risco que a soberania imputa é tentar circunscrever o espaço da ação, erigindo estruturas limitadoras, na tentativa de salvaguardar completamente a si e a comunidade política das contingências da ação.

Hannah Arendt, mais uma vez não desqualifica a soberania com um todo, apenas procura estabelecer, também, limites para sua atuação, visto que se a soberania tornar-se absoluta, mais do que pretensamente eliminar a contingência, ela só assim o faz solapando a liberdade. Para Arendt, “se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade.”<sup>148</sup> A ênfase de Arendt, portanto, reside na importância de se fixar os limites à soberania. Os perigos advindos da violência e das situações de crises agigantam-se quando não se reconhece os seus limites. Ou quando, de alguma forma, procura-se legitimar qualquer tipo de violência, solapando o poder, e erigindo a força como atributo de manutenção de uma estrutura administrativa e reguladora das ações humanas. Com efeito, Arendt direciona sua crítica à uma concepção de soberania ilimitada, por isso, devemos entender a soberania nas relações de poder como limitada, restrita, para permitir a existência de um corpo político, tão somente. Com efeito, se Arendt afirma que a soberania “é espúria [*spurious*] quando reivindicada por uma entidade única e isolada (...)”, entretanto, “*passa a ter certa realidade limitada* quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas.”<sup>149</sup> A faculdade de prometer aparece, portanto, como uma segurança parcial contra o acaso, visto que para a contingência não há garantias absolutas. Tal tentativa só tem sentido numa comunidade política, visto que esta é o cenário de manifestação da pluralidade; embora, como observa Arendt, tal solução é deficiente, pois nunca poderá abarcar plenamente o inesperado, o contingente. A força da promessa ou do contrato mútuo aparece na forma das leis a serem seguidas, desde que elas tenham sido construídas não para proteger um indivíduo ou o Estado (soberania absoluta), e sim, para - após serem consentidas pelos homens - salvaguardar os mesmos da imprevisibilidade resultante da intangibilidade das identidades reveladas e da ilimitada capacidade da ação de estabelecer relações (soberania relativa, ou restrita).

Em todo o caso, quando pensamos em soberania temos a idéia de domínio da vontade, seja de um indivíduo ou mesmo de uma coletividade, interditando os diversos processos deliberativos que estabelecem, conservam e permitem que os organismos políticos possam se

---

<sup>148</sup> CH, p.246

<sup>149</sup> *Idem*, p. 256, grifos meus

associar.<sup>150</sup> Assim sendo, pensar num conceito de soberania, mesmo relativa, não se aplica bem ao que Arendt entende por legitimidade ou fundação de um corpo político calcado na manifestação coletiva, nas promessas e contratos mútuos. O que é central é que Arendt recusa a soberania como forma de instituir o poder, visto que esta, por se calcar em estruturas de dominação promove antes a força ou a coação e nunca, portanto, o poder. Nesse sentido, retomamos ao tema da *fundação* e de como esta aparece na manutenção do poder.

Como visto anteriormente, decorrente das incertezas produzidas pela instabilidade e imprevisibilidade das ações humanas, a solução que os gregos engendraram foi a própria fundação da *polis*. Segundo Hannah Arendt, a instituição da *polis* entre os gregos, no período pré-filosófico e democrático, visava assegurar um espaço durável para as contingentes potencialidades da ação e do discurso<sup>151</sup>. No entanto, embora Arendt observasse que a instituição da *polis* cumpria originalmente esta tarefa, a atividade que edificava o corpo político entre os gregos não era engendrada como uma experiência genuinamente política, tornando-se obra um Legislador que *fabricava* os contornos da Cidade, como referido anteriormente. Isto é, embora a *polis* garantisse a possibilidade de imortalidade aos homens advindas dos seus feitos e palavras, a mesma, em sua organização, não comportavam a atividade da política – a ação e o discurso – visto que era organizada por um legislador que se comparava a um feitor qualquer. Na terminologia arendtiana, é como se paradoxalmente a ação necessitasse do artifício do *homo faber*, do fabricante para se efetivar, o que parece um contra-senso dentro do que se concebe enquanto ação. Mesmo a *polis* existindo para além dos muros da cidade, é preciso salientar que a mesma também se inseria no âmbito da cidade, compondo os interesses mútuos e dispares, sendo o espaço de manifestação das vontades e individualidades. A fundação da *polis* não se configurava, portanto, num ato político, visto que tal tarefa poderia ser realizada por um Legislador que não era, necessariamente, qualificado politicamente (podendo inclusive ser um estrangeiro), sendo apreendido como um *fabricador* do espaço político. As leis promulgadas por este Legislador eram compreendidas como fronteiras que definiam um corpo político, circunscrevendo um espaço político limitado onde a ação política se realizava no seu interior. De acordo com Arendt, fora destas fronteiras as relações eram presididas pelo princípio da coação e pelo direito do mais forte, totalmente avesso à noção de poder autêntico, resvalando-se para o terreno da força e da

---

<sup>150</sup> AGAMBEN, 2002, p.134

<sup>151</sup> TAMINIAUX, J. Athens and Rome. In: (Org.) VILLA, D. *The Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2004.. p. 165 e 169.

instrumentabilidade da violência.<sup>152</sup> As leis criadas para organizar e reger a vida dos cidadãos não eram atribuídas por uma vontade geral e sim, como já dito, pelo arbítrio de um legislador que podia por bem ser um estrangeiro, sem ao menos conhecer ou ter vivido nas cidades compreendendo as suas necessidades, fraquezas e forças. A manutenção da comunidade política estaria fragilizada sob a regência de um legislador que desconhecesse as necessidades prementes daquela comunidade. Como mencionado, se as leis não garantem movimento ao corpo político, elas, contudo, garantem a manutenção deste mesmo corpo. Assim sendo, não é concebível que uma atividade de tamanha importância (a legislatura) seja relegada a uma categoria secundária, ou disposta a um artífice estrangeiro, como era o caso na Grécia antiga.

Embora Arendt preste um demasiado tributo à civilização grega, não é na experiência gregária que a filósofa vai encontrar as bases de sustentação, preservação e continuidade do espaço público. Foi com os romanos, de acordo com Arendt, que se operou uma espécie de *politização* da experiência que fundava o corpo político, de forma que a conservação e o estabelecimento da fundação da cidade se constituíam na forma central de ação política a qual as posteriores formas de ação deveriam permanecer ligadas para adquirirem tanto a validade jurídica quanto política. Arendt é mais incisiva ao tratar desse deslocamento histórico e analítico ao afirmar em “*A Condição Humana*” que:

“Ainda que seja verdade que Platão e Aristóteles elevaram o processo deliberativo (*lawmaking*) e a construção da cidade ao nível mais elevado possível na vida política, isso não significa que eles foram capazes de alargar a experiência grega da ação e da política para que essa passasse a abranger o que mais tarde ficou conhecido como a genialidade política de Roma: legislação e fundação.”<sup>153</sup>

O que levou Arendt a se deslocar para a cultura romana deveu-se à incapacidade grega de institucionalizar a ação e dar cabo ao problema da fragilidade dos negócios humanos, advindos da imprevisibilidade das ações humanas. Esta incapacidade, oriunda em primeira instância da diminuta relevância atribuída pelos gregos às leis, conduziu Arendt à Roma; isto porque, para os romanos, a atividade legislativa e legal tinha um peso maior na vida política expressa pela idéia da inviolabilidade dos contratos (*pacta sunt servanda*)<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> *OP*, p.104).

<sup>153</sup> No original, “Thought it is true that Plato and Aristotle elevated lawmaking an city-building to the highest rank in political life, this does not indicate that they enlarged the fundamental Greek experiences of action and politics to comprehend what later turned out to be the political genius of Rome: legislation and foundation”. *HC*, p.195

<sup>154</sup> *Pacta sunt servanda* é um brocardo latino que significa "os pactos devem ser respeitados" ou mesmo "os acordos devem ser cumpridos". É compreendido como sendo o “princípio da força obrigatória”, segundo o qual o contrato obriga as partes nos limites da lei. É uma regra que versa sobre a vinculação das partes ao contrato,

(TAMMINIAUX, 2000, p.171). Numa segunda instância, a própria noção de imortalidade para gregos (que possuíam como *única solução* para a mortalidade o fato de se perpetuarem na memória através dos feitos e das palavras) correspondia a uma noção de vida e morte marcada pela necessidade existencial de um sempre presente. Isto é, com a crença frágil um post-mortem que assegure a existência do ser após a morte os gregos não tinham outra preocupação senão o presente, de modo que o transcurso de suas vidas deveriam ser representados por seus feitos e palavras grandiosos, dignos de serem então imortalizados. Mais do que caracterizar uma espécie de “estética da existência”<sup>155</sup>, ou a busca por uma vida qualificada (*bios politikos*), a compreensão de finitude para os gregos apontavam para um problema que Arendt soube bem identificar e que justificava a instabilidade do espaço público gregário: a carência de uma institucionalização da ação, em detrimento da mera existência de um espaço público existente tão somente para garantir a revelação dos indivíduos, a aparição dos atores no cenário da vida pública. Se não há um futuro projetado para garantir o conforto ou mesmo a existência da posteridade, não há porque pensar numa institucionalização capaz de equacionar o problema da imprevisibilidade dos atos humanos. Se a vida consiste em uma busca de glórias tão somente para manter o seu nome vivo na memória de sua próxima geração, não há razões para se pensar em um declínio, desestruturas internas ou invasões futuras. Em suma, é o problema do ‘futuro’ que pesa na consideração arendtiana da experiência grega. Se por um lado, é caro para Arendt a forma como os gregos se relacionavam na esfera pública (pautados pela pluralidade, *isonomia* e *isegoria*), é problemática a forma como os mesmos institucionalizavam a ação no transcurso da *pólis*. Isto é, como institucionalizar na política esse tipo de ação (visto que a mesma não se projeta para o futuro), compreendendo institucionalização como um resultado capaz de sobreviver aos seus *atores* e ser renovado por outras gerações? A solução, certamente, não se encontra nos gregos, dado primeiramente pela forma como concebiam as leis, e em segundo momento dado

---

como se norma legal fosse, tangenciando a imutabilidade. É um princípio base do Direito Civil e do Direito Internacional. Fonte: <http://www.jurisway.org.br/>

155 O termo ‘estética da existência’ se refere, historicamente, ao período da antiguidade greco-romana, e está diretamente relacionado com a criação de uma espécie de ‘estilo próprio’, através da prática de técnicas que Michel Foucault chamou de “cuidado de si”. Estas ‘técnicas’ visavam a constituição de si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida. A estética da existência (ou artes da existência) não só abre a possibilidade de um caminho singular capaz de conduzir a ação de um indivíduo, como também produz mudanças neste indivíduo. Segundo Foucault: “As ‘artes da existência’ devem ser entendidas como as práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se e modificar seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 2004, p. 198-199). Para mais detalhes, ver: FOUCAULT, Michael. *Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária Ltda., 2004.



à forma como concebiam o desenrolar de suas ações, carentes de uma perspectiva de futuro. É nesse sentido que Arendt se desloca para a civilização romana para tentar compreender essa institucionalização, e novamente retomamos ao tema da promessa, uma vez que esta, aliada às leis, configura-se como sendo a atividade que dá movimento e permanência ao corpo político.

A faculdade de fazer e manter promessas, como uma das soluções inerentes à ação, de fato, era desconhecida entre os gregos. Se a *pólis* era um artifício que assegurava a superficialidade das ações humanas e a pluralidade, ela não garantia, porém, a sua própria sustentação, dado aos problemas aludidos. A solução, portanto, para a fragilidade dos negócios humanos não residiu na criação da *pólis*, tornando esta solução debilitada. Doravante, antes de Arendt seguir o seu itinerário rumo ao pensamento romano e à sua forma de institucionalizar a ação, se reporta à tradição bíblico-judaica, expressa no Velho Testamento, para fundamentar o problema da continuidade da ação. É sob a personalidade de Abraão que podemos figurar, de acordo com Arendt, como o descobridor do poder do pacto mútuo ou promessa; personagem este que, de acordo com versão bíblica, atesta um sujeito de grande “inclinação para fazer pactos que é como se houvesse deixado sua terra exclusivamente para pôr à prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança.”<sup>156</sup> De acordo com Arendt, a estabilização inerente à idéia de fazer promessas pode ser traçada tanto ao pensamento romano quanto na versão bíblica da história de Abraão; o que é central, em todo caso, é que de qualquer forma, seja no pensamento bíblico ou na compreensão romana, “a grande variedade de teorias do contrato confirma (...) que o poder de prometer ocupou, ao longo dos séculos, lugar central no pensamento político.”<sup>157</sup>

Esta condição de continuidade garantida pelos pactos e promessas, alia-se a outro ponto necessário a ser ‘resgatado’ da cultura romana, a qual Arendt se localiza agora para compreender as bases de institucionalização da ação: a *fundação*. O conceito de fundação, na sua origem – fundação da cidade, da “*civitas*”, da comunidade – significa o início da institucionalização da ação, e a conseqüente legitimidade do poder; constitui um ato de identidade e de grandeza a ser preservado indefinidamente através de sucessivas tentativas de renovação.<sup>158</sup> O conceito de fundação - base para a formação de comunidades políticas - pauta-se pela instituição de organismos políticos estabelecidos através de pactos e alianças sem perderem sua identidade política. Isto posto, pois o conceito de fundação, e base destes

---

<sup>156</sup> CH, p.225

<sup>157</sup> *Idem*, p. 255

<sup>158</sup> MATTHES, 2000, p.40

contratos, repousa na idéia da pluralidade, manifestas nas deliberações advindas da ação e do discurso. Estes organismos políticos, socialmente constituídos, são circunscritos por leis fundamentais, possibilitando o estabelecimento de pactos e associações mútuas. Em Roma a expressão da ação enquanto fundação se deu com o advento da própria cidade de Roma, pensada enquanto “cidade eterna”, construída na base de acordos e promessas mútuas. Segundo Arendt, para os romanos, a fundação do seu organismo político representava o principio central de sua história: o momento de estabelecimento da “cidade eterna”.

Eis que reside duas das diferenças cruciais entre Roma e Atenas. Primeiramente, para os gregos a *pólis* significava tão somente o espaço de desvelamento dos seres, não se circunscrevendo a um espaço delimitado, sendo que a edificação dos muros da cidade não representava um ideal propriamente político. Já para os romanos, a própria fundação da cidade se mostrava como o evento central da vida política, uma vez que a sua fundação traz consigo uma série de elementos decisivos para a constituição da cidade, entre eles o artifício das leis pensadas e promulgadas no âmbito da *civitas*, bem como a noção de autoridade subjacente ao conceito de fundação. A segunda diferença, vinculada à problemática do ‘pensar o futuro’, para os gregos, se relaciona à própria condição de sustentação da cidade. Isto é, Atenas não era o espaço circunscrito da *pólis*, e nem mesmo uma cidade fundada tendo como vista a posteridade. Embora tenha sido uma das cidades que mais floresceu na Grécia Antiga, sendo bem sucedida culturalmente e comercialmente, tornando-se uma localidade cobiçada por outras cidades gregas, não se tratava, entretanto, de uma cidade constituída a partir de um ideal político, ou mesmo para ser uma representação positiva das leis, garantindo não somente o espaço de manifestação política (*pólis*), como também o espaço para abrigar as gerações vindouras, bem como vincula-las à sua manutenção. Roma, ao contrário de Atenas, foi uma cidade já fundada tendo em vista as gerações sucessivas. Para os romanos, a fundação repousava no fato de que, ao ser criada uma cidade, esta se tornava vinculada e obrigatória para todas as gerações sucessivas. Para os romanos, participar da vida política da cidade significava o mesmo que preservar sua fundação política, garantindo a existência do corpo político e a manutenção da cidade.

“No âmago da política romana (...) encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão por que os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira polis na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália, e por fim,

todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. Do início ao fim, os romanos destinavam-se à localidade específica dessa única cidade, e, ao contrário dos gregos, não podiam dizer em época de emergência ou de superpopulação: ‘Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma polis’.”<sup>159</sup>

Outro ponto relevante da cultura romana e que, certamente, não ecoou no mundo grego<sup>160</sup> diz respeito ao conceito de “autoridade”, intimamente ligado ao conceito de fundação e ação, inclusive linguisticamente. Como visto anteriormente, em Latim, o verbo *agere* possui o significado de ‘por alguma coisa em movimento’, ao passo que *gerere* remonta a idéia de continuação, ou de acordo com Arendt, de uma “continuação duradoura e sustentadora dos atos passados, cujos resultados são as *res gestae*, as ações e eventos que nós chamamos de históricos.”<sup>161</sup> Inserindo a partícula *au* ao verbo *gerere*, temos a palavra *augere*, que se traduz por “aumentar”. O sentido do termo fundação encontrava-se, de acordo com Arendt, associado à palavra *auctoritas* (autoridade), derivada do verbo “aumentar” (*augere*). Segundo Arendt:

“Em Latim, ser livre e começar estão interconectados, embora de um modo diferente. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade estava ligada ao início, que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios aos descendentes tinham de administrar, cujas conseqüências eles deviam arcar e cujo os fundamentos tinham de ‘aumentar’. Tudo isso eram as *res gestae* da República Romana.”<sup>162</sup>

A autoridade se preservava enquanto fundamento de um mundo político em Roma, na medida em que se sustentava na tradição e na religião. O termo religião, conforme atesta Arendt, em Roma, “significava, literalmente, re-ligare: ser ligado ao passado, obrigado com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade.”<sup>163</sup> Se a fundação representava a experiência política central em Roma, a religião possuía como instância religar o momento presente aos antepassados sagrados da cidade, era a tradição que, por seu turno, transmitia para o presente toda a autoridade advinda de seus fundadores. Segundo Hannah

---

<sup>159</sup> *EPF*, p. 162

<sup>160</sup> Ver: VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p.159.

<sup>161</sup> *EPF*, p. 164

<sup>162</sup> *Idem*, p. 166

<sup>163</sup> *Idem*, p. 162

Arendt, era a tradição que mantinha a memória viva e o testemunho de seus “pais fundadores”. De acordo com E. S. Wagner:

“Para que a autoridade pudesse preservar o fundamento do mundo político romano, atualizando o passado, necessitava da tradição que transmitia para o presente, de geração a geração, a autoridade conquistada pelos pais fundadores. Os anciãos – o Senado ou patres – detinham a autoridade que, uma vez transmitida pelos antepassados, por meio da tradição, recebia da religião sua força coercitiva. A autoridade que a fundação emanava era, portanto, de origem sagrada: a atividade religiosa e a atividade política estavam estreitamente associadas, eram quase coincidentes. Diferentemente dos deuses gregos que protegiam a pólis, mas habitavam o Olimpo, Arendt observa que os deuses romanos habitavam a cidade. (...) Desse modo, autoridade, tradição e religião outorgavam ‘eternidade’ à fundação de Roma. Ao participar politicamente o cidadão contribuía para preservar a fundação da cidade de Roma.”<sup>164</sup>

Na esteira da compreensão do conceito de autoridade, é preciso salientar ainda que este conceito não pode ser confundido com o uso genérico que se faz deste, identificando-o, pejorativamente, como *autoritarismo*. Tomando a experiência romana como base, mesmo a constituição dos senados, tendo como prerrogativa a obediência a estes pelo povo, sua autoridade não guiava diretamente as ações dos cidadãos, pois tinham a natureza de um conselho e não de uma ordem. Não se deve confundir, portanto, autoridade com a forma como a compreendemos na atualidade. A autoridade não se trata de imposição, arbitrariedade ou violência. De acordo com André Enegrén, a autoridade em Arendt “vincula sem violência e convence sem persuadir.”<sup>165</sup> É através da autoridade que temos, no interior dos organismos políticos, a configuração de suas estruturas bem como a estabilidade de seus espaços validados e reconhecidos. A este respeito, Arendt afirma que “a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado.”<sup>166</sup> Se por um lado a autoridade não comporta a violência ou a imposição, ela requer para si a hierarquia e o consentimento. Esta noção de autoridade, tipicamente romana e estranha aos gregos, se sustenta em Arendt por um declarado rompimento com a visão de política dos principais

---

<sup>164</sup> WAGNER, 2006, p.41

<sup>165</sup> No original: “elle incline lês volontés en gagnant leur assentiment par une sorte d’ascendant où n’entre aucun élément de contrainte, et, en modifiant une formule de Rousseau, on pourrait dire qu’elle entraîne sans violence et convainc sans persuader.” ENEGRÉN, 1984, p.126

<sup>166</sup> EPF, p. 129

pensadores do mundo helênico, em particular Aristóteles e Platão. A este respeito, esclarece Celso Lafer:

“(…) De fato, os gregos procuraram estabelecer um fundamento para a vida pública que não fosse apenas a argumentação ou a força, mas tanto Platão quanto Aristóteles se utilizaram de conceitos pré-políticos para a análise do problema ao transferirem, por analogia, para o campo da Política as relações pais-filhos, senhor-escravo, pastor-rebanho, etc., que não eram relações entre iguais como as que devem nortear a vida política. A busca deste fundamento é, sem dúvida, complicada porque autoridade envolve obediência, e, no entanto, exclui coerção, pois quando ocorre o emprego da força, da violência, não existe autoridade. Por outro lado, por envolver obediência, autoridade se situa no campo da hierarquia e, conseqüentemente, exclui a persuasão igualitária que anima o diálogo político. Apesar desta dificuldade, este fundamento é indispensável porque, num determinado momento, o processo político exige uma escolha entre diversos argumentos. Este momento, que é o momento do poder, resulta o agir em conjunto que, no entanto, requer, para ser estável, legitimidade. Esta legitimidade deriva do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinala a existência de uma comunidade política. No contexto do conceito romano, cujo grande achado foi o de ter ancorado o conceito de autoridade no fato político do início da ação conjunta, o que a ação política faz é acrescentar, através dos feitos e acontecimentos, importância à fundação da comunidade política e vida às suas instituições.”<sup>167</sup>

Há, portanto, alguns elementos de tensão nessa fundamentação da autoridade. O primeiro, se refere a esta volta ao passado por Arendt na tentativa de compreender os fundamentos da autoridade. Se é caro para Arendt o ideal de isonomia, extraído do mundo grego, porque se deslocar para um conceito de autoridade que elimina essa igualdade, intrínseca ao processo político, como foi o caso em Roma? Formulando em outros termos, o que Arendt interpreta por autoridade, que por um lado exclui violência, (por outro lado) se assenta sob a noção de hierarquias estabelecidas. Ora, como pensar a isonomia (conceito muito caro à Arendt) na esfera de uma hierarquização? Se por um lado faltou aos gregos essa preocupação com a institucionalização da ação, essa só se faria – dentro de uma perspectiva arendtiana - sacrificando então a igualdade, o que redundaria na perda de um dos fundamentos da política grega: o ideal de isonomia.

“Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é

---

<sup>167</sup> LAFER, 2003, p.64-5

colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos.”<sup>168</sup>

Nesse sentido, quando Arendt aponta as dificuldades enfrentadas pelos gregos na institucionalização da ação, se deslocando para Roma na tentativa de localizar esta institucionalização, representadas nos princípios da fundação e da autoridade, o que a filósofa faz é romper, aparentemente, com o que para ela era essencial no mundo helênico: o ideal de ação. Isto posto, pois se a ação é institucionalizada, recorrendo à legitimidade e a autoridade para ser mantida, ela perde em si mesmo o caráter de espontaneidade, ou torna-se circunscrita a um espaço ditado por leis e hierarquizações. Como visto alhures, as leis nunca são artificios completamente seguros para conter a ação, assim sendo, ou se a aniquila completamente, ou se cria limitações que possam ao menos permitir certa estabilidade a uma comunidade.

Entretanto, na tentativa de responder a estes questionamentos, suscitados a partir de uma leitura superficial do conceito de autoridade, é que este conceito não se vincula diretamente com a noção já exposta de soberania, nem se reduz ao ponto de meras promessas que encaram a “inconfiabilidade dos homens”, como uma espécie “de oceano no qual se podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”. (ARENDR, 2005, p.256). Ao tratar da autoridade, Arendt não pretende fazer desta uma “ilha de certeza num oceano de incertezas”, na tentativa de “abarcando todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções”. Mesmo aventando a autoridade como condição de instituição de um corpo político, pautado no consentimento nos contratos mútuos, aponta para os riscos e virtudes deste tipo de associação.

“O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fossem uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade. Quando as promessas perdem seu caráter de pequenas ilhas de certezas num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem seu caráter de obrigatoriedade e todo o empreendimento torna-se contra-producente.”<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> EPF, p. 129

<sup>169</sup> CH, p. 256

Se Arendt aponta para os riscos inerentes aos pactos e contratos, ela não poderia fazer uma defesa da soberania enquanto condição de salvaguarda das comunidades políticas, sob a pena de ser conivente com os processos advindos da soberania, como ela bem articulou e criticou. Soma-se a isto o fato da soberania negar a pluralidade: condição essencial, tanto para a política/liberdade, quanto para a constituição da autoridade.

“Se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível auto-suficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens – e não, como sustenta Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros.”<sup>170</sup>

A autoridade, mesmo resvalando na problemática da hierarquização, depende da pluralidade para se efetivar. Como mencionado, o sentido da fundação se associa ao termo autoridade (*auctoritas*), sendo que era a fundação que era “aumentada” pela autoridade, tornando-a durável e permanente. De acordo com Arendt, toda fundação política é resultante da pluralidade de vários poderes constituídos pelo discurso e pela ação. O objetivo da fundação é *distribuir* e *estabelecer* poderes, com vistas a assegurar as fontes que o originaram. Para Arendt, a garantia de permanência desta fundação, no desenrolar da história, dependia da conservação do corpo político e da sua capacidade de repor a validade e a legitimidade política advindas de sua constituição inicial. Nas palavras de Arendt, o que permitirá a continuidade da fundação política reside na capacidade de “assegurar a sobrevivência do espírito que brota o ato da fundação, realizando o princípio que o inspirou.”<sup>171</sup> De acordo com R. G. Pinheiro:

“Esta última tarefa da fundação é realizada pelas liberdades públicas da ação e da fala que, na medida em que são orientadas por princípios, atualizam as virtudes que se manifestaram na constituição inicial do corpo político, assegurando continuidade ao apoio inicial do qual advieram as comunidades políticas. Se na República Romana a continuidade entre o espírito fundador e seus posteriores desdobramentos na história estava assegurada pela tradição e pela religião, em condições políticas seculares, com a perda das fundamentações transcendentais e o colapso das tradições, as fundações políticas somente têm sua permanência assegurada pela ação, permanecendo publicamente vinculativas somente enquanto dispõem do assentimento dos homens.”<sup>172</sup>

---

<sup>170</sup> OT, p. 246

<sup>171</sup> OP, p. 124

<sup>172</sup> PINHEIRO, 2007 p.114

Embora o conceito de fundação e autoridade sejam distintos, ambos se relacionam, de modo que pensar em fundação no âmbito romano nos leva diretamente à sua manutenção através da autoridade. Para Enegrén “se a fundação liga a política ao espaço, a autoridade liga-a no tempo, conferindo-lhe um lastro no passado, uma dimensão não de altura, mas de profundidade. Pode-se dizer que a palavra dada pela constituição da liberdade primitiva responde a palavra oriunda da autoridade.”<sup>173</sup>. Se a tarefa “última da fundação é realizada pelas liberdades públicas da ação e da fala”, não se pode desconsiderar o papel da pluralidade e da liberdade no âmbito da autoridade. Não se trata, porém, de afirmar que o princípio da autoridade é a igualdade expressa na possibilidade do discurso e da ação, mas que sem ela, a autoridade caminha para os prumos da soberania, da tirania ou do totalitarismo. Há uma cadeia de conexões que parte da ação política em sua dinâmica primal (a fala e o agir entre os homens), expressas num espaço público constituído para esse fim. Deste espaço público emerge o poder, que como visto, é uma consequência da ação conjunta dos homens. Este poder, gestado em coletividade, trata-se, nos dizeres de Arendt, numa ação *in concert*, fundando uma comunidade política, existindo tão somente enquanto os homens permanecem unidos. Para que esta comunidade política se sustente é necessária a legitimação do poder, que se faz a partir do ato fundacional. Legitimar o poder significa ancorar a pluralidade deliberativa do espaço político na instituição da fundação do corpo político. Esta, a fundação, para que se dê continuidade, seguimento ao poder, depende da autoridade, como já demonstrado. Assim sendo, embora sejam conceitos distintos, todos eles se anelam numa cadeia própria que sustenta o ideal de política para Arendt. A hierarquização promovida pela autoridade tem como meta não uma alienação do poder, ou uma cessão da vontade geral nos moldes rousseauistas, nem se trata de uma soberania estabelecida com o fim de dominar e cingir limites intransponíveis à imprevisibilidade da ação. A hierarquização, vista na experiência romana trata-se de uma gestão da *civitas*, consentidas pelo povo. Embora a autoridade pertença ao senado (*auctoritas in senatus it*) o poder permanecia com o povo (*Cum potestas in populo*), de modo que se essa hierarquia fosse diluída, não haveria meios da cidade se manter viva.

De fato, a hierarquização dilui a isonomia - pelo menos como esta era vista pelos gregos - esta foi a solução romana para o problema da institucionalização da ação, negligenciada pelos gregos. Ou seja, a hierarquização se mostra como resultado da tentativa

---

<sup>173</sup> No original, “Si la fondation lie le politique dns l’espace, l’autorité le lie dans le temps en lui conférant un lest dans le passé, une dimension, non de hauteur, mais de *profondeur*. On pourrait dire qu’à la parole donée par la *constitutio libertatis* primitive répond la parole tenue par l’autorité.” ENAGRÉN, 1984 p.127



de se institucionalizar a ação a partir do momento em que se utiliza do artifício da autoridade para conferir continuidade ao ato fundacional. Nesse sentido, a institucionalização – expressas nas hierarquizações administrativas da *res pública* apareceu como uma solução para o problema da ausência de institucionalização da ação por parte dos gregos, no entanto, o seu caro preço foi a substituição da igualdade pela hierarquia. Se Roma não resolveu plenamente a questão da institucionalização da ação, é na experiência das revoluções norte-americanas que Arendt vai encontrar o desiderato capaz de lançar luzes sobre esta questão. As revoluções norte-americanas, se apropriando das experiências positivas gregas e romanas, conseguiram, na visão de Arendt, preencher a lacuna, tanto conceitual que o conceito de autoridade nos romanos acarreta (dada à questão da hierarquização), tanto quanto à lacuna política que a perda do sentido da autoridade causou na modernidade vindoura.

Sobre esse assunto, especificamente, trataremos mais a frente, na finalização deste esforço interpretativo do pensamento de Hannah Arendt. Importa agora assinalar como se deu a quebra da autoridade a partir do declínio do Império Romano, e de como o conceito de liberdade se transmutou, no curso da história e de como isso foi representativo para toda a história política subsequente.

## **2.2 Vontade e Política na idade média: do surgimento do *apolitismo* cristão à inserção da Igreja no espaço público.**

“Meu reino não é deste mundo.”

Jesus de Nazaré

No decorrer do V d.C, o Império Romano do Ocidente sofreu ataques constantes dos ditos ‘povos bárbaros’. Do confronto direto destes povos com os romanos desenvolveu-se uma nova estruturação da vida social européia, que corresponde ao período medieval. A Idade Média inicia-se, portanto, com a desorganização da vida política, econômica e social do Ocidente, agora transformado num mosaico de reinos bárbaros. Em meio ao esfacelamento do Império Romano, em grande parte, dadas invasões germânicas, a Igreja Católica conseguiu manter-se como forte instituição social. Ancorada em uma influência espiritual crescente, a Igreja passou a exercer um importante papel ‘político’ na sociedade medieval. Um destes exercícios foi o de servir de um órgão supranacional mediador das elites dominantes, buscando contornar problemas oriundos da fragmentação política e das constantes rivalidades internas entre os nobres feudais. Além deste papel mediador e supostamente político, a Igreja medieval conquistou um vasto poderio material, tornando-se proprietária de grande parte das áreas cultiváveis da Europa, o que mostra o forte poder econômico da Igreja nesta época, haja visto que a propriedade de terra representava a principal base de riqueza da época. Toda esta riqueza era oriunda dos conluíus com as diversas monarquias e feudos. A partir do ano de 756 d.C, o Papado passou a ser o administrador político do intitulado “Patrimônio de São Pedro”; isso significava que a Igreja, sob a coordenação do Papa, detinha o poder de acumular riquezas através de doações feitas pelos fiéis, sobretudo, quando estas doações eram representavam propriedades.

Neste ínterim, a Igreja se consolidou enquanto organização religiosa, econômica e política da cristandade, difundindo a mensagem cristã pelo mundo. No entanto, mesmo sendo o arauto institucional da *boa nova*, a Igreja preservou por um período significativa de tempo muitos elementos da cultura greco-romana. Nesse contexto, destaca-se o movimento conhecido como *Patrística* que, inspirada na filosofia greco-romana, tentou munir a fé de argumentos racionais buscando a conciliação entre o cristianismo e o pensamento pagão.<sup>174</sup>

Agostinho de Hipona (354-430 d.C) - o mais célebre representante da patrística - buscou em suas teorizações uma aproximação clara com o pensamento dicotômico de Platão. Em sua obra, argumenta sempre em favor da superioridade da alma humana, isto é, a supremacia do espírito sobre o corpo, a matéria. Para ele, a alma teria sido criada por Deus para reinar sobre o corpo, para dirigi-lo a pratica do bem.

---

<sup>174</sup> COTRIM, 2006. p. 107-109.

O homem pecador, entretanto, utilizando-se do livre-arbítrio, costumaria inverter essa relação, fazendo o corpo assumir o governo da alma. Provocaria, com isso, a submissão do espírito à matéria, o que seria, para ele, equivalente à subordinação do eterno ao transitório, da essência à aparência...

Segundo Agostinho, o homem que trilha a via do pecado só consegue retornar aos caminhos de Deus e da salvação mediante a combinação de seu esforço pessoal de vontade e da concessão, imprescindível, 'da graça divina'. Sem a graça de Deus, o homem nada pode conseguir. No entanto, nem todas as pessoas deverão receber essa graça a não ser aqueles predestinados à salvação.

A questão da graça, tal como apresentada pelo filósofo, marcou profundamente o pensamento medieval cristão. A doutrina da predestinação, da salvação pela graça, foi, posteriormente, adotada por alguns ramos da teologia protestante, sobretudo o Calvinismo.<sup>175</sup> Na mesma época de Agostinho, outro teólogo, Pelágio, afirmava que a boa vontade e as boas obras humanas seriam suficientes para a salvação individual. Essa doutrina era o pelagianismo. Agostinho colocou-se contra essa doutrina e, no concílio de Cartago, do ano de 417 d.C, o papa Zózimo condenou o pelagianismo como heresia e adotou a concepção agostiniana de necessidade da graça divina, doada livremente por Deus aos seus eleitos.

A condenação do pelagianismo se explicava pelo fato de que essa doutrina conservava a noção grega de autonomia da vida moral humana, isto é, a noção de que o homem pode atingir as bem-aventuranças ou salvar-se por si só, sendo bom e fazendo boas obras, sem a necessidade de ajuda divina. Essa noção se chocava com a idéia de submissão total do homem ao Deus cristão, defendida pela Igreja. De acordo com o historiador M. Pohlenz “o fato de a Igreja ter se pronunciado por tal doutrina assinalou o fim da ética pagã e de toda a filosofia helênica.”<sup>176</sup> Isto significou que por mais que a Igreja venha a prestar tributo à contribuição das filosofias pagãs, jamais era possível conciliar aquele espírito de autonomia, de liberdade de pensamento e conduta, uma vez que isto confrontava o ideal de vida ascético e submisso sugerido pela mensagem cristã e endossado pela Igreja.

Uma conseqüência dessa forma de conceber o papel do cristão frente ao mundo, se expressa na maneira como se passou a enfatizar a subjetividade, a individualidade no seio das crenças e dos modelos de vida medieval. Enquanto na filosofia grega o indivíduo se

---

<sup>175</sup> Na seção seguinte iremos trabalhar qual a importância desta noção de predestinação defendida pela Igreja e que no limiar da Era Moderna - com o advento da Reforma Protestante e com a orientação doutrinária Calvinista - fez com que seu fundamento teológico se desdobrasse para as condições materiais de vida. De forma aprofundada, recomendo a obra “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*”, de Max Weber (edição constada na bibliografia geral)

<sup>176</sup> POHLENZ, M. Apud REALE, G. e ANTISERI, D. História da Filosofia. v.I. São Paulo: Paulus, 1990. p. 433.

identificava com o cidadão (isto é, o homem social, político), a filosofia cristã, sobretudo agostiniana enfatiza no indivíduo sua vinculação pessoal com Deus, a responsabilidade de cada indivíduo pelos seus atos, exaltando a salvação individual.

Antes de darmos seguimento aos desdobramentos políticos que essa ‘re-configuração’ do homem e do indivíduo sugere, importa ressaltar o quanto o tema da *vontade* aporta nas reflexões dos medievos, e de como este será caro para Hannah Arendt. Este tema é relevante, haja visto a importância e a recorrência com que aporta na filosofia medieval, seja enquanto faculdade que impulsiona o homem a certos caminhos, seja nas teorizações arendtianas quando aparece equacionada com a liberdade, como veremos a frente. O exame que se segue, tem como finalidade analisar o tema da vontade e de como este se desdobra em considerações políticas.

O embate teórico acerca do tema da *vontade* antecede as querelas teológicas de Agostinho e Pelágio, antecedendo mesmo os conflitos e intentos dos padres apóstólicos e apologistas<sup>177</sup>. Desde a antiguidade grega, bem como no início da era cristã a questão da vontade já é posta em dúvida, ora sendo concebida como um ‘conceito artificial’ ou mesmo como uma ‘ilusão da consciência’. Hannah Arendt se reporta a Aristóteles na tentativa de encontrar uma conceituação clara para esse termo. Segundo Arendt, Aristóteles recorre a uma formulação anti-platônica, na medida em que desloca a centralidade da razão como instrumento que norteia a vontade. Em Aristóteles, embora a razão dê as ordens ao corpo, é necessário crer que os desejos podem ser independentes, sobrepujando o intelecto. Isto é, embora a razão dê o comando às ações, pode o desejo também indicar o movimento, a revelia da razão. No entanto, nem o desejo e nem a razão são senhores absolutos deste processo, embora haja uma supremacia da razão. De acordo com Carlos Buenos Ayres:

“Em Aristóteles, a razão dá ordens, mas não tem garantia de que tais ordens sejam cumpridas; e, ao admitir que o homem incontinentemente deixa-se conduzir por seus desejos à revelia da razão, embora esta possa influir na resistência aos objetos desse desejo, ela termina por chegar a alguma coisa. Porém, nem os próprios desejos por si mesmos possuem força capaz de originar movimento, não obstante gozar de prerrogativa na deflagração destes – trata-se de um jogo cujos participantes são a

---

<sup>177</sup> A filosofia medieval pode ser dividida em quatro momentos principais: 1) o dos padres apologistas, do início do cristianismo (séc. I e II), entre os quais se incluem os apóstolos, que disseminavam o pensamento cristão, sobretudo em relação aos temas morais. Entre estes se destaca a figura de Paulo de Tarso (São Paulo), pelo volume e valor literário de suas epístolas; 2) o dos padres apologistas (séc. III e IV), que fazem a apologia do cristianismo contra a filosofia pagã. Entre os apologistas destacam-se Orígenes, Justino e Tertuliano, este o mais intransigente na defesa da fé cristã contra a filosofia grega; 3) o da patrística (de meados do séc. IV ao séc. VIII), no qual se busca uma conciliação entre a razão e a fé e se destacam a figura de Agostinho de Hipona (Sto. Agostinho) e a influência da filosofia platônica; 4) o da escolástica (do séc. IX a XVI), no qual se buscou uma sistematização da filosofia cristã, sobretudo a partir da interpretação da filosofia de Aristóteles, destacando-se a figura de Tomás de Aquino (Sto. Tomás de Aquino).

razão e o desejo. É a ‘ação’ de desejar algo que não está presente é que induz ao aparecimento da razão, pois é a razão que pondera acerca dos meios mais apropriados para atingir o objeto desejado.”<sup>178</sup>

Hannah Arendt assegura que embora haja uma tentativa de superar a dicotomia platônica por parte de Aristóteles, este reconhece que é insuficiente a inter-relação da razão com o desejo, bem como categorização destas atividades, estabelecendo o seu papel como instrumentação da vontade. Aristóteles apostará na faculdade da escolha (*proairesis*): a opção entre duas ou mais possibilidades. A escolha, em Aristóteles, se constituiria na mola propulsora de todas as ações; a *proairesis* constituiria, portanto, em precursora de toda e qualquer vontade. De acordo com Hannah Arendt, a *proairesis* seria “uma faculdade intermediária, inserida por assim dizer na dicotomia mais antiga entre a razão e desejo; e sua principal função é medir a relação entre os dois.”<sup>179</sup>

Embora Arendt reconheça as contribuições, sobretudo, de Aristóteles – a quem Arendt reconhece como o precursor de uma conceituação acerca da faculdade da vontade – não crê que a antiguidade grega tenha sido capaz de solucionar ou lançar as luzes sobre o tema da vontade, enquanto faculdade do espírito. Ora se a liberdade era uma condição da política entre os gregos, a vontade deveria estar no seio de qualquer fundamentação acerca da própria liberdade. Isto posto, pois se concebermos a liberdade enquanto resultado ou condição da participação na esfera pública, há de se considerar, portanto, a motivação e o querer deliberado de ser um sujeito autônomo e livre. Em outras palavras, se a liberdade qualifica e constitui a condição dos comportamentos humanos voluntários, é necessário então conceber a própria vontade enquanto força motriz da liberdade. Nesse sentido, como justificar uma não preocupação teórica por parte dos gregos em torno do tema da vontade, uma vez que esta é um fundamento básico para aquilo que era mais prezado no âmbito público, a liberdade? A hipótese aventada, de acordo com Arendt, para afirmar esta incapacidade grega de compreender os fenômenos e dados da experiência do homem - exclusivamente a vontade - reside, surpreendentemente, na concepção da temporalidade compreendida pelos gregos. Esta compreensão da temporalidade - que Agostinho chamou de *falsi circulari* – residia na própria atestação dos eventos e fenômenos naturais, levando-os a crer numa temporalidade cíclica, advinda dos ciclos observação de nascimento-morte, dia-noite, bem como o movimento dos astros assim como das atividades cotidianas. Tudo tendia a um ciclo, a repetições infundas, e nada levaria a crer numa linearidade escatológica, como a advogada pelos cristãos nos séculos

---

<sup>178</sup> BUENOS AYRES, 2006 p. 217

<sup>179</sup> *VE*, p. 231

seguintes. Doravante, é aceitável que esta noção de temporalidade possa ter influenciado o pensamento de Sócrates, Platão e, sobretudo, Aristóteles em suas parcas especulações (ou carências de teorizações) sobre possíveis problemas decorrentes do fenômeno da liberdade advinda da imprevisibilidade da vontade que este acarreta:

“Quando Aristóteles sustenta que ‘vir-a-ser’ necessariamente implica a preexistência de algo que é em potência, mas não em ato” (*sic*), ele está aplicando ao campo dos assuntos humanos o movimento cíclico que afeta tudo o que vive – em que de fato todo fim é um começo e todo começo um fim, de maneira que o ‘vir-a-ser continue, embora as coisas estejam constantemente sendo destruídas.”<sup>180</sup>

Esta concepção de circularidade temporal será gradativamente substituída pela compreensão de uma linearidade histórica, com o advento da cultura cristã já nos séculos I d.C. Em Paulo de Tarso, bem no germe da cristandade, já encontramos as primeiras teorizações acerca da faculdade da vontade, associada a uma nova concepção de temporalidade. A própria linearidade da história cristã - que inicia pela expulsão de Adão e Eva do paraíso e culmina com a parúsia de Cristo - já subsidia uma conceituação da faculdade da vontade enquanto capacidade autônoma do espírito, por ser aquela (a linearidade) uma nova forma de compreensão da temporalidade, claramente em desacordo com a identidade grega e passível de fundamentar, por sua vez, uma conceituação nova. Arendt ressalta que esta linearidade indica que não houve um acontecimento dentro da história cristã se repetiu episodicamente. Há um início fixo e um fim estabelecido, uma história, portanto, retilínea. Nesse contexto, cabe ao cristão através de suas escolhas e ações na terra, ser ‘promovido’ ao mais além, seja ao paraíso dos justos ou ao inferno dos transviados, uma vez que ele não poderá voltar atrás em suas escolhas, ou consertar fatos, ou agirem diferente perante episódios pretéritos, visto que as circunstâncias não retomam o seu ciclo de ocorrência.

“Por trás das inúmeras crenças novas está claramente a experiência comum de um mundo em declínio, talvez moribundo; e a ‘boa nova’ do cristianismo em seus aspectos escatológicos disse bastante claramente: a você que acreditou que os homens morrem mas que o mundo é perene, basta converter-se à fé de que o mundo chega a um fim e que você mesmo terá vida duradoura.”<sup>181</sup>

Hannah Arendt pontua que a idéia de um *post-mortem* fora uma preocupação corrente durante o declínio do Império Romano; sendo que antes de se configurar como um

---

<sup>180</sup> VE, p.199

<sup>181</sup> VE, p. 67

ensinamento básico de Jesus, não passava de noções popularescas e arbitrárias difundidas na época sobre a existência de uma vida após a morte, coroada de premiações ou castigos eternos. De acordo com Arendt, foi Paulo de Tarso e não Jesus que introduziu tal noção de compensação na doutrina cristã, supostamente fundamentada na parúsia de Cristo e seu simbolismo de purificação do pecado original. Tudo isso, num mundo em declínio, justamente no contexto público-político que Roma se encontrava...

Em Paulo de Tarso, temos a condição de escolha posta ao espírito humano, seja para determinar através de suas escolhas e ações o seu futuro *post-mortem*, ou por estas mesmas escolhas e ações determinar já o seu modo de vida. A própria experiência de conversão já implica num ato voluntário, mesmo que isso signifique obediência à lei. Trata-se de uma submissão voluntária, uma lei que anseia por uma concordância voluntária. De acordo com Arendt, o próprio mandamento do ‘tu-deves’, já “coloca-me diante de uma escolha entre um *eu-querro* e um *eu-não-querro*, isto é, teologicamente falando, entre obediência e desobediência.”<sup>182</sup> Foi essa experiência interior, vivenciada como um tipo de ‘imperativo que exige uma voluntária submissão’, a responsável pela ‘descoberta’ das faculdades da vontade e do livre-arbítrio, sendo que a primeira se insere da condição daquilo que pode ser feito, ao passo que a segunda, por ser livre de coações externas, coloca-se diante das circunstâncias, isto é, posicionando-se diante daquilo que é determinado, concordando ou discordando.

A célebre sentença paulina de que “tudo me é licito, mas nem tudo me convém” já atesta tanto a possibilidade de escolha, como a condição de se poder, também por livre escolha, sobrepujar a própria vontade (“eu quero-mas não devo”). Mais do que afirmar que a vontade existe, importa salientar que a liberdade de escolha – mesmo que esta seja um ato de submissão à moralidade cristã – faz com que o homem a dispense em prol de outra vontade: a de servir à divindade tendo o conseqüente transcurso ao paraíso depois da jornada terrena, depois da morte do corpo físico. Assim sendo, a própria vontade é impotente porque ela constitui um obstáculo para si própria:

“Historicamente, os homens descobriram a vontade, pela primeira vez, quando experimentaram sua impotência e não o seu poder, quando disseram com Paulo: porque o querer está presente em mim; mas como cumprir aquilo que é bom eu não descubro.”<sup>183</sup>

Observa-se que a condição da liberdade, advinda de uma suposta vontade de ser livre, ou com própria existência de uma vontade autônoma, como se concebe na era medieval, nada

---

<sup>182</sup> *VE*, p.68).

<sup>183</sup> *Idem*, p.161

tem a ver com a experiência greco-romana de liberdade. A faculdade da escolha, não passa de uma retórica sobre o nome de *liberum arbitrium*. Não se tem um poderio espontâneo de se criar ou engendrar coisas novas. Sob os auspícios da aceitação de uma teleologia estabelecida, o que resta ao homem são dois caminhos já bem desenhados: um que leva ao martírio eterno e ou encaminha a alma ao seio da divindade.

Um dos principais problemas que se agigantam a partir dos tácitos embates teóricos dos medievais é justamente o que se insere na dimensão do *novum*, isto é, da livre vontade advinda da imprevisibilidade, da novidade, assim como da forma com que este problema se arrolou por toda a história do pensamento filosófico. A este respeito, Arendt dedicará três seções do segundo volume da obra “*A Vida do Espírito*”, investigando o conceito de vontade até chegar ao que ela intitula como sendo “o problema do novo”<sup>184</sup>. A novidade é resultante do próprio fenômeno da natalidade, uma vez que o vem ao mundo através do nascimento trata-se de um ser singular, de uma novidade no mundo. Esta novidade que é próprio ser humano desencadeará um conjunto de disposições e acontecimentos no seio de sua existência, co-participando de uma realidade que o cerca. Nesse ínterim, a vontade uma vez mais é determinante para uma nova cadeia de acontecimento, visto que para toda iniciativa há um mecanismo primal: a vontade de agir.

Nestas seções de “*A vida do Espírito*”, Arendt buscou elencar as dificuldades encontradas pelos filósofos em todos os tempos na tentativa de teorizar sobre a vontade e a liberdade, seja defendendo a existência/efetividade, seja negando-as<sup>185</sup>. Arendt afirma que se pretendermos reconsiderar as objeções levantadas por esses pensadores seria preciso pontuar que estas objeções deveram muito mais ao que os filósofos chamavam de ‘livre-arbítrio’ do que propriamente a vontade como um órgão para o futuro, idêntica ao poder de começar algo novo.”<sup>186</sup> Do ponto de vista teórico, a problemática reside na forma como a noção de vontade livre contrasta com a noção de divina providência e, principalmente, com a chamada lei de causalidade. Para Hannah Arendt, a vontade se presta à imprevisibilidade de resultados - pois enquanto faculdade presente no homem, e por ser este um ser plural e de várias reações imprevisíveis – manifestando-se sobre e a partir de uma série de conjecturas, contextos e condições por vezes indeterminadas no tempo e no espaço. Neste sentido, a noção de vontade mantém uma correlação com a liberdade, e falar de uma implica em recorrer à outra. Em outras palavras, para que a liberdade se efetive necessário é que não tenha sido circunscrita

---

<sup>184</sup> ARENDT, Hannah. *O problema do Novo*. In: *A Vida do Espírito – Volume 2*. Tradução de Antonio Abranches. Pág. 208. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

<sup>185</sup> *Ibidem*, pág. 208

<sup>186</sup> *Ibidem, Idem*



em um âmbito privativo, ou limitado em suas ações, pois se assim o fosse não seria por si mesmo a liberdade; antes, se algo de mais singular que ‘motive’ a existência da liberdade, essa é por si mesma a vontade livre. Para que a liberdade se efetive é necessária que haja uma vontade que não é imposta ou cerceada, portanto livre, para querer e impulsionar o homem à liberdade. Sem esta condição de vontade livre, a liberdade não passaria uma retórica ou mera possibilidade de ocorrência no mundo humano.

Embora pese ter sido Paulo de Tarso, no período medieval, o ‘descobridor’ da faculdade da vontade e do livre-arbítrio, Arendt credita a Agostinho o título de “o primeiro filósofo da vontade”, pois este fora um dos primeiros pensadores que - ao se voltar para a religião em função de suas perplexidades filosóficas - se ocupou da problemática da faculdade da vontade. Agostinho indagava se a faculdade da vontade estabelecia uma possível associação com a causa do mal. Sua primeira preocupação se relaciona, portanto, ao que antecede o mal, visto que a sua existência deste deve pressupor um fator causal visto que Deus, por ser bondade, jamais pode ser esta causa. Se partirmos da premissa que Deus é bom, só poderia residir na vontade do homem a causa de todo o mal existente. É fundamental o entendimento de que a faculdade da vontade, em Agostinho, é uma força que determina a vida e não uma função específica ligada ao intelecto, tal como diziam os gregos. Isso significa que, de acordo com Agostinho, a liberdade humana é própria da vontade e não da razão. O indivíduo peca porque usa de seu livre-arbítrio para satisfazer uma vontade má, mesmo sabendo que tal atitude é pecaminosa. De acordo com Agostinho, as causas mais comuns do pecado são:

“O ouro, a prata, os corpos belos e todas as coisas que são dotadas de um atrativo. O prazer da convivência que se sente no contato da carne influi vivamente. Cada um dos outros sentidos encontra nos corpos uma modalidade do que lhes corresponde. Do mesmo modo a honra temporal e o poder de mandar e dominar encerram também um brilho, donde igualmente nasce a avidez e a vingança. (...) A vida neste mundo seduz por causa duma certa medida de beleza que lhe é própria, e da harmonia que tem com todas as formosuras terrenas. Por todos esses motivos e outros semelhantes, comete-se o pecado, porque, pela propensão, imoderação para os bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, à vossa verdade e à vossa lei.”<sup>187</sup>

Por essa razão, Agostinho afirma que o homem não pode ser autônomo em sua vida moral, isto é, deliberar livremente sobre sua conduta. No entanto, como o que conduz seus atos é a vontade e não a razão, o homem pode querer o mal e praticar o pecado, sem refletir

---

<sup>187</sup> AGOSTINHO, 1984, p.33

sobre as conseqüências de seu desejo, motivo pelo qual ele necessita da graça divina para se salvar...

De acordo com Arendt, a filosofia da vontade em Agostinho toma como base uma interpretação da obra de Paulo de Tarso, especificamente suas epístolas aos Romanos. Contudo, diferentemente de Paulo, Agostinho não se prendera à noção de leis antagônicas, quando se referem ao “estranho fenômeno (o que é possível querer e, na ausência de qualquer empecilho externo, ser, ainda assim, incapaz de realizar).”<sup>188</sup> Ao contrário de Paulo, Agostinho se apoiará na noção de duas vontades distintas inerente ao homem, salientando que o ‘poder’ e o ‘querer’ não comportam a mesma esfera. Embora não sendo as mesmas coisas, ambas estão constantemente interligadas. Bem diferente de Paulo, Agostinho não identificou o conflito vivido na interioridade humana como uma luta entre corpo e alma, até mesmo porque, o filósofo cristão acreditava numa unidade entre o espírito e o corpo, mesmo convicto da superioridade de um sobre outro. Arendt, citando agostinho, diz:

“Por mais facilmente meu corpo obedeça ao mais fraco querer de minha alma, movendo seus membros ao seu aceno, do que minha alma obedecia a si mesma para efetuar esse grande querer que possa ser realizado apenas na vontade. Por isso, o problema não estava na natureza dual do homem, metade carne e metade espírito, achava-se na própria faculdade da vontade.”<sup>189</sup>

Se o espírito dá uma ordem ao corpo, este obedece, uma vez que não possui vontade própria; no entanto, se o espírito dá uma ordem a si mesmo, ele resiste, uma vez que o espírito é livre e não recebe ordens de ninguém, ao contrário do corpo. Nesse caso, a resolução do problema apresentado por Agostinho situa-se no âmbito da própria vontade, que se cinde. O conflito não resulta de uma cisão entre espírito e vontade ou entre carne e espírito. Parte do próprio ego volitivo a ordem para querer ou para não-querer. A vontade divide-se em duas vontades que se opõem – vontade e contra-vontade - condições básicas para que se consiga ter uma plena vontade.

Para Agostinho a vontade é livre, indo de encontro, contrastando a razão e mesmo os desejos. No pensamento agostiniano, tanto a ‘vontade’, quanto o ‘simples desejo ou apetites’ são atividades distintas; enquanto os apetites e desejos estão no seio do processo orgânico, a vontade, passando a largo, diz respeito, diretamente, à realização de um projeto. De acordo com Buenos Ayres:

---

<sup>188</sup> *VE*, p.251

<sup>189</sup> *Idem*, p.285

“Assim, na esteira do raciocínio de Santo Agostinho, segundo a interpretação que Hannah faz dele, a razão em si mesma pode me fornecer as ponderações para que eu me furte a deixar-me seduzir pelo objeto (externo) de meu desejo; ela pode forçar-me a abster da satisfação concreta de um tal desejo, mas não pode impedir-me de a ele responder positivamente – impedir-me de praticar o adultério, que é um dos exemplos dados por Santo Agostinho. Porém, a Vontade pode conduzir-me à resistência, porque ela é livre. Esta é, segundo Hannah Arendt, a prova da liberdade da Vontade, cuja plausibilidade decorre do cotejo feito acima entre Vontade e razão, entre Vontade e desejo, baseando-se unicamente numa força interna de afirmação e negação”. Desse modo, todo e qualquer ato da Vontade pressupõe a implicação do querer e do não querer.”<sup>190</sup>

Em Agostinho, ao contrário de Paulo de Tarso<sup>191</sup>, o *querer* não coincide com *poder*: a liberdade da vontade surge como um conflito interior entre o *querer* e o *poder realizar*. Há, portanto, um conflito entre duas vontades: uma que é poderosa e livre e outra que é impotente e *não-livre*. Nisso reside a vontade de poder cristã tanto como um órgão de auto-liberação, quanto aponta para a sua própria precariedade: “é como se eu-queiro imediatamente paralisasse o *eu-posso*, como se no momento em que os homens quisessem a liberdade eles perdessem a capacidade de serem livres.”<sup>192</sup>

Em sua obra “*O conceito de amor em Santo Agostinho*”, Arendt já havia mencionado a separação experienciada por Agostinho entre o poder e o querer, a impotência face ao efeito paralisante da vontade e da contra-vontade, do mandar e não obedecer. A partir dos anos de 1950, porém, Arendt examinará os efeitos políticos de uma concepção de vontade que se transmuta em ‘eu-posso’, através do ideal de soberania, sobretudo após as experiências totalitárias vivenciadas pelo ocidente. Para Arendt, a vontade só consegue atingir um ideal de soberania quando se impõe num eu-posso soberano, individual e solitário que além de ser independente da convivência com os outros almeja a prevalência sobre estes – tal qual se observou nos regimes totalitários, ou, antes, nas monarquias absolutistas, constituídas na figura de um estado soberano. É nesse contexto que a liberdade apareceu na tradição do pensamento político, não como os gregos e romanos a experienciaram, mas tão somente como um correlato da soberania, tendo o seu exercício associado à vontade, compreendida como força de vontade, ou numa possível leitura nietzscheana, como *vontade de potência*.<sup>193</sup>

<sup>190</sup> BUENOS AYRES, 2006, p. 224

<sup>191</sup> Em Paulo de Tarso, o não-posso está associado à obediência da Lei, e não uma incapacidade de agir contrário a esta – nisto reside, inclusive, a escolha que se faz em vida, secundada pelas conseqüências dessa.

<sup>192</sup> *VE*, p. 162

<sup>193</sup> Ver, WAGNER, 2006. Segundo Arendt, “foi por causa da impotência da vontade, de sua incapacidade para gerar um poder genuíno, de sua constante derrota na luta com o eu, na qual o eu-posso se esvazia, a vontade-de-poder transformou-se imediatamente em uma vontade de opressão.” *EPF*, p. 162

Hannah Arendt pontua que as experiências cristãs, sobretudo de ordem teórica paulina, deram forma à noção de liberdade interior. Essa noção de liberdade interior mais do que se configurar como sendo um diálogo do *eu-comigo*, de uma autoconsciência, ou mesmo de um auto-conhecimento, teve implicações muito mais sérias no âmbito social do que se possa aceitar. Para Arendt, o que há de mais relevante nesta ‘modalidade ou condição de existência’ é que, ao se tornar ‘um lugar comum no pensamento medieval’, se transpôs, paradoxalmente, para o terreno da esfera pública, quando a mesma (liberdade), não passa de um colóquio entre eu e eu mesmo, longe do mundo comum. A genuína liberdade, enquanto fenômeno político é oposta a idéia de ‘liberdade interior’, enquanto atributo da vontade, uma vez que esta é irrelevante do ponto de vista político. Se a liberdade política é uma efetivação engendrada no espaço público, onde os homens desvelam os seus *inter-esses*, a liberdade interior não passa de uma retórica, ou tão somente uma atividade peculiar sem quaisquer traço de politicidade. A liberdade interior está no âmbito da subjetividade, e pode fazer guarida na intimidade do próprio homem, sem que isso venha a interessar a coletividade:

“O fenômeno da liberdade não apareceu, absolutamente, no âmbito do pensamento, que nem a liberdade nem o seu oposto são vivenciados no diálogo entre eu e eu mesmo, no transcurso do qual surgem as grandes questões filosóficas e metafísicas e que a tradição filosófica (...) distorceu, ao invés de clarificar, a própria idéia de liberdade, tal como ela é dada na experiência humana ao transpô-la de seu campo original, a esfera política e dos acontecimentos humanos em geral, para um domínio interno, o da vontade, onde ela seria aberta à auto-inspeção.”<sup>194</sup>

Antes desta noção de liberdade anterior secundada pela vontade se imiscuir na esfera pública, importa salientar que, do ponto de vista histórico, ela já se inicia com a inversão das atividades humanas mais gerais. É no período em que o ideal de liberdade experienciado na *pólis* começa a ser substituído, gradualmente, por um tipo de liberdade que se afasta do mundo comum, da esfera da *pólis*: a liberdade interior, promovida pela contemplação das coisas eternas, do espírito. A *vita comtemplativa*, em contraposição a *vita activa* é uma marca registrada da cultura cristã, conferindo à essa uma posição secundária, ou até mesmo irrelevante:

“O cristianismo, com sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à posição subalterna e secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da

---

<sup>194</sup> EPF, p.145

contemplação (theoria) como faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, vem orientando o pensamento político e metafísico de toda a nossa tradição.”<sup>195</sup>

No entanto, essa transposição dos modos de vida, encontra o seu gérmen já na própria filosofia grega, sobretudo na tradição socrática, como afirma Arendt. O Julgamento e a conseqüente condenação de Sócrates por parte da *pólis* estabeleceu um conflito por parte de seus discípulos, pautado nas desconfianças destes na possibilidade da *pólis* garantir a permanência e até mesmo a existência da atividade filosófica no seu seio, bem como a imortalidade de seus pensamentos. De acordo com Arendt, essa desconfiança dos discípulos de Sócrates em relação às ingerências da *pólis*, fez com que a ação política em si sofresse uma desqualificação em relação aos anseios humanos. Era preferível qualificar a política como sendo uma mera garantia de coisas materiais e se afastar dela e de tudo o que ela acarreta, numa tentativa de continuar garantindo a existência da atividade filosófica: esta, muito mais importante, justamente por buscar a verdade, ao contrário da ação que se presta a um jogo de opiniões numa esfera que não é capaz de salvaguardar em sua integralidade essas mesmas diferenças de opiniões. O que importa agora, até para supostamente salvaguardar a atividade do filosofar, é se afastar da *pólis*, tanto no sentido da participação das coisas públicas, quanto se possível, fisicamente. O ideal grego antigo de imortalização pelos feitos e palavras, possível de efetivação na esfera pública passa a ser substituído por uma outra noção de imortalidade: o da convivência permanente com o eterno. O imortalizar-se nesse caso, afirma Arendt, significa coexistir e coabitar com as coisas eternas. Desse modo, a atitude que se espera de qualquer mortal, não é a de se aproximar dos deuses pelos feitos e palavras que são registrados e perpetuados na memória coletiva; o que deve importar aos homens em geral é o estar próximo da imortalidade, numa contemplação inativa e muda. (ARENDDT, 1992, p. 47)

O contemplar torna-se não só uma atividade distinta da ação, mas uma atividade que - ao se opor e excluir a vida da *pólis* - assegura os homens de um outro tipo de imortalidade: o voltar-se para as coisas eternas e perene quietude:

“O primado da contemplação sobre a ação baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade ao *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina. Esta eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a este aspecto

---

<sup>195</sup> CH, p. 24

da quietude, todas as diferenças e manifestações no âmbito da *vita activa* desaparecem.”<sup>196</sup>

De acordo com Arendt, essa transposição da *vita activa* tem, fundamentalmente, base na filosofia Platônica. Para Arendt, Platão propõe ao pensamento o mundo transparente das idéias em contraposição ao mundo dos negócios humanos. Como salienta Arendt, já na *República* de Platão temos o convívio comum dos homens identificados como trevas, confusão, ilusão e ignorância, ao passo que o mundo exterior, desconhecido de qualquer subjetivação, aportava para as verdades e possibilidades reais de compreensão, sendo que aquele que aspirasse qualquer forma de verdade límpida deveria rechaçar o lodo das convivências mundanas.<sup>197</sup> Arendt afirma que não somente o pensamento platônico é o responsável por tal postura filosófica, pois em Aristóteles mesmo, ao propor os seus enunciados de diferentes modelos de vida, já aponta para o ideal de supremacia da contemplação. Na esteira dessa interpretação, Arendt afirmará:

“(…) À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à compulsão alheia, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda a atividade política (*skhole*), de sorte que a posterior pretensão dos cristãos – de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, livres de todas as coisas terrenas – foi precedida pela *apolitia* filosófica da última fase da antiguidade, e dela se originou. O que até então havia sido exigido somente por alguns poucos era agora visto como direito de todos.”<sup>198</sup>

Esta nova hierarquização das atividades humanas promovidas no final da Grécia Clássica, encontrou vigor e sustentação na doutrina cristã, nos séculos vindouros. A mensagem cristã por si já indicava um necessário desapego às coisas terrenas, e um voltar-se às coisas sublimes, notadamente ao seio de Deus. O próprio *apolitismo* configura-se como uma decorrência do modo vida proposto pela boa nova. Se a morte de Sócrates e o comportamento posterior de seus discípulos aponta para uma postura contemplativa, portanto, anti-política, a doutrina Cristã - originária de um passado semita de pretensões hegemônicas – , tempos após a morte de Cristo, sairá do terreno que lhe é próprio (o doutrinário e espiritual) para ocupar o espaço público. Embora o *apolitismo* se configure como o avesso do homem na esfera pública, é, paradoxalmente, esse *apolitismo* que coabitará o espaço público na Idade média.

---

<sup>196</sup> *Idem*, p.15

<sup>197</sup> *EPF*, p.17

<sup>198</sup> *CH*, p.23

No início do cristianismo, os cristãos possuíam uma pretensão meramente contemplativa e caracteristicamente *apolítica*; no entanto, após a ‘cristianização do Império Romano’, o que temos é a própria crmandade, sob a égide da Igreja, interferindo nos negócios meramente humanos, no entanto, sempre voltados para fundamentos supra-humanos. Os cristãos, singularmente, como afirma Orígenes<sup>199</sup>, não deveriam participar do governo do Estado, mas somente da chamada ‘nação divina’, isto é, a Igreja, embora essa compreensão tenha sido repensada depois do tempo de Constantino. No entanto, o que prevaleceu foi uma compreensão da política enquanto algo pejorativamente ‘mundano’, indigna do homem santo. Entretanto, a Igreja - instituição e não pessoa - poderia exercer influência sobre o espaço público, desde que houvesse uma rearticulação da doutrina cristã, algo que Agostinho empreendeu ao articular a experiência romana e promover a união desta com a doutrina cristã e a filosofia grega.

Para compreender as causas e circunstâncias que levaram a esses acontecimentos singulares, Arendt focará na figura de Agostinho, por considerá-lo - além de ulteriormente o “filósofo da vontade” - como aquele que, teoricamente, facilitou à Igreja assumir um papel político, na medida em que redimensionou a doutrina cristã a fim de se ajustar às novas ambições desta instituição. Como afirma Arendt, foi obra de Agostinho, que ao se abstrair da realidade histórica conformada pela queda do Império Romano, “tornou realidade, no curso da história, a transformação do caráter consciente e radicalmente anti-político do cristianismo, de modo a se tornar possível um tipo de política cristã.”<sup>200</sup>

Do ponto de vista filosófico, é compreensível que Agostinho, além de ser o primeiro filósofo cristão, ou ainda, “o único filósofo que os romanos jamais tiveram”<sup>201</sup>, tenha se ocupado da filosofia grega, em especial, por uma predileção própria<sup>202</sup>, do pensamento platônico. Do platonismo, como se sabe, Agostinho assimilou a concepção de que a verdade,

---

<sup>199</sup> ORÍGENES. *Contra Celso*. Livro I, cap. II.

<sup>200</sup> *OP*, P.77

<sup>201</sup> Embora Arendt manifeste esta expressão e reconhecimento da figura de Agostinho em diversas passagens de sua obra, é em “*A vida do espírito*” que Arendt vai prestar o devido tributo-esclarecimento desta célebre expressão: “Se, como Hegel acreditava, a tarefa do filósofo é capturar a mais fugidia de todas as manifestações, o espírito de uma era, na rede dos conceitos da razão, então Agostinho, o filósofo cristão do século V d.C, foi o único filósofo que os romanos jamais tiveram”. *VE*, p.216

<sup>202</sup> Segundo Bertrand Russel, em sua obra “*História da Filosofia Ocidental*”, nas obras de Agostinho, e na esteira de grande parte da filosofia medieval, há uma descrição muito simpática de Platão em *A Cidade de Deus*, VIII, 5, a quem coloca acima de todos os filósofos: “Todos os outros têm de ceder-lhe lugar: que Tales se vá com sua água, Anaxímenes com o seu ar, os estóicos com o seu fogo, Epicuro com o seus átomos. Todos eles eram materialistas; Platão não o era. Platão viu que Deus não era uma coisa corpórea, mas que todas as coisas recebem a sua forma de Deus, e de algo imutável. Teve também razão ao dizer que a percepção não é a fonte da verdade. Os platônicos são os melhores na lógica e na ética, e os que mais se aproximam do cristianismo. Diz-se que Plotino, que não viveu senão mais tarde, compreendeu Platão melhor do que ninguém”. RUSSEL, 1969, p.60

como conhecimento eterno, deveria ser buscada intelectualmente no ‘mundo das idéias’. Por isso, defendeu a via do -, o caminho da interioridade, como instrumento legítimo para a busca da verdade. Assim, somente o íntimo de nossa alma, iluminada por Deus, poderia atingir a verdade das coisas.

Esse caminho da interioridade sugere uma *vita contemplativa* – atitude esta que desde a morte de Sócrates chafurda na filosofia grega - postulando, portanto, que a *vita activa* pode representar um espaço de proeminência do pecado, por conta de sua efemeridade e da sedução que a honra temporal possa conferir. Se há um instrumento que permite o auto-conhecimento e o conseqüente *religare* com a divindade, este é seguramente o da interioridade. Assim sendo, se o mundo almejado é o supra-sensível, nada melhor do que se afastar do mundo *physis* e se voltar para uma atividade que nos lança à este outro lugar almejado: o seio de Deus. Afastar-se da *physis* equivale a se afastar da esfera que o regula: o mundo político. Ter uma atitude contemplativa é voltar-se de costas para uma vida ativa, para uma vida pública.

## II

No entanto, se a interioridade instrumentaliza uma vida contemplativa, como então justificar que a Igreja possa ter se imiscuído nas coisas mundanas, na *res-pública*? Como foi possível a Igreja superar o *apolitismo* seminal da doutrina cristã e a conseqüente hostilidade entre o próprio Império Romano ao outrora cristianismo nascente? A solução foi interpretar a doutrina cristã sob a ótica da política, isto é, admitir a intrínseca politicidade que há na prática cristã de amor ao próximo. De acordo com Eugênia Sales Wagner:

“Foi necessário ‘politizar’ a doutrina cristã para que a Igreja não entrasse em contradição com o exercício de seu novo papel. Essa ‘politização’ se deu às custas de alterações efetuadas a própria doutrina cristã, contando a Igreja para com os préstimos de Agostinho. Este, conforme ressaltou Arendt, articulou conceitualmente a experiência romana e promoveu a união desta com a doutrina cristã e a filosofia grega.”<sup>203</sup>

Com a queda e a pilhagem de Roma, conseqüentemente, com a destruição da cidade, era comum a idéia generalizada de descrença quanto à eternidade ou sequer durabilidade das instituições políticas do mundo. Isso, de certa forma reafirmou a idéia que o artifício humano

---

<sup>203</sup> WAGNER, 2006, p.71



é incapaz de gerar coisas eternamente duradouras. Reforça-se, portanto, que a imortalidade só pode se efetivar – não com a glória ou fama dos indivíduos, seus atos e palavras supostamente salvaguardados na memória coletiva – a não ser com a condição de viverem uma vida além-túmulo eterna, garantida pela salvação proposta pelo cristianismo. A imortalidade, portanto, só é ‘dada pela graça divina’ aos homens, jamais às instituições e cidades, e ainda sim, esta só é possível mediante a salvação. Toda e qualquer glória que há, não está mais na fama do herói, na imortalização dos feitos; a glória reside no poder de Deus, e no sangue do cordeiro que nos limpa dos pecados do mundo e nos garante a vida eterna.

A queda de Roma, a destruição da cidade, longe de representar um problema para a Igreja, antes foi uma reafirmação da glória de Deus e, mais ainda, foi uma situação que permitiu a esta (Igreja) outorgar a autoridade necessária para que essa cidade desfragmentada pudesse continuar exercendo sua função política. A destruição da cidade representou que nada neste mundo é eterno, nem mesmo a cidade romana, reforçando o ideal cristão de que as coisas desse mundo são transitórias, passageiras, não merecendo ser objeto de desejo ou ideal de vida para o cristão. Como demonstrado alhures, a autoridade sempre fora algo privilegiado entre os romanos. Com a queda do senado e do poder dos *patres*, não havia quem pudesse conferir a autoridade a qualquer forma de governo. É nesse ínterim que a Igreja emerge, conferindo - através de uma prerrogativa espiritual (a de ser a representação institucional de Deus na terra) - a autoridade ao governo restante, permanecendo a eficácia da tríade romana: “autoridade-religião-tradição”. Foi a através da manutenção desta tríade que a cidade pôde se reestruturar, na medida em que a Igreja passou a assumir o seu novo papel: o de influir espiritualmente sobre os negócios humanos.

Para Arendt, Agostinho novamente contribui para justificar esse novo papel da igreja, sem que a letra do evangelho pudesse ser desvirtuada. A sentença cristã “dai a César o que é de César e a Deus o que é Deus”, não representaria mais uma cisão ou a negação de uma ou outra “instituição”, como queria os primeiros cristão, mas antes, mas uma divisão de papel, sem que ambas estejam posicionada em bases conflitantes ou excludentes; antes, essa divisão de papéis representa esferas distintas de atuação sobre um organismo vivo que é a sociedade e os homens, e enquanto parte de um organismo, permanece invariavelmente conectada. Em sua obra “*A Cidade de Deus*”, Agostinho instaura um espaço transcendente, justificando a atuação da igreja no mundo profano:

“O que foi decisivo a esse respeito foi que ele (Agostinho), ainda firmemente arraigado à tradição romana, pôde aditar à noção cristã de vida

eterna a idéia de uma *civitas* futura, uma *Civitas Dei* onde os homens, mesmo depois da morte, pudessem continuar a viver em uma comunidade. Sem essa reformulação agostiniana do pensamento cristão, a política cristã poderia ter permanecido o que ela havia sido nas primeiras centúrias, uma contradição em termos.”<sup>204</sup>

Em “*A Cidade de Deus*”, Agostinho apresenta uma visão de história enquanto construção do reino de Deus, reforçando a concepção de temporalidade própria dos medievos. Para Agostinho, a história, como mencionado alhures, não é cíclica, como os gregos antigos a concebiam, mas é bíblica e, portanto, linear. Agostinho parte de um acontecimento que ocorreu uma única vez na história, a encarnação do verbo, o nascimento de Jesus Cristo. Este evento quebra a síntese do eterno retorno e inaugura um fim para a história. Não caminhamos para trás, sonhando com o Edém perdido, mas para frente, experienciando um tempo dotado de sentido, com formas, pleno, um presente contínuo, o tempo da graça divina. A história não é encontro sem significado, mas o tempo da salvação. A obrigação do homem, portanto, é alcançá-la, e o papel da Igreja, a de realizá-la. Viver o tempo é viver a vida e a sabedoria consiste em vivê-la devidamente. É verdade que o sentido da história não nos é comunicado imediatamente: o que se desvela diante de nossos olhos não nos pertence, é graça, e por isso o sentido da história não é visível. História é desafio; neste tempo preciso, nesta esfera conflitante de prós e de contras, neste espaço de incertezas é que se dá a salvação, a graça, a proposta de Deus e a nossa resposta pela construção da cidade. É assim que a história cheia de debilidades, de fraquezas, de misérias de cada indivíduo e de cada geração se transforma no Reino de amor e de paz que Deus quer para o seu povo. O caráter espiritual da *Civitas Dei* é central no pensamento agostiniano. Não se trata aqui, contudo, de uma teologia para gerir teocraticamente a sociedade. A cidade terrestre possui a sua autonomia, esta pode ser, tanto a oposição a Deus quanto o lugar onde se coloca em prática uma ordem de coisas segundo a vontade do próprio Deus.

Neste intercurso, a Igreja passa a exercer uma influência sobre o poder material, resguardando-se de qualquer ação que, em tese, possa desvirtuá-la, ao passo que o poder temporal passa a depender do poder transcendental da Igreja. Neste ínterim, a Igreja deixa de ser uma mera instituição de crenças nascentes, para ser uma instituição claramente romana, fazendo com que a partilha entre o poder temporal e autoridade transcendental fosse útil tanto aos príncipes (a quem competia o poder) quanto à própria Igreja (a quem competia a autoridade), na medida em que a Igreja conferia à estes a autoridade espiritual legitimando o poder temporal, ao passo que os príncipes, de sua parte, salvaguardavam a própria existência e

---

<sup>204</sup> EPF, p.73

desenvolvimento da Igreja, ao admiti-la com parte do próprio governo. Quanto a essa intercambiação, Arendt salienta que:

“A Igreja precisava da política, tanto (...) da política mundana dos poderes seculares como da política religiosa no interior do domínio eclesiástico, para poder manter-se e afirmar-se na terra e no mundo terrestre como Igreja visível, diferentemente da Igreja invisível cuja existência não foi jamais contestada pela política. A política, por sua vez, precisava da Igreja; não somente da religião, mas da existência tangível desta no espaço das instituições religiosas para demonstrar justificação superior, tendo em vista a sua legitimidade.”<sup>205</sup>

O *Apolitismo* permanece, mas não como negação da atividade política, e sim, como a ‘despreocupação’ por parte do cristão de ter que se envolver nos negócios públicos, voltando-se para a interioridade e preocupado com a sua salvação. A Igreja, representante da vontade de Deus, intercambiada com o poder temporal e transitório, garante as condições de existência, tanto própria, como de seus fiéis, ancorados na prática cristã da bondade, enquanto o cristão, livre de suas outrora obrigações políticas, se vê livre para a contemplação das coisas eternas. É o fundamento histórico, teológico e filosófico da alienação por parte dos cristãos. Alienação esta que marcará, dentre outras formas, toda a Era Moderna, como veremos na seção seguinte.

---

<sup>205</sup> OP, P.79

### 2.3 A *Vita Activa* e a era moderna: das formas de alienação ao ocaso da política

“Como pode o homem sentir-se a si mesmo  
quando o mundo some?”

Carlos Drummond de Andrade

#### I

A era moderna possui uma importância seminal no pensamento de Hannah Arendt. Por um lado, é na modernidade que se localiza o esvaecimento completo da ação, o declínio do espaço público e a quebra da autoridade a partir da completa inversão da hierarquia da *vita activa*. Por outro lado, é na modernidade tardia, no seio de suas revoluções, que Arendt vai encontrar os elementos de re-significação do espaço público. Neste sentido, se procuramos traçar o itinerário feito por Arendt na tentativa de compreender o fenômeno da ação no curso da história, precisamos nos localizar na modernidade para compreendermos os acontecimentos, movimentos e processos decisivos para o que Arendt nomeia como a inversão da *vita activa*, redundando no ocaso da política. Assim sendo, é preciso assinalar em que consistiu, exatamente, a modernidade para Hannah Arendt e quais os impactos e transformações foram operadas e que redundaram, em sua análise, no ocaso da política, antes que possamos nos deslocar para a modernidade tardia, no seio das revoluções, sobretudo norte-americana, para compreendermos, o que pode ser entendido em Arendt, como sendo a re-significação do espaço público.

De início, se partíssemos de uma análise meramente historiográfica, já teríamos uma dificuldade em delimitar o marco inicial da era moderna, haja visto não ser consensual entre os historiadores o seu início preciso. Alguns apontam o limiar do século XV e XVI, com o advento do Renascimento; já outros apontam para o século XVIII, com o surgimento do Iluminismo, a Revolução Francesa e a industrialização<sup>206</sup>. Outros historiadores ainda apontam como marco inicial a tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1493, outros defendem que

---

<sup>206</sup> KURZ, Robert. *A origem destrutiva do capitalismo: modernidade econômica encontra suas origens no armamentismo militar*. Folha de São Paulo, 30. mar. 1997. p. 3, c. 5.

este início está necessariamente relacionado ao descobrimento das Américas a partir de 1492, ou ainda, ao surgimento, no século XVII, ao surgimento das ciências naturais.

Na teia dessas dificuldades cronológicas, Hannah Arendt já começa o último capítulo de “A Condição Humana”, se referindo aos três eventos que imprimiram identidade à era moderna: As navegações, a Reforma Protestante, e a invenção do telescópio. De acordo com Arendt:

“(…) No limiar da era moderna há três grandes movimentos que lhe determinam o caráter: descoberta da América e subsequente exploração de toda a terra; a Reforma, que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência, que considera a natureza da terra do ponto de vista do universo.”<sup>207</sup>

A descoberta de um novo continente “desconhecido e de oceanos jamais sonhados” e a ameaça da tranqüilidade religiosa pela reforma protestante demonstram dois acontecimentos espetaculares, sendo que, possivelmente, o mais inquietante, nos dizeres de Arendt teria sido a “irremediável cisão dos cristianismo ocidental através da reforma, com o inevitável desafio à própria ortodoxia e a imediata ameaça à tranqüilidade espiritual dos homens”<sup>208</sup>. A invenção do telescópio, por sua vez, embora não tivesse tido o mesmo impacto inicial dos dois outros movimentos, passou a ser o primeiro artefato científico a causar um relevante impacto para a modernidade, na medida em que tornou possível a contemplação da expansão dos limites territoriais para além de uma Terra circunscrita e habitada...

Arendt afirma que, anteriormente às navegações, tudo o que concebíamos de mundo era parco e irregular; o mundo era cheio de sombras e de lugares desconhecidos, inabitados e *inabarcáveis*. Porém, a partir das grandes navegações, as distâncias se encurtaram e as lacunas ofertadas pelos acordos cartográficos de outrora, imprecisos e contraditórios, foram *preenchidos* pelas novas descobertas.

O encurtamento das distâncias trouxe um duplo grau de resultados. Por um lado, a extensão da terra era facilmente compreendida e percorrida pela velocidade das expansões marítimas, bem como com a melhoria dos meios de locomoção, possibilitando enquadrar o homem na perspectiva de pertencimento a toda a terra. Isto é, com o desenvolvimento a partir das expansões marítimas, o homem se viu na condição de habitar qualquer parte do globo. Os homens, afirma Arendt, “vivem agora num todo global e contínuo, no qual a noção de

---

<sup>207</sup> CH, p. 260

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 261

distância (...) cedeu ante a furiosa arremetida da velocidade”, sendo que com a eliminação da importância que se conferia à distância, “nenhuma parcela significativa da vida humana – anos, meses ou mesmo semanas – é agora necessária para que se atinja qualquer ponto da Terra”<sup>209</sup>. Por outro lado, como pensa Arendt, o desenvolvimento do conhecimento geográfico, assim como o desenvolvimento dos aeroplanos, acarretou como consequência o sentimento de distanciamento do homem em relação à própria Terra, recentemente desbravada em sua quase totalidade. De acordo com Arendt:

“Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir, e menos espaço mundano e terreno lhe restará. O fato de que o apequenamento definitivo da Terra foi consequência da invenção do aeroplano, isto é, de ter o homem deixado inteiramente a superfície da Terra, como que simboliza o fenômeno geral de que qualquer diminuição de distâncias terrestres só pode ser conquistada ao preço de colocar-se numa distância definitiva entre o homem e a terra, de aliená-la do seu ambiente imediato e terreno.”<sup>210</sup>

Nesse sentido, dá-se o que Arendt entende por alienação do homem com o mundo. Neste caso, o termo alienação é compreendido como um afastamento, estranhamento, de uma condição psico-social de não reconhecimento do eu em relação à realidade. Este sentido de alienação tem origem na palavra *Enfremdung*, que exprime exatamente esta idéia de separação, de estranhamento em relação a algo. Contudo, o tipo específico de alienação aplicado ao início da era moderna a partir das navegações e culminando com a criação de artefatos que possibilitaram o homem se separar da terra, representa apenas uma das variantes da alienação do homem com o mundo, como veremos a seguir...

O tema da alienação é recorrente no pensamento de Hannah Arendt, embora a menção ao termo em si encontre poucas referências em suas obras. Como é patente, o esforço de Arendt em grande parte de suas obras, foi, preponderantemente, uma tentativa de compreender os momentos de cisões, rupturas, quebras, desdobramentos e redimensionamentos de diversos regimes políticos, desde o período arcaico grego até a contemporaneidade; neste sentido, ao buscar compreender as dinâmicas da política, sobretudo na era moderna, a idéia de alienação sempre se fez presente no entendimento desses redimensionamentos.

No período clássico da Grécia antiga já temos os indícios desta alienação em relação ao mundo. Como dito, desde a morte de Sócrates seus discípulos empreenderam um busca

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 260

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 263

pela interioridade, pela contemplação, destituindo-se da preocupação com os interesses mundanos, se afastando da *pólis* por não enxergar nesta a possibilidade de garantias para a atividade filosófica. Em Platão - como expressa a leitura que Arendt empreende do “mito da caverna”<sup>211</sup> – essa alienação se expressa enquanto uma tentativa de buscar uma fundamentação para verdade e, conseqüentemente, para a experiência e a autoridade política, para além do terreno das opiniões e da *physis*, afastando-se assim como a forma com que a política era compreendida e vivenciada na *pólis* grega.

“Com a filosofia política clássica surgiu no ocidente a exigência do ideal de destacamento, da retirada absoluta, cujo modelo encontramos na imparcialidade abstrata própria da Metafísica, como condição de legitimidade da vida e ação política. (...) Ponto axial da noção contemplativa da política segundo Arendt é a transformação da essência, do fundamento primeiro em verdade e essa como contraposta e em substituição da opinião (*dóxa, dokei, moi*). Mais uma vez, o grande iniciador desse processo é Platão. Como sabemos, ao reino luminoso das idéias ele contrapõe o mundo ilusório da opinião. Esse procedimento repercutiu profundamente na filosofia ocidental que fez gnosiológica a opinião, isto é, tomou-a como contraposta ao saber, como se fizesse parte de suas pretensões o conhecimento da realidade. Esta foi a forma de desconsiderar a forma política da opinião, ou seja, o fato de ela ser a forma típica dos homens conviverem e dividirem um mundo comum.”<sup>212</sup>

Esta busca de estabelecimento da verdade enquanto fundamentação, da desconfiança na *pólis* em salvaguardar a atividade filosófica e, acima de tudo, a desconsideração da opinião (*doxa*) contrapondo-a as idéias (*eidos*), traduz a alienação promovida pela tradição filosófica ancorada na perspectiva socrático-platônica. O mundo não é capaz de oferecer parâmetros seguros para a verdade, a flexibilidade das opiniões são sombras no palco da vida, parcamente iluminado por intuições da verdade. Esta, a verdade, necessariamente deve ser una e eterna, pois é produto das idéias, para além do mundo físico e da convivência humana. Como afirma Arendt, “(...) às flexíveis opiniões do cidadão acerca dos assuntos humanos, os quais por si próprios estão em fluxo constante, contrapunha o filósofo a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos.”<sup>213</sup>.

Durante a civilização romana, o tema da alienação aparece na forma pela qual a ação foi institucionalizada sobre o prisma da autoridade. O termo alienação possui um significado

---

<sup>211</sup> Para uma melhor análise deste mito segundo Arendt, ver Eduardo Jardim de Moraes, em seu artigo: Hannah Arendt: Filosofia e Política: in *Perspectiva*, São Paulo, Unesp, 1993, vol. 16, pp- 111-118.

<sup>212</sup> AGUIAR, 1998, p.23-4

<sup>213</sup> EPF, p. 289

jurídico de perda de um bem ou usufruto deste; ou ainda transferência, derivado do Latim *alienare*, que significa “pertencente a outro”. Na experiência de constituição da fundação romana, a autoridade aparecia como garantia de permanência e gerência dos interesses públicos situados no âmbito da cidade de Roma. Embora o poder estivesse com o povo, a autoridade pertencia ao senado, e a estes - resguardados pela tradição e pela religião – competia a gestão e manutenção da cidade em todos os âmbitos, sobretudo jurídicos:

“No direito público romano, a *auctoritas* designa as prerrogativas constitucionais do senado, manifesta no ato vinculante de sancionar as decisões dos comícios populares. Na República romana, aqueles que eram investidos de autoridade eram os anciãos institucionalizados no senado, cuja autoridade tinha sido obtida mediante a *transmissão* do *patres* que haviam lançado as fundações da cidade romana. A autoridade do senado residia, portanto, na qualidade de homologar as decisões populares que manifestavam o poder político, conferindo *legitimidade* ao *potesta* do povo.”<sup>214</sup>

Neste caso específico em Roma, o conceito de alienação não aparece como uma distonia psico-social que implica na anulação de sua identidade ou no desconhecimento da realidade social. Essa compreensão de alienação que pretendemos com a experiência romana está próxima daquilo que no âmbito jurídico significaria ‘transferência de poderes’. Em toda e qualquer transferência de poderes não se anula a possibilidade de arbitrariedades sem defesas, nem mesmo de utilização dos artifícios da violência para se fazer valer certas leis e deliberações. Neste caso, é sempre um risco que se corre quando, mesmo ancorado na religião e na tradição, os homens, dado ao seu grau de imprevisibilidade e investidos de uma autoridade que resvala para a soberania, podem imputar privações ou imposições de diversas ordens a quem cedeu o direito de governá-los. Para fazer valer a instituição romana, representada pela fundação da cidade e a manutenção dos conselhos, foi necessário uma abstenção do povo na tomada de decisões e direcionamento da cidade. Os riscos inerentes a este processo são inúmeros, haja visto que a manutenção de um senado/conselho, tendo em vistas somente a tradição e a religião, pode levar a autoridade que os mantém a um nível de fundamentação aos moldes platônicos, isto é, entendendo que os senados, ou outro tipo de corpo político, podem ser entronizados por se configurarem como única expressão de *politicidade*. Um governo que se ancore nesta perspectiva, dependendo das disposições e ambições de seus membros, pode ser uma verdadeira arma contra o seu próprio povo, na medida em que estes não estão salvaguardados por leis ou forças de oposição. E talvez seja

---

<sup>214</sup> PINHEIRO, 2007, p. 86



essa marca indelével que o espírito romano tenha, negativamente, imprimido nos governos absolutistas, ou seja, a da necessária alienação de poderes por parte de um povo a uma hierarquia estabelecida, fixa e fundamentada em crenças e tradições.

Com o declínio do império romano, engendrado, dentre outros eventos, pela ascensão do cristianismo primitivo e com a posterior conversão do imperador Constantino, a questão da alienação redimensiona-se tomando um duplo grau de expressão. De um lado, houve a alienação no sentido existencial, isto é, um afastamento, um estranhamento deliberado da condição do homem sobre a terra, vista, sobretudo, como uma condição necessariamente pecaminosa, numa terra igualmente maculada. Estar no mundo significava estar privado da liberdade espiritual: esta, só possível com a interioridade, a salvação e a sobrevivência da alma num mundo supra-sensível e perfeito, o paraíso. Por outro lado, mas também decorrente deste modelo de existência sobre o mundo, temos a alienação política, ou em outros termos já citado, a *apolitia*, totalmente vinculada ao ideal de vida proclamado pela revelação cristã que buscava nas coisas transcendentais o seu fundamento, aos moldes da tradição socrático-platônica, e que não se ocupavam com as coisas ditas mundanas.

Já no limiar da era moderna, tem-se na reforma protestante, enquanto desdobramento do cristianismo tradicional, uma forma de alienação bem específica e que Max Weber, denominou como *ascetismo intramundano* [*innerweltliche*]. Este tipo de ascetismo era distinto do ascetismo estimulado por outras tradições religiosas, embora sempre se vincule, no geral, a um tipo de alienação, de distanciamento do mundo público. Este de atitude ascetismo, de distanciamento do mundo, já havia sido familiar aos cristãos, desde a sua composição primitiva, mas encontrou guarida na Idade Média por caracterizar-se num comportamento fixo reservado a uma elite religiosa: a da vida monástica. De modo geral, o cristão era ascético, na medida em que não encontrava no mundo as condições de existência espiritual favorável e nem mesmo um espaço de santidade, visto que o mundo era teologicamente profano, sendo apenas um caminho tortuoso em direção a um mundo supra-sensível e ditoso. Nesse sentido, o cristão buscava se afastar do mundo em busca da contemplação das coisas eternas em “verdade e espírito”, como ensinava os textos bíblicos. Esse afastar do mundo significava, também, o se afastar dos interesses mundanos, notadamente, os de ordem política. Esse ascetismo cristão tradicional possuía um sentido bastante amplo de extramundandade, ou seja, significava um afastamento do mundo enquanto esfera de proliferação do pecado, assim como um afastamento do interesse pelas coisas públicas, por todas elas se referirem à uma forma de conduzir a existência, totalmente fora daquilo que se pretendia enquanto ideal de espiritualização. O máximo que se tinha era uma forma de participação ambígua numa

dada comunidade religiosa, mas que não se convertia em um ideal de participação política; não ao menos como se compreendia a cidadania entre os gregos e romanos. De acordo com Arendt:

“O caráter público deste mundo de crentes – o único no qual, durante toda a Idade Média, as necessidades políticas específicas dos seres humanos puderam ser consideradas – sempre foi ambíguo: era primeiro um lugar de reunião, o que não significa um prédio no qual os homens simplesmente se juntam, mas um espaço construído intencionalmente para a reunião dos homens.” (ARENDDT, 2002, p.78)

O espaço público ‘ofertado’ pela Igreja era um espaço marcadamente religioso, eclesiástico, e de longe se comparava a um espaço de ordem política, isto porque se tratava de um espaço de interesses extra-mundanos. Neste sentido, a participação cristã na esfera pública era praticamente nula, haja visto que este suposto espaço criado pela igreja não tinha a intenção de tratar nos assuntos mundanos, antes, tão somente de assuntos eclesiásticos<sup>215</sup>.

Este tipo de alienação faz par com outra modalidade expressa de ascetismo cristão, nesse caso, vinculada ao ideal de vida monástico. O termo ascetismo, em geral, é utilizado para designar a forma de vida na qual são refreados os prazeres mundanos, onde se propõem a austeridade. Aquelas que praticam um estilo de vida austero definem suas praticas como virtuosa e perseguem o objetivo de adquirir uma forma maior de espiritualização. A essa forma de vida se associa os monges cristãos. Estes, assim como os cristãos leigos, não se voltam para os interesses mundanos, e mais do que estes, estabelecem uma rotina de vida que os afasta até mesmo do contato com outros seres humanos afim de não se contaminarem com as paixões e desejos advindos deste contato. Ser alheio ao mundo, seja ele inter-pessoal ou tão somente passional, representa um dos estágios de espiritualização da vida ascética monástica.

Assim sendo, temos de um lado os cristãos leigos imiscuídos em sua vida privada, tendo em vistas a sua vida *post-mortem*, negando a participação política por entender nesta uma forma de vida profana ou não coadunada com a perspectiva criada a partir da escatologia própria do cristianismo<sup>216</sup>. Por outro lado temos a Igreja se misturando nos negócios públicos

---

<sup>215</sup> Para maiores ilustrações, ver WAGNER, Eugênia Sales. A autoridade da Igreja. In: *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006, p. 68-76.

<sup>216</sup> A este respeito, ver Arendt em seu ensaio “O que é política” (2002), p. 26: “Quando Tertuliano diz que ‘para nós, os cristãos, nada é mais estranho que os assuntos públicos’ a essência encontra-se no caráter público. Costuma-se entender, sem dúvida com razão, a negação do cristianismo antigo de participar dos assuntos públicos a partir da perspectiva romana de uma divindade que rivalizava com os deuses de Roma, ou a partir da visão do cristianismo primitivo de uma expectativa escatológica, segundo a qual estaria dispensada toda a preocupação com o mundo.”

tendo em vista fortalecer a sua autoridade religiosa diante do poder secular. No seio das comunidades e instituições cristãs, temos ainda aqueles que nem se ocupavam deste expediente empreendido pela Igreja face ao poder secular, ao mesmo tempo em que procurava – a partir de um ideal de vida ascético e extremado – negar o mundo privado, voltando-se para uma vida contemplativa. Com a reforma protestante temos esses modos de vida solapados ou redimensionados por uma nova mensagem, pronto a governar o comportamento cotidiano de todo aquele que aderisse a esta nova crença. Segundo Weber, trata-se da passagem de um tipo de *ascetismo extramundano* [*ausserweltliche*] – característico dos monges cristãos que se alheavam do mundo se entregando à vida contemplativa – para um tipo de *ascetismo intramundano*, enquanto prática de vida ordinária<sup>217</sup> dos homens que laboram neste mundo. De acordo com Weber:

“Não a castidade, como no monge, mas a eliminação de todo ‘prazer’ erótico, não a pobreza, mas a eliminação de todo prazer à base de rendas e da alegre ostentação feudal da riqueza, não a mortificação ascética do convento, mas o modo de viver desperto, racionalmente dominado, e a evitação de toda entrega à beleza do mundo ou à arte ou às impressões e sentimentos próprios, estas são a exigência, disciplina e método no modo de viver, o fim unívoco, o ‘homem de vocação’, o representante típico, a objetivação e socialização racionais das relações sociais, a consequência específica, do ascetismo intramundano ocidental em contraste com todas as outras formas de religiosidade do mundo”<sup>218</sup>

Esta forma de alienação, denominada de “ascetismo intramundano”, representa o elo comportamental que liga *ethos* protestante às estruturas racionais e objetivas das sociedades modernas. Aliados aos outros valores do protestantismo - tais como a poupança, a austeridade, o dever, a vocação e a propensão ao trabalho – o ascetismo atuava de maneira decisiva sobre a personalidade dos indivíduos. Em sua obra “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” Weber procura descrever o modo de vida empreendido pelas famílias protestantes, sobretudo na forma de educação familiar. Testemunha que no seio destas, os filhos eram criados para um tipo de ensino especializado e para o trabalho fabril, optando sempre por atividades mais adequadas à obtenção do lucro, preferindo o cálculo e os estudos técnicos ao estudo humanístico, por exemplo. A tese de Weber consistia em demonstrar a correlação entre os valores protestantes e a contenção do impulso irracional para o lucro através

<sup>217</sup> Sobre este conceito de ascetismo ordinário, em contraposição ao ascetismo extraordinário, ver: McCLELLAND, David C. *The Achieving Society*. New Jersey: Princeton, 1961.

<sup>218</sup> WEBER, 1991, p. 373 .

de uma disciplina ascética, metódica e racional, tendo em vista o êxito econômico. Em outros termos, isso significa que a ética protestante - ao se firmar como um tipo de orientação da conduta na esfera religiosa - estabelecia uma relação direta com o tipo de conduta moldada nas esferas econômicas capitalistas. De acordo com Weber:

“O *summum bonum* desta ‘ética’, a obtenção de mais e mais dinheiro, combinada com o estrito afastamento de todo gozo espontâneo da vida é, acima de tudo, completamente destituída de qualquer caráter eudemonista ou mesmo hedonista, pois é pensada tão puramente como uma finalidade em si, que chega a parecer algo de superior à ‘felicidade’ ou ‘utilidade’ do indivíduo, de qualquer forma algo de totalmente transcendental e simplesmente irracional.”<sup>219</sup>

Contrário às interpretações marxistas que vêem no capitalismo uma expressão do impulso pela posse ou a cobiça desenfreada pelo lucro, Max Weber via no capitalismo uma sistema fundamentado na moderação do ímpeto, uma espécie de temperamento racional para a cobiça. A religião, de sua parte, imprimia em seus fiéis uma desobrigação moral para o cumprimento das coisas mundanas. Mais do que a influência luterana, é na doutrina calvinista<sup>220</sup> que Weber vai encontrar os fundamentos para esse tipo de alheamento com as coisas terrenas. A doutrina calvinista da pré-destinação se aproximava da crítica que a Igreja tradicional empreendeu contra o pelagianismo, ao afirmar que o homem depende da graça divina para se salvar e não de suas boas obras. No Calvinismo, essa salvação já foi predestinada ao homem, não podendo ser revogada ou conquistada (como no caso do Luteranismo), através da confiança e fé nas escrituras sagradas e na humildade penitente. A idéia da predestinação independia, portanto, do valor pessoal do indivíduo; tratava-se de uma graça concedida por Deus aos seus eleitos, determinando uma atitude puritana expressamente negativa em relação a tudo o que seja mundano, visto que tudo o que está no âmbito público, da cultura, das relações inter-subjetivas são inúteis para a salvação do homem. A consequência objetiva deste tipo de crença, de acordo com Weber, reside numa forma diferentemente concebida de ascetismo. A meta deste ascetismo era viver uma vida que não estivesse sujeitas às emoções ou fruições impulsivas dos indivíduos. Amparado por este tipo de ascetismo racional que restringia o consumo e seu resultante acúmulo de riquezas

---

<sup>219</sup> WEBER, 1998, p. 33

<sup>220</sup> Para Weber (1998, p.58-9), “Se bem que a Reforma seja impensável sem o desenvolvimento religioso inteiramente pessoal que lhe fora dado por Lutero, a sua obra não teria encontrado êxito permanente sem o Calvinismo (...) Basta uma observação superficial para verificar que se encontra aí um tipo de relação entre a vida religiosa e os atos seculares completamente diversa, tanto do catolicismo como do luteranismo.”

providenciou, portanto, o capital excedente necessário para expandir e desenvolver o sistema econômico capitalista.

As análises de Weber, sobretudo, ao tipo de protestantismo engendrado pelas doutrinas luteranas e calvinistas apontam para um tipo de consequência política *sui generis*, advinda deste modelo de ascetismo. Em primeiro momento, se redimensiona o tipo de ascetismo promovido durante a idade média, que era representado tanto pelas formas de vida do simples fiel, quanto pela elite monástica. Este redimensionamento significa a transposição de um ascetismo extramundano para um ascetismo intramundo, como já visto. Este redimensionamento recebe o nome, em Weber, de “secularização” do ascetismo. Não haveria de se ter, portanto, uma separação entre a vida leiga e a vida monástica. O ideal ascético proposto pelo protestantismo abarcava toda a classe de fiéis, com a diferença de que o mundo passava a ser considerado como espaço de manifestação produtiva do fiel, com a ressalva de que o homem deveria trazer a noção de ascetismo, de privação, para o seu âmbito privado, tal qual fizeram os monges de outrora. Produzir e usar não significava, porém, fruir, como atesta Arendt ao mencionar esta distinção Agostiniana, associando este tipo de ascetismo interpretado por Weber como uma forma de alienação do mundo:

“Na opinião de Weber, a ética de trabalho dos protestantes tinha algo a ver com a ética monástica; e que realmente, já se pode ver um primeiro indício de tais atitudes na famosa distinção que Agostinho faz entre *uti e fruti*, entre as coisas deste mundo que podemos usar mas não podemos fruir, e as coisas do outro mundo que proporcionam prazer por si mesmas. O aumento da força do homem sobre as coisas deste mundo resulta, em ambos os casos, da distância que ele colocar entre si mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo”<sup>221</sup>

Em segundo momento, se no período medieval a Igreja procurou se imiscuir nos negócios públicos, porém salvaguardando os fiéis da participação política, o que temos na ética protestante é um completo alheamento daquilo que é mundano - no qual a política é uma expressão por tratar daquilo que é comum às pessoas no mundo - sobretudo por parte das instituições reformistas contrárias ao tipo de participação engendrada pela Igreja anterior. O que temos com esta atitude é, definitivamente, uma separação entre Igreja e Estado, que mais do que apontar para uma proposta laica de gestão pública, responde pela diluição da relação entre política e religião.

A resposta a este tipo de posicionamento foi expressa na forma de *secularização*, fundamental para se compreender os impactos da alienação na era moderna. Para Arendt

---

<sup>221</sup> CH, p. 266

(2001b, p.264), a secularização significou, politicamente, que as instituições religiosas e os credos não possuíam mais “qualquer autoridade publicamente vinculativa” e que, em contrapartida, a vida política não era mais “religiosamente sancionada”, o que de acordo com Arendt levantava a questão acerca “da fonte da autoridade dos nossos ‘valores’ tradicionais, das nossas leis, costumes e critérios de juízo, que durante tantos séculos receberam da religião o seu caráter sagrado”, como veremos mais a frente ao tratarmos das crises da autoridade. A secularização moderna, por meio da separação entre política e religião, significou a emancipação destas duas esferas, redundando na desobrigação da Igreja frente às responsabilidades terrenas, ao passo que liberou a esfera política da fundamentação e sustentação religiosa. Significou o solapamento da tríade romana que buscava na religião e na tradição a garantia da autoridade, bem como fundamentou a despreocupação do homem moderno para os assuntos públicos, agora completamente relegados em segundo plano em relevância do *eu*, como expresso na vida ascética intramundana, teorizada por Weber.

Esta secularização é expressa tanto no redimensionamento da vida ascética, quanto no distanciamento religioso das coisas públicas. A natureza secular da alienação não se confunde com a mundanidade. Por mais que o ideal ascético protestante levasse, na visão de Weber, os indivíduos a um acúmulo de riquezas e propriedades, este ideal não estava vinculado com a partilha de um interesse comum pelas coisas do mundo. De acordo com Arendt:

“(…) a propriedade, em contraposição à riqueza e à apropriação, refere-se a uma parte do mundo comum, que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Pelo mesmo motivo, a expropriação e a alienação do homem em relação ao mundo coincidem; e a era moderna, muito contra a intenção de todos os atores da peça, começou por alienar do mundo certas camadas da população. Tendemos a esquecer a importância fundamental que esta alienação teve na era moderna, porque geralmente destacamos seu caráter secular e confundimos secularidade com mundanidade. Contudo, como evento histórico tangível, a secularização significa apenas a separação entre Igreja e Estado, entre religião e política; e isto, do ponto de vista religioso, implica em retorno à antiga atitude cristã de dar a ‘César o que é de César e a Deus o que é de Deus’, e não uma perda de fé e transcendência ou um novo e enfático interesse nas coisas desse mundo.”<sup>222</sup>

De acordo com Arendt (1961, p.315), a Reforma Protestante ainda se caracterizava por “um duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social”, o que para Arendt representa uma condição de significação para a compreensão da dinâmica da secularização da era moderna. Segundo Arendt, a expropriação das propriedades religiosas

---

<sup>222</sup> CH, p. 265

para as soberanias nacionais e para as Igrejas representa um evento que define os traços das sociedades modernas na perspectiva de que estas são marcadas, notadamente, pela expropriação de grupos humanos de seu lugar no mundo e para o direcionamento do homem a sua interioridade.

Doravante, como afirma Arendt, não se deve aos movimentos reformistas a perda de fé na transcendência por decorrência dos desdobramentos do secularismo. Não se trata, segundo Arendt, numa perda de fé religiosa, haja visto o próprio desenvolvimento e proliferação do protestantismo enquanto ideal espiritual nos séculos seguintes, e sim, um perda de fé no mundo comum. Mesmo que embora a era moderna tenha se iniciado, nos dizeres de Arendt, “com um súbito e inexplicável eclipse de transcendência, da crença de uma vida após a morte, isto não significaria absolutamente que esta perda houvesse lançado o homem de volta ao mundo”<sup>223</sup>. Este tipo específico de alienação (perda), não se trata de uma anulação do mundo físico com vista a um mundo transcendente como na perspectiva cristã tradicional, e sim, uma volta a si mesmo, uma interioridade, uma direcionamento à subjetivação, numa experiência do homem consigo mesmo. Para Arendt

“Um das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes, e talvez a mais original contribuição moderna à filosofia, tem sido uma preocupação exclusiva com o ego, em oposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiência entre o homem e si mesmo. A grande descoberta de Max Weber quando às origens históricas do capitalismo reside precisamente em sua demonstração de que é possível haver enorme atividade, estritamente mundana, sem que haja qualquer grande preocupação ou satisfação com o mundo, atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, uma preocupação com o próprio ego.”<sup>224</sup>

## II

Por mais que se deva a Descartes a condição de se ter instaurado o racionalismo na era moderna, não é, contudo, a personalidade que marcará decisivamente o advento desta era. Como afirma Arendt, “não são idéias, mas eventos que mudam o mundo”<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> CH, p. 266

<sup>224</sup> *Ibidem, Ibidem*

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 285

Antes de Descartes, afirma Arendt, é preciso creditar a Galileu e a invenção do telescópio como o marco decisivo e identificador da era moderna, justamente por esse aparato permitir ao homem se lançar como expectador para além da terra, decodificando os movimentos celestes e estabelecendo leis que pudessem ser universalmente aceitas e aplicadas, inclusive, sobre a ação dos homens na Terra<sup>226</sup>. A invenção de Galileu teve um impacto surpreendente sobre a era moderna. Com esta descoberta, as especulações de Giordano Bruno, Kepler e Copérnico acerca do movimentos dos corpos celestes, sobretudo da Terra em relação ao Sol, puderam ser comprovadas de forma empírica. O impacto causado pelo desenvolvimento deste aparato científico levou os homens a uma busca pelo conhecimento da verdade e a instrumentalização dos processos científicos. É por essa razão, testemunha Arendt, que a matemática, por exemplo, passou a ser o maior referencial de ciência. Como afirma Bassanezi, “a matemática passou a funcionar como um agente unificador de um mundo racionalizado, sendo instrumento indispensável para a formulação de teorias que regem o conhecimento, devido a sua generalidade”<sup>227</sup>. Já nos próprios esquemas geométricos de Copérnico, seguidos dos estudos de Kepler, havia sido proporcionada uma visão nova do lugar do homem no cosmo e da sua capacidade de explicação racional dos fenômenos astronômicos com o auxílio da matemática, num processo de completude entre a mecânica terrestre e a mecânica celeste. Alexander Koyré enfatiza que o papel e o lugar da matemática na ciência fora objeto de grandes reflexões filosóficas, que em certa medida, dado ao questionamento de sua validade, impediu um avanço científico tecnológico mais efetivo até a era moderna. Por essa razão, a principal idéia de Galileu era de, justamente, conseguir matematizar o mundo, visando dar um desenvolvimento maior para ciência, outrora negligenciada pelos medievos. Galileu tratou, portanto, de “empregar na Terra instrumentos de medidas e medir exatamente o que quer que fosse para além das distâncias.”<sup>228</sup>

Segundo Hannah Arendt, é a ciência, portanto, expressa na matematização do conhecimento, que inaugura a era moderna. De modo análogo a Arendt, Martin Heidegger já havia tentado compreender a essência da modernidade em sua obra “A Época da Imagem do Mundo”, ao discutir a questão da ‘matematização da totalidade dos entes’. De acordo com Heidegger, pensar a era moderna significa voltar-se para o papel da ciência como caracterizador da modernidade. Pensar sobre a ciência teria o mesmo fundamento metafísico,

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 276

<sup>227</sup> BASSANEZI, 1994, p.56

<sup>228</sup> KOYRÉ, 1991, p.62



segundo Heidegger, que outros fenômenos característicos desta época. De acordo com Heidegger, a análise da essência de qualquer destes fenômenos, leva-nos à essência da Era Moderna e se conseguirmos “chegar ao fundamento metafísico que funda a ciência enquanto ciência moderna, então a essência da modernidade tem de se deixar reconhecer em geral a partir dele”<sup>229</sup>. Para Heidegger a representação que fazemos dos entes que nos cercam, a partir de sua matematização, deve proceder a partir da cisão entre sujeito e objeto, sendo que o sujeito (o homem) trata de se assegurar da existência dos entes que lhe são exteriores, conferindo-lhes caracteres e relações matemáticas. Isto significa que a própria ciência da física mecânica, na sua tentativa de decodificar o movimento dos corpos, deve tributo à matemática, uma vez que esta lhe sustenta de um instrumental de análise fundamentado na imutabilidade equacional, numérica. Esta tentativa de garantir certezas absolutas acerca da propriedade essencial dos entes torna-se a atitude científica por excelência, dado a condição de seus processos quantificadores conferirem aos entes características imutáveis e universais, sempre passíveis de aferimento e verificações.

Na perspectiva de Heidegger, o homem moderno passa a ter a prerrogativa do conhecer, se colocando como agente capaz de tudo abarcar em termos de conhecimento devido aos instrumentais criados para decodificar o mundo a sua volta, a partir da matematização dos entes. Essa relação que criamos com o mundo, o coloca numa posição de objeto capaz de ser conhecido, aferido, modificado e produzido a partir do momento em compreendemos as leis que dominam a natureza e expliquem o seu funcionamento. Esta condição de tornar o mundo, mas também o espaço, completamente cognoscível ao homem é um fenômeno que se caracteriza, em Heidegger, enquanto um desdobramento da posição metafísica própria do mundo moderno, isto é, a de buscar a essência do ente em sua representação ideal, sendo esta possível somente a partir da sua matematização. A partir da leitura de Arendt, temos esta mesma formulação heideggeriana em outros termos, como expressa Adriano Correia:

“Através da matemática se reduziu tudo o que está além do homem à estrutura da sua própria mente e simultaneamente se instaurou o ambiente de suspeita e desespero advindo da constatação da impotência dos sentidos ante a regra única que guia tanto o universo quanto o mundo da ação e do pensamento. Para Arendt, foi a ciência a criadora da Era Moderna e não qualquer filosofia que tenha precedido, pois, afirma, são os eventos e não as

---

<sup>229</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 97

idéias que mudam o mundo; e a especulação dos filósofos e a imaginação dos astrônomos nunca chegaram a constituir eventos.”<sup>230</sup>

Desta forma a modernidade é marcada, por um lado, pelo desenvolvimento da ciência, fundamentada matematicamente, que de certa forma impulsionou, também, as navegações e o conseqüente encurtamento das distâncias entre as pessoas; noutra direção, temos na reforma protestante, a condução do homem a uma forma de alienação, traduzida como “direção a um mundo interior, coroando a desterritorialização como universalização do indivíduo humano enquanto ser racional.”<sup>231</sup> Em ambos os casos, o que está implícito é uma noção de alienação que indica sempre um afastamento do mundo, levando o homem para uma ora para uma subjetivação, para uma interioridade, ora para um distanciamento daquilo que é público. Se por um lado, esta alienação está relacionada à secularização, à separação entre religião e política, Igreja e Estado, expresso na preocupação individualista dos seres para consigo mesmo, seja para firmar a salvação ou para desenvolver um acúmulo racional de riquezas não partilháveis; em outra direção, temos a alienação expressa na preocupação científica com os limites do mundo e com o que, principalmente, transcende estes mesmos limites. Como o advento do telescópio o homem lançou o olhar para além da Terra, buscando matematizar os corpos e circunscreverem às leis harmônicas com a Terra. No entanto, não deixou de ser um distanciamento da mesma Terra em busca de outros espaços físicos.

Do ponto de vista filosófico, uma outra forma de alienação, compreendida como introspecção, se fez presente, expresso na formulação do *cogito* cartesiano, e está intimamente ligada com a perda do um senso comum.

“Hannah Arendt percebe no subjetivismo que perpassa a filosofia moderna uma clara expressão da alienação do homem moderno. A filosofia moderna começou com a dúvida cartesiana, em sua universalidade, e sobre ela constituiu o seu método de suspeição. O que se perdeu na Era Moderna foi a certeza antes oriunda do depoimento dos sentidos e da razão. De tal forma, concebendo ao homem como única certeza confiável a própria existência da dúvida na sua consciência, Descartes teria aberto o caminho para o estabelecimento de uma relação intrínseca entre certeza e introspecção.”<sup>232</sup>

A filosofia moderna, tendo em Descartes o seu expoente, elevou a condição da dúvida enquanto traço caracterizador do conhecimento. O advento do telescópio e a demonstrou ao

---

<sup>230</sup> CORREIA, Adriano. O desafio moderno: das luzes e sombras dos nossos tempos. In: BIGNOTO, Newton; MORAIS, E. Jardim. (Org.). *Hannah Arendt diálogos, reflexões e memórias*. 1 ed. Belo Horizonte: Editora da Ufmg, 2000. p. 228

<sup>231</sup> *Idem, Ibidem*

<sup>232</sup> *Idem, Ibidem*, p. 228-9

homem a insuficiências dos sentidos, e mesmo da razão, tão somente, em captar, analisar e compreender algo em sua complexidade. Para Arendt, não foi a razão, nem os processos advindos dela, tais como a contemplação, a observação e a especulação que levaram o homem a um conhecimento mais abrangente da realidade. O responsável por isso não estava inserido nos processos mentais da razão, antes era produto, no sentido mais literal do termo, isto é, algo fabricado, produzido pelo engenho humano: o telescópio. Perdeu-se a confiança, portanto, nas percepções sensoriais ao mesmo tempo em que se destronava o império da razão enquanto faculdade superior de apreensão da realidade. Não era mais a razão ou os sentidos que garantiam um grau de veracidade às coisas, e sim, um instrumento produzido pelas mãos humanas que era capaz de garantir um mínimo de validade a especulações humanas. Para Arendt, “a dúvida cartesiana não duvidava simplesmente de que a compreensão humana fosse capaz de tudo ver; para ela, a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova da realidade.”<sup>233</sup>

Nesse sentido, o homem possui dois caminhos para se direcionar rumo ao conhecimento: a introspecção e a construção de instrumentos precisos que possam fazer com que compreendam a realidade sem estarem sob a fragilidade dos sentidos e da simples razão. Para Descartes, a introspecção era capaz de produzir a certeza. Nesse processo, o homem descobre a primeira evidência da realidade das coisas: a sua própria existência. Esta certeza só é possível a partir de uma introspecção, de uma diálogo no interior da própria mente, completamente destituído dos enganos dos sentidos. Contudo, o problema advindo desta certeza indubitável expressa no cogito cartesiano é exatamente o de que este não garante uma realidade mundana. Como afirma Arendt, a filosofia moderna, expressa pela evidência do cogito enquanto única forma possível de conhecimento e certeza a partir da introspecção, aponta para a exclusiva preocupação do homem consigo mesmo, destituindo este de uma preocupação com o mundo exterior, ou com o senso comum.<sup>234</sup>

“A introspecção gera certeza porque nela só está envolvido o que a própria mente produziu, onde só interfere o seu produtor. A introspecção cartesiana, por um lado, absorve o mundo aos processos da consciência através do ‘pesadelo da não-realidade’ e, por outro lado, assume que embora o homem não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. O senso comum, sentido através do qual os outros sentidos ajustavam-se ao mundo, passou a ser simplesmente uma

---

<sup>233</sup> HC, p. 288

<sup>234</sup> *Idem*, p. 293

faculdade interior, o ‘jogo da mente consigo mesma’, comum apenas por ser comum a todos a estrutura mental.”<sup>235</sup>

De acordo com Arendt, a introspecção cartesiana, característica da modernidade filosófica, instigava a perda do senso comum, exatamente pelo necessário uso do instrumento da interioridade, como forma de se atingir a certeza primal do cogito. Para Arendt, o “senso comum”, ao contrário do uso corrente que se faz deste termo, trata-se da expressão de uma relação intersubjetiva de compartilhamento e compreensão de mundo, revelada a partir da criação de referências valorativas que possam ser comuns a todos. O senso comum exprime em essência uma espécie *dasein* arendtiano, isto é, uma estrutura valorativa expressa coletivamente, onde o indivíduo partilha o seu “ser no mundo com os outros”. Para Nadia Souki:

“O senso comum é o que nos dá acesso ao real, e a realidade apreendida por nossos sentidos é garantida pela segurança constante com que os outros percebem e manipulam os mesmos objetos, num mundo em que nos percebemos em comum. Sem essa garantia o real se esvanece, dá lugar à ficção e dá espaço à crença de que tudo é possível. Somente o senso comum vivaz, a percepção e ação comum num mundo compartilhado podem resistir a essa eliminação da objetividade do mundo real.”<sup>236</sup>

A perda do senso comum equivale à redução da contingência implícita na formulação dos valores construídos coletivamente no mundo. Essa redução se dá ao retirar do homem a importância da mundanidade, ao circunscrever o senso comum numa estrutura simples da mente. A filosofia moderna, de orientação cartesiana, reduziu as relações do homem com o mundo e com os outros à mera experiência entre o homem e si mesmo, na medida em que o homem pode se encontrar somente com as estruturas mentais e com as configurações que ele mesmo produziu. O senso comum, que outrora era concebido como sentido que se adequava à realidade, agora não passa de uma mera convenção cognitiva<sup>237</sup> que, supostamente, é a mesma para todo mundo.

“O que os homens têm de comum não é mais o mundo, mas a estrutura da mente que é supostamente a mesma para todos os seres humanos. É esse ‘jogo da mente com ela mesma’, no qual o sujeito pensante se fecha para

<sup>235</sup> CORREIA, Adriano. 2000, p. 228

<sup>236</sup> SOUKI, Nádía. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006. p.123

<sup>237</sup> Ver Arendt, *HC*, p. 296

toda a realidade do mundo comum aos homens plurais e se sente somente a si próprio, e que a era moderna denominará de ‘senso comum’.” (...) <sup>238</sup>

Nesse transcurso do homem para a sua interioridade, neste redimensionamento do senso comum, novamente a “matematificação” encontra o seu lugar cativo. A racionalidade - expressa na capacidade de operar cálculos e prever resultados - torna-se a referência e a universalização das verdades. O senso comum é destituído enquanto faculdade que permite o ajustar dos homens à um mundo comum, cedendo espaço à uma racionalização extremada que procura reduzir toda e qualquer verdade a uma equação mental. O conhecer, necessariamente ancorado pelas referências matemáticas, passa a ser a motivação do homem sobre a terra, disposto a colocar o mundo num tubo de experimentações e previsões. A “matematificação” da ciência teve como conseqüência transformar o mundo da experimentação em experimentação do mundo, transmutando a realidade de acordo com as certezas produzidas na própria mente dos homens. Embora, de certa forma, isso pareça uma forma de envolvimento com o mundo, na medida em que se tenta compreendê-lo, trata-se antes de um afastamento cada vez maior do mundo comum, e da maneira como ele pode se constituir. A dúvida cartesiana instaurou não somente a desconfiança em relação aos sentidos e ao mundo exterior, como foi capaz de reduzir todo a qualquer parâmetro de inteligibilidade ao interior da própria mente (um reducionismo subjetivista), sendo possível ser compreendido fora de si, somente por equações e símbolos, necessariamente validados e aceitos universalmente (expansão objetivista).

“A perplexidade inerente à descoberta do ponto de vista arquimediano era e ainda é o fato de que o ponto fora da Terra foi descoberto por uma criatura presa à Terra que descobriu que ela própria vivia num mundo, não apenas diferente, mas às avessas no instante em que procurava aplicar sua visão universal do mundo às coisas que o rodeavam. A solução cartesiana desta perplexidade foi transferir o ponto arquimediano para dentro do próprio homem, escolher como último ponto de referência a própria mente humana, que se convence da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma. Aqui, a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelos homens. É esta substituição que permite à ciência moderna cumprir sua tarefa de *produzir* os fenômenos e objetos que deseja observar.”<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> NETO, Rodrigo R.A. *Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt*. Filosofia Unisinos, 9(3):243-257, set/dez 2008, p. 254.

<sup>239</sup> CH, p. 297

Por mais que se tenha estabelecido um imenso poder fabricante e intervencionista sobre a natureza, tal condição enclausurou o homem no calabouço de sua própria mente. A consequência imediata disto - e segundo Arendt, “a única que nunca podia ter sido evitada”<sup>240</sup> - foi uma nova forma de inversão dos modos de vida humanos, isto é, da inversão operada entre a *vita contemplativa* e da *vita activa*.

Para compreender como se opera esta inversão, de início, Arendt já procura delinear a motivação da ciência, que, segundo a autora, nunca teve uma meta pragmática de tão somente minorar o sofrimento humano sobre a Terra, e sim, servir de um espaço para experimentos fúteis que, acidentalmente, resultavam em produtos úteis. Arendt afirma que se nosso mundo condicionado pela técnica tivesse como motivação tão somente fins práticos “com o duplo fim de atenuar o trabalho e erigir o artifício humano”, este mundo não teria sobrevivido muito tempo.<sup>241</sup>

Esta inversão que se opera entre os dois modos de vida, só é possível a partir da instauração da crença de que o conhecimento só pode ser produzido pelo artifício das mãos humanas, vide o Telescópio. Como afirma Arendt, tratava-se de elevar o *fazer*, em detrimento do *observar*, do *contemplar*. Nisso reside, na Era Moderna, o divórcio entre filosofia e ciência. Uma separação entre o contemplar a verdade e o “produzir” a verdade. A inversão que se opera diz respeito a se colocar a *vita activa* em posição de superioridade em relação à *vita contemplativa*, esta vista enquanto contemplação das coisas eternas. Contudo, não se trata de eliminar, tão somente a postura da tradição platônica de contemplação das coisas eternas, nem muito menos fazer valer o recuo à transcendentalidade alienante dos medievos a partir da mensagem cristã, para de alguma forma fazer valer o imperativo grego de uma vida qualificada a partir da política. Nessa re-hierarquização, a ação ocupa um degrau tal qual a própria contemplação, e o que passa a imperar no posto de maior relevância dentro da *vita activa* é exatamente a *fabricação*. Esta nova re-hierarquização não se trata, portanto, de elevar a política, e sim de colocar o *homo faber*, enquanto agente da fabricação, no posto de excelência da vida humana, exatamente por ele ser capaz, através do engenho de suas mãos ou dos padrões de inteligibilidade objetiva, expresso na *produção* científica, de estabelecer padrões de verdade e de conduta.

A relevância dada à fabricação do saber, operada pela objetividade científica, conduz as atividades humanas à perda do senso comum, conseqüentemente da política. Isto posto, pois há uma desconfiança geral na capacidade da ação de promover algo que seja durável,

---

<sup>240</sup> *Idem*, p.302

<sup>241</sup> *Ibidem*, *idem*

sendo que seu exercício não passa de uma ociosidade improficua. Neste sentido, o *homo faber* vê o homem de ação, portanto, de política, como um sujeito que não é capaz de transformar o mundo e garantir a durabilidade, mesmo que seja à suas próprias instituições. Deste modo, como assinala Arendt, a ação sempre será vista como uma atividade de ordem teleológica, e a política vista como algo meramente instrumental, pois de outro modo não seriam atividades sequer cogitadas pelo *homo faber*. A política - pensada enquanto uma mera relação de meios-fins - é conduzida ao seu próprio ocaso, uma vez que se aliena do mundo comum. Ao se instrumentalizar a política, conseguintemente a relação entre os homens no mundo, o que temos é apenas uma atividade com vistas tão somente suprir as necessidades do *animal laborans* ou a sede de durabilidade e permanência do processo de fabricação pelo *homo faber*. A atividade da fabricação é, portanto, entendida por Arendt, como uma atividade anti-política, exatamente por não considerarem o discurso e a ação, tratando-os como ociosidade inoperante, descartando por sua objetividade, a constituição de um mundo comum aos homens, que partilham através da política os seus anseios e individualidades. A promoção do *homo faber* na esfera pública, ou antes, a inversão da ação pela fabricação, faz com que se perca a condição política do senso comum, exatamente por esta estar no plano da subjetividade e do discurso. A subjetividade, compreendida pela Era Moderna, não se trata de uma estrutura de personalidade que tem os seus próprios valores e visão de mundo, mas que na esfera pública se torna capaz de ceder e consentir com os outros. Esta subjetividade é meramente um retorno ao ego, em desconsideração ao exterior; e quando se volta para o exterior, o faz tomando-o com uma realidade objetiva, sendo passível de ser mensurado por parâmetros de validade matemática. Destarte, o mundo comum, político, perde o seu significado na Era Moderna, assim como o senso comum, que passa a ser tratado como apenas um critério de universalização de axiomas, jamais de contingências de perspectivas frente à realidade. Para Arendt:

“O único atributo do mundo que nos permite avaliar sua realidade é o fato de ser comum a todos nós; e, se o senso comum tem posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas, é que é o único fator que ajusta à realidade global os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles registram. Graças ao senso comum, é possível saber que as outras percepções sensoriais mostram a realidade, e não são meras irritações de nossos nervos nem sensações de reação ao nosso corpo. Em qualquer comunidade, portanto, o declínio perceptível do senso comum e o visível recrudescimento da superstição e da

credulidade constituem sinais inconfundíveis de alienação em relação ao mundo.”<sup>242</sup>

Nesse sentido, quando se opera a re-hieraquização dentro da *vita activa*, colocando o *homo faber* em posição de supremacia ao “homem de ação”, significa também apontar para a diluição da esfera pública enquanto espaço de aparência, na mesma medida como se há a perda do senso comum, ao se tratar os parâmetros de verdade a partir de validações objetivas e universais. A ação passa a ser visto como um mero processo, dentro da cadeia de instrumentabilidade do *homo faber*, e como todo processo, está sujeito a um método e uma lógica bem estabelecida de execução, o que conceitualmente, redundando na anulação da própria ação, dado ao seu grau de imprevisibilidade.

A atitude do *homo faber*, encontra a Era Moderna o terreno para sua expressão. Com a decadência do modo de produção feudal e a emergência da sociedade capitalista, somada às descobertas científicas fizeram com que o mundo, agora descrente da universalidade dos padrões religiosos e cada vez mais desconfiados da condição da política em garantir o seu bem estar na Terra, se voltassem para crença de que através do engenho humano, da fabricação, da geração de meios de produção afim de que pudessem minorar o padecimento do homem sobre a terra, garantindo não só a sua sobrevivência, tal qual objetiva o *animal laborans*, mas também de gerar conforto e felicidade a partir da transformação da natureza, pudessem configurar, assim, a atividade por excelência entre os homens. Para Arendt, a Era Moderna é marcada pelas atitudes típicas do *homo faber*:

“A ‘instrumentalização’ do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como ‘um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’, o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como ‘primeiro passo... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricarem outros instrumentos e permitir a infinita variedade de sua fabricação’, e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação.”<sup>243</sup>

---

<sup>242</sup> CH, p.221

<sup>243</sup> CH, p.319



De acordo com Arendt, a primeira inversão operada dentro da *vita activa* (ação por fabricação), levou o homem a um outro nível de alienação, na medida em que a forma como o *homo faber* lidava com o mundo comum levava à atrofia do espaço da aparência, bem como do declínio do senso comum. O que para Arendt é central, e que precisa ser explicado, é que este grau de alienação é, naturalmente, elevado em maior instância numa sociedade de operários do que precisamente numa sociedade de meros produtores. Nesse sentido, volta-se à compreensão das atividades do trabalho e da fabricação, aludidas anteriormente, enquadradas nas categorias e classes sociais modernas. A classe operária tratava-se de sujeitos que por força do processo produtivo, e da sua expropriação e alienação dos meios de produção, eram obrigados a se sujeitarem a uma vida regada de padecimento e longas jornadas de trabalho a fim de poderem garantir tão somente a sua subsistência. A única atividade que lhes restavam ao fim do dia era o rápido descanso, tendo em vista a recomposição de suas forças para enfrentarem uma tão logo jornada de trabalho. De acordo com a terminologia arendtiana, os operários poderiam ser qualificados como *animais laborans*, visto que produziam o suficiente para a sua manutenção vital, sendo privados da fruição do duplo conforto promovido pelos bens produzidos, que por força do processo de alienação e mais-valia, não eram dignitários a partilharem. De fato, a sua maior privação dizia respeito à alienação política, isto é, da *incondição* de partilharem da vida pública, seja por esta categoria praticamente inexistir no contexto em que se inseriam, sejam por não se verem em condições materiais ou mesmo existenciais de partilhar um mundo comum, além de todo o redimensionamento que a esfera pública sofreu ao longo dos séculos.

Retomando, esta atestação Arendtiana de que uma sociedade de trabalhadores se aliena muito mais do que uma sociedade de produtores, deve-se ao fato desta última ainda partilharem uma espécie de mundo comum, travestido sobre o termo “mercado de trocas”. Como afirma Arendt, o *homo faber*, a despeito de seu isolamento, continua a conviver “não apenas com os produtos que faz, mas também com o mundo de coisas ao qual acrescentará esses produtos: continua, assim, indiretamente, a conviver com os outros, que não fizeram o mundo nem são fabricantes de coisas.”<sup>244</sup> Entretanto, isto está longe de representar uma preocupação com o mundo comum, com o mundo político.

O que mais central ainda, é que Arendt assinalará que ouve ainda uma outra inversão dentro da *vita activa*: tratava-se de agora promover o trabalho, o labor, enquanto atividade por excelência, a despeito da fabricação e mais ainda da ação. Arendt aponta que essa inversão se

---

<sup>244</sup> CH, p.221

deu de forma gradual, principalmente após a reconsideração que a noção de *processo* operou. O *homo faber* se tornou não somente o artífice do mundo, mas uma espécie de *artífice do artifício*. Em outros termos, o processo de fabricação não se tornou algo distante daquilo que era almejado como condição do homem sobre a terra: o bem estar. O processo de fabricação se complexificou a tal ponto dos artífices não intervirem diretamente na natureza e transforma-la em benefício do homem, mas sim de operar sobre si mesmo, sobre os próprios produtos fabricados, criando mais e mais utensílios e ferramentas, sem haver uma relação direta com o ideal de fruição almejado pelo homem.

“Esta radical perda de valores dentro do sistema de referência do *homo faber* ocorre quase automaticamente assim que ele se define, não como fabricante de objetos e construtor do artifício humano que também inventa instrumentos, mas se considera primordialmente como fazedor de instrumentos e ‘especialmente (um fazedor) de instrumentos para fazer instrumentos’, que só incidentalmente também produz coisas. Se é possível aplicar neste contexto o princípio da utilidade, deve referir-se basicamente não a objetos de uso, e não ao uso, mas ao processo de produção. Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a ‘felicidade’, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou consumo das coisas.”<sup>245</sup>

Com a Era Moderna, temos além das diversas formas de alienação, um outro traço que denota uma de suas principais características: compreender a vida como um bem supremo. Não que esta não tenha sido valorizada nos sistemas políticos ou religiosos precedentes, aliás, é justamente na idade média que vamos encontrar a vida pensada enquanto uma graça divina. Contudo, é na Era Moderna que o conceito de vida se redimensiona, e, conseqüentemente, as relações em torno da sua manutenção, qualificação e fruição. Como visto, a derrota do *homo faber* na Era Moderna, se deu, dentre outras coisas, por causa do resultado de seus processos, uma vez que já não estava sendo capaz de garantir aos homens o que eles mais almejavam, que era exatamente uma vida livre de privações e dores, ou em outros termos, preenchida de felicidade. A Era Moderna trouxe, a partir da re-conceituação do que seja o fenômeno da vida, uma redução das condições mais gerais do homem, ou das concepções mais primitivas do que seja o ser humano ou sua existência sobre a terra: um *animal laborans*, uma entidade que vive para manter o seu ciclo biológico, respondendo a estímulos primários e tratando as suas múltiplas relações como mera economia entre dor e prazer. Em síntese, a Era Moderna trouxe

---

<sup>245</sup> *Idem*, p. 322

a valorização da vida enquanto estrutura a ser preservada, a natureza enquanto espaço a ser consumido e a política enquanto mera atividade para garantir as condições acima.

Essa concepção de que a vida deva ser compreendida com um bem supremo, remonta à tradição judaico-cristã, para qual o estatuto da vida deveria ser preservado sacramente.<sup>246</sup> Nesta perspectiva a vida passa a ser um bem inalienável de Deus, competindo somente ao mesmo, dispor ao seu bel prazer. Cabe ao homem, preservá-la a todo custo, mesmo entendendo que o que se está *preservando* nada mais é do que um mero invólucro para o espírito, esse sim, eterno e verdadeiro.<sup>247</sup> Não compete ao homem dispor de sua vida nem a do próximo, pois isso é somente uma prerrogativa da Divindade. A célebre expressão “*não matarás*”, remete a uma determinada proibição teológica aos humanos, sendo que os mesmos estariam impedidos de dispor da vida de seu semelhante, alienando, por assim dizer, o seu “direito de matar” à Divindade.<sup>248</sup>

Com o surgimento da era moderna, essa noção de vida (estampada pela cultura judaico-cristã) se imiscui com as concepções padrões de política. Como atesta Agamben, a vida biológica passa a ocupar “progressivamente o centro da cena política da modernidade”, sendo que a “introdução da *zōē* na esfera da *polis* constituiu o acontecimento decisivo da modernidade, que marcou uma transformação radical das categorias políticas e filosóficas do pensamento clássico.”<sup>249</sup> A partir da modernidade, a política passa, decisivamente, a tornar-se um mero instrumento de manutenção da vida. Garantir a vida, e especialmente, uma vida livre de necessidades imperiosas, passa a ser a *raison d'être* das organizações políticas. Como afirma Foucault, “nas lutas políticas modernas, o objeto de litígio é a “vida”, não os direitos; desde esta perspectiva, ante um poder que a persegue só cabe afirmá-la em toda a sua plenitude.”<sup>250</sup>

Como afirmado anteriormente, a classe que mais se presta a uma qualificação do que seja o *animal laborans* é a classe operária. Isto posto, pois a própria situação social fomentada pelos impactos das revoluções industriais, levaram os homens a uma condição de alienação que não significava tão somente a expropriação da terra ou dos meios de produção, mas

---

<sup>246</sup> Ver, Encíclica *Centesimus annus* (1991).

<sup>247</sup> Um dos clássicos paradoxos da cultura judaico-cristã se refere exatamente à forma como os mesmos lidam com a questão corpo/alma. Embora a “verdadeira vida” se encontre na plenitude do espírito no paraíso, o corpo, mesmo sendo algo meramente inferior, deve ser visto como algo a ser preservado, ainda que seja fonte e repositório de todo o pecado original.

<sup>248</sup> Em passagens Bíblicas clássicas, como na narrativa dos “dez mandamentos”, ou no episódio de “Sodoma e Gomorra”, encontramos a figura de Deus, que na mesma medida em que proíbe os homens de se aniquilarem, mata-os deliberadamente a seguir.

<sup>249</sup> AGAMBEN, 2004 p.22

<sup>250</sup> FOUCAULT, p.190-1.

também representava a sua distorcida condição frente à própria política, além da centralização de sua existência na condição de gerarem continuamente a manutenção dos seus processos vitais. De acordo com André Duarte:

“Em *A Condição Humana*, Arendt argumenta que a revolução industrial, ao trazer a ampliação sem precedentes do âmbito das necessidades naturais e do trabalho e do consumo, trouxe consigo a transformação do *homo faber*, o protótipo do homem moderno concebido como fabricante artesanal de obras duráveis, no *animal laborans*, o homem contemporâneo concebido como um trabalhador constantemente empenhado na manutenção do processo vital e o da própria sociedade em que vive. Nas modernas sociedades industriais de massa, é o trabalho contínuo que garante a sobrevivência do trabalhador e da espécie, através da produção industrial de bens destinados ao consumo imediato, os quais, por sua vez, exigem ser continuamente repostos no mercado por mais trabalho, num ciclo interminável em que o espaço público é convertido em espaço privado de trocas econômicas.”<sup>251</sup>

Nesta mesma linha interpretativa, Agamben já alertava para o fato de que uma “humanidade que se tornou novamente animal, não resta coisa alguma senão a despolitização das sociedades humanas através do desvelamento incondicionado da *oikonomia*, ou a tomada da própria vida biológica como a suprema tarefa política (ou quiçá impolítica)”<sup>252</sup>

O imiscuir da vida biológica nos assuntos públicos, traduzido por Arendt como sendo uma das facetas da “vitória do animal laborans”, representa bem o ocaso político da era moderna aos nossos dias, onde o espaço da liberdade cede espaço para a necessidade, onde a felicidade se traduz pela economia entre dor e prazer, pelo acúmulo, consumo e saciedade, das quais o espaço político deve dar conta de afirmar e garantir tais impulsos. De acordo com Arendt, uma comunidade que se funda sobre estes interesses tende a ser consumida por si mesmo, tornando-se em pouco tempo insustentável.

“Quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço – manifestações externas da necessidade – são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seja capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que ‘não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o trabalho’”<sup>253</sup>

<sup>251</sup> DUARTE, André. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como *animal laborans* e o problema da violência. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

<sup>252</sup> AGAMBEN, 2004b, p.76

<sup>253</sup> CH, p.147-8

Arendt pinta um quadro sombrio da modernidade, que se expressa enquanto um período de extremo ocaso político. Das formas de alienação que surgem, inspiradas pela hegemonia cristã desde a Idade média, convertendo o ideal antigo de política em mera condição para garantir a vida contemplativa, passando pelas então recentes descobertas científicas que permitiram aos homens lançarem-se para fora de seus espaços delimitados, bem como nas formas de secularização ocorridas pelas reformas protestantes até culminar na introspecção de ordem cartesiana, o que mais caracterizou este quadro arendtiano foi a forma como o espaço público se converteu em palco para a resolução das necessidades e garantias de novas fruições. Em suma, a maneira como a Era moderna não foi capaz de operar a distinção gregária entre vida biológica e vida política, da mesma forma como não foi capaz de separar a fruição e a saciedade própria do consumo e das necessidades daquilo que seria uma fruição da liberdade política. A assinatura deste quadro da modernidade se no traço do ocaso da política, em sua forma mais tosca de alienação.

### CAPÍTULO III

#### AÇÃO *PRATTEIN*: A (RE)FUNDAÇÃO DO MUNDO POLÍTICO

“E se tomássemos a distinção arendtiana, tão firmemente encastelada, como se ela fosse uma linha traçada na areia, (...) como um texto clamando para ser contestado, aumentado, emendado? Por que não começamos por dispensar as metáforas geográficas e de propriedade em se tratando do público e do privado? E se tratássemos a noção arendtiana do espaço público não como um lugar específico, como a *ágora*, mas como uma metáfora para uma variedade de espaços, tanto topográficos quanto conceituais, os quais pudessem ocasionar a ação?”

HONIG *apud* DUARTE, 2000, p. 284

#### **3.1 Natureza e poder em Hobbes e a recusa arendtiana à modernidade política**

“La Nature est un temple ou de vivants piliers Laissent parfois sortir de confuses paroles”

Baudelaire

#### **I**

Seguramente, Thomas Hobbes é, junto à Agostinho, o filósofo mais citado por Hannah Arendt ao longo de toda a sua obra, especialmente em *A condição Humana* e *Origens do Totalitarismo*. Para Hannah Arendt, o filósofo inglês é reconhecido como aquele que instituiu

um novo modelo de pensar o político, inspirado nas mais recentes descobertas da época, no que diz respeito às ciências naturais. Esta forma de conceber o político é que fez de Hobbes, na concepção de Arendt, um dos maiores, senão o maior, representante da filosofia política na era moderna. Não é gratuitamente que Arendt examinará o pensamento hobbesiano, especialmente nos capítulos que trata da Era Moderna em “*A Condição Humana*”, bem como do que trata do conceito de poder e da burguesia, no limiar desta mesma era moderna, em “*Origens do Totalitarismo*”. Perscrutar o pensamento hobbesiano significa compreender a constituição dos padrões e valores burgueses que fincaram suas bases no mundo após o declínio do modo de produção feudal. Por essa mesma razão, compreender Hobbes como uma etapa após o apolitismo da era medieval, emparelhado às diversas formas de alienação promovidas na Era Moderna, representa, dentro do pensamento arendtiano, examinar os rumos que a ação (ou a ausência dela) tomou ao se diluir a esfera pública, relegando a política à uma mera relação de mando-obediência ou tratando de conceber a condição humana como sendo meramente um processo de manutenção dos ciclos vitais.

Para entender o pensamento de Hobbes é necessário inseri-lo dentro do contexto do contratualismo e do jusnaturalismo de seu tempo, bem como das então recém descobertas das ciências naturais, e, principalmente, dentro do contexto da sociedade burguesa que se instaurava naquele tempo. A este respeito, Arendt dirá que:

“É difícil encontrar um único padrão moral burguês que não tenha sido previsto pela inigualável magnificência da lógica de Hobbes. Ele pinta um quadro quase completo não do Homem, mas do homem burguês. Uma análise que em trezentos anos não se tornou antiquada nem foi suplantada.”<sup>254</sup>

A concepção jusnaturalista, da qual Hobbes se enquadra, foi o resultado de transformações econômicas e sociais que impuseram mudanças na concepção de poder do Estado, que passou a ser compreendido como uma instituição criada através do consentimento dos indivíduos pelo chamado *contrato social*. O declínio das relações feudais de produção, do desenvolvimento econômico da burguesia, a Reforma Protestante, as revoltas camponesas e as guerras ocorridas durante o processo de formação do capitalismo propiciaram uma nova situação social. Em oposição aos privilégios da nobreza, a burguesia não podia invocar o sangue e a família para justificar sua ascensão econômica. A partir da secularização do pensamento político, já iniciada a partir da Reforma protestante, os intelectuais do século XVII passaram a se preocupar em buscar respostas no âmbito da razão como justificativa do

---

<sup>254</sup> OT, p.169

poder do Estado, haja visto não poderem mais justificar a razão de ser de qualquer governo, tendo como base uma autoridade ou fundamento religioso. Daí a preocupação intelectual com a origem e os fundamentos do Estado. Não se tratava, porém, de uma busca histórica, mas sim de uma explicação lógica que justificasse a ordem social representada pelos interesses da burguesia em ascensão.

Nesse contexto, surgem diversas tentativas de se fundamentar a existência lógica de um Estado. Neste sentido, seria necessária uma hipótese que servisse de eixo para todas as formulações teóricas. A hipótese mais válida apontava para a existência de uma natureza que pudesse regular as disposições humanas. Nesse caso, pensar a própria noção de uma natureza humana poderia justificar toda e qualquer disposição jurídica e social.

O próprio conceito de natureza humana sempre fora objeto de inúmeras especulações filosóficas. Afirmar a existência de uma natureza humana possui implicações muito mais fortes do que, simplesmente, admitir esta categoria como modelo explicativo, ou diferenciador entre diversas espécies vivas. Supor a existência de uma natureza inerente a um ser, implica em afirmar que este ser está sujeito a certos condicionamentos, ou ações previstas. Destarte, muitas realizações humanas, sejam elas nobres ou não, poderiam ser justificadas e legitimadas por se admitir uma natureza que delibera inexoravelmente, por ser ela mesma, constitutiva daquele ser que age. Isto é, qualquer ação pode ser justificada tendo em vista que o agente agiu motivado por sua própria natureza.

Na esfera política, social, sobretudo, admitir a existência de uma natureza humana traz implicações de ordem éticas e jurídicas. Pois ao se relacionarem (os homens) certos limites podem ser feridos, e até mesmo a noção de limite humano pode ser determinada, tendo em vista uma suposta natureza comum aos homens. Como exemplo, se afirmamos que o homem possui uma certa natureza determinada e inexorável, impelida a sempre se defender atacando a quem quer que seja, simplesmente por supor estar ameaçado, então não poderemos imputar a este uma pena por agressão ou homicídio, caso este ocorra (e se é natural essa reação, ele ocorrerá) visto que ele agiu meramente por instinto ou defesa, isto é, seguindo a sua própria natureza.

De modo objetivo, o problema em torno do conceito de natureza, se pauta, inicialmente, por saber se há, de fato, uma natureza em geral, quer no sentido de uma 'ordem do mundo', quer no sentido de uma 'natureza das coisas', quer noutras acepções ainda. Neste intercurso, cabe questionar se há, também, uma natureza própria dos animais, das plantas, ou de uma outra espécie de natureza biológica, e nesse caso, que relações essas naturezas estabelecem com a humana. Por fim, e mais importante em nossa reflexão, questionar se há,



de fato, uma natureza humana que serve de normatizadora/legitimadora das relações intersubjetivas, ou mesmo políticas, e se assim for, cabe questionar se a razão de ser de um Estado, ou mesmo da política, deve ter como ponto axial a crença em uma natureza humana.

Desde o início da história da filosofia, muitos foram os pensadores que se debruçaram sobre a questão. Em Aristóteles (384 – 322 a.c) temos uma das primeira formulações: o *zoon politikon*. Para este filósofo ‘o homem é por natureza um animal político’, isto é, um ser vivo (*zoon*) que, por sua natureza (*physei*), é feito para a vida da cidade (*bios politikós*, derivado de *pólis*, a comunidade política). No contexto da filosofia de Aristóteles, essa definição revela a intenção teleológica do filósofo na caracterização do sentido último da vida do homem, e porque não dizer, sua essência: o viver na *pólis*, onde o homem se realiza como cidadão (*politai*) manifestando, no termo de um processo de constituição de sua essência, a sua natureza.

Um pouco mais a frente na história, temos no início da Renascença o pensamento filosófico de Nicolau Maquiavel (1469 – 1527d.c) tecendo considerações incisivas sobre a natureza humana. Maquiavel não constrói, necessariamente, uma teoria antropológica, nem mesmo busca oferecer uma explicação qualquer para o que considera ser a natureza do homem.

Até o advento do humanismo prevaleceu na Idade Média a antropologia agostiniana, segundo o qual “o homem é um ser em ‘queda’ e o ato bom ou o ato verdadeiro só poderia ocorrer por inspiração divina.”<sup>255</sup> O humanismo rompeu com a tradição medieval e sua concepção de natureza humana. O homem não é, para o humanismo, um ser absolutamente condicionado pela vontade divina, incapaz de realizar, por sua vontade própria, atos virtuosos; o cidadão é o responsável pela construção do mundo em que vive. Mas a ruptura com a visão medieval acerca da natureza humana não implicou a crítica ou o rompimento com os valores e a moralidade cristã. Houve apenas uma adaptação dessa moralidade ao novo papel reservado ao homem pelo humanismo, o papel do cidadão, de agente na construção da *pólis*. O homem passou a ser considerado o senhor de seus atos, capaz de agir de acordo com o bem, desde que possuía *virtù*.

Maquiavel singulariza sua teoria em relação ao humanismo ao dissociar os conceitos de *virtù* e virtudes cristãs, pois o homem de *virtù*, para ele, não é necessariamente um homem que pratica o bem no sentido cristão, e a edificação de uma cidade destinada à grandeza e à glória não passa necessariamente pela afirmação dos valores cristãos. A propósito, em relação

---

<sup>255</sup> BIGNOTTO, 1991, p. 52

aos homens, Maquiavel postula um conjunto de características que os define como seres ingratos, volúveis e interesseiros:

“(…) que são ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhe fizerem bem, pertencem inteiramente a ti, te oferecem sangue, o patrimônio, a vida e os filhos, como disse acima, desde que o perigo esteja distante; mas quando precisam deles, revoltam-se.”<sup>256</sup>

Por considerar a natureza humana como sendo ambiciosa e desejosa, Maquiavel não julga ser possível evitar o conflito entre os indivíduos ou grupos. A sociedade, para ele, é um campo de batalhas, e ao Estado compete estabelecer uma ordem que torne esse impulso humano uma força vital na edificação do bem comum. O conflito inerente à convivência entre os indivíduos é também inerente a todo convívio social. Não é possível evitá-lo, mas é possível torná-lo uma força motora do progresso e da liberdade. O conflito, portanto, é uma espécie de motor da ação humana. Os homens combatem por necessidade ou ambição, pois de acordo com Maquiavel, a natureza havia criado os homens de tal maneira que podem tudo desejar, mas não podem tudo conseguir. A este respeito, Maquiavel afirma:

“De fato, a natureza criou os homens com a sede de tudo abraçar e a impotência de atingir todas as coisas. Como o desejo de possuir é mais forte do que a faculdade de adquirir, disto resulta em secreto desgosto pelo que possuem, ao qual se junta o descontentamento por si próprios. Esta é a origem dos seus variados destinos. Uns querem possuir mais, outros temem perder o que já ganharam; daí o atrito e a guerra, que por sua vez provocam a destruição de um império para servir à elevação de outro.”<sup>257</sup>

Como se vê, Maquiavel, não lamenta que seja assim, que o ser humano faça guerras para satisfazer seu íntimo desejo de possuir, pois é essa natureza que também o levará a construir os grandes impérios que farão sua glória pela conquista de outros Estados, como foi o caso de Roma. O desafio do governante é estabelecer a ordem necessária para que essa força criadora, que advém da natureza apetitosa do homem, sirva à edificação de um Estado glorioso.

Os homens são naturalmente perversos, e o tempo não lhes muda a natureza. Não fosse a natureza humana o que é, certamente não haveria, na visão de Maquiavel, os conflitos e a disputa necessária para que surgissem boas leis e Estados prodigiosos. Daí a razão de ser do Estado: uma tentativa de dar cabo às ingerências da natureza humana.

---

<sup>256</sup> MAQUIAVEL, 1996, p.80

<sup>257</sup> *Idem*, 2000, p.122

Após essa breve digressão sobre o conceito de natureza humana chegamos ao pensamento do teórico político inglês Thomas Hobbes (1588 – 1679 dc). Na contramão das implicações que o conceito de natureza humana acarreta para a filosofia política, temos na figura de Hobbes um arauto em defesa não somente de uma natureza humana, como também, da defesa de que a existência de qualquer corpo político se sedimenta para dar conta das ingerências desta natureza. Thomas Hobbes tem importância seminal para a teoria política. A importância de suas teorizações é expressa, sobretudo, em seu livro “*Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*”. O *Leviatã* é considerado uma das obras primas do pensamento político inglês e define o pensamento político moderno, desde o século XVII até os princípios do século XX. A relevância desta obra é incontestável, tanto que, desde o ano 1651, época em que foi composto, todo aquele que se ocupe de estudar a teoria política lhe devem um longo tributo de reflexão.

De acordo com o que foi expresso por Hobbes em “*O Leviatã*”, a natureza fez os homens todos iguais, e tentar compreender o seu pensamento, perpassa por aceitar as premissas que afirmam que a natureza determina os comportamentos humanos, uma vez que estes são ‘produtos’ sujeitos às suas regulações naturais:

“A Natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdade do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte do que o corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.”<sup>258</sup>

Entender o pensamento de Thomas Hobbes, filósofo metódico, impõe dificuldades diante da complexidade de suas propostas. Uma maneira tida como segura para começar a compreender suas concepções está numa análise do que ele diz do *Estado de natureza*. Este *Estado de natureza* seria a condição em que se encontram os homens fora de uma comunidade política (ou sociedade), disputando todas as coisas por direito natural e absoluto. Para Hobbes, os homens são iguais e o que os torna iguais é o esforço que todos têm em satisfazer seus desejos e a condição de inimigos entre si, uma vez que para satisfazer seus próprios desejos, o homem não hesita diante do aniquilamento do outro, criando uma situação violenta. Para Hobbes, da igualdade quanto à condição dos homens de se equipararem, por conta, seja da força ou da astúcia, outra igualdade é gerada: “a igualdade quanto à esperança de

---

<sup>258</sup> HOBBS, 1974, p. 79

atingirmos nossos fins (...). Se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo em que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos.”<sup>259</sup>

Desta condição de paridade e de desejos em comum, os homens vivem constantemente sob a ameaça de serem desapropriados, ou subjugados. Desta constante ameaça emerge a necessidade de se preservarem contra qualquer ataque externo. Hobbes aponta que para coibir esta constante ameaça e para prevenir de eventuais efetivações violentas, devem os homens se proteger a fim de garantirem a sua própria preservação.

Hobbes argumenta que a natureza leva os homens à discórdia (competição, desconfiança e desejo de glória). De acordo com Hobbes, a primeira (competição) leva os homens, em geral, a:

“(...) a atacar os outros tendo em vista o lucro; a segunda, a segurança; e a terceira, a reputação. Os primeiros usam a violência para se tornarem senhores das pessoas, mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens; os segundos, para defendê-los; e os terceiros por ninharias, como uma palavra, um sorriso, uma diferença de opinião, e qualquer outro sinal de desprezo, quer seja diretamente dirigido a suas pessoas, quer indiretamente a seus parentes, seus amigos, sua nação, sua profissão ou seu nome.”<sup>260</sup>

Destituído deste poder comum, os homens estarão sempre num estado de natureza, ou seja, em constante estado de guerra uns contra os outros, havendo, assim, a necessidade de um poder comum que os ordene, pois não existe um equilíbrio entre atritos e a estabilidade: sempre que não houver a paz, necessariamente se travará uma guerra. Nessa guerra de todos contra todos, nada pode ser injusto: não existe, portanto, distinção entre bem e mal, justiça e injustiça; onde não há bem comum, não há lei, e onde esta não existe, certamente não haverá justiça. No estado de guerra, força e fraude podem ser consideradas virtudes, desde que utilizadas para preservar a sua vida contra os inimigos.

É de fundamental importância, também, destacar-se que nesse estado não há definição de propriedade. Conseqüentemente, será de cada um o que seus próprios esforços concederem adquirir e só clamará direitos sobre isso enquanto puder mantê-lo. Neste estado, “todo o homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos as outras pessoas.”<sup>261</sup>

Nesse estado em que os homens se encontram, temos os chamados “direitos de natureza”, o qual consiste na liberdade dos homens de unirem-se a fim de preservar suas vidas e, conseqüentemente, fazer tudo a quilo que seu julgamento e razão mostram adequar-se a isso. Em outras palavras, é o direito à sobrevivência. De acordo com Hobbes:

---

<sup>259</sup> *Idem*, p.75).

<sup>260</sup> *Ibidem*, p.46

<sup>261</sup> *Ibidem*, p.47

“O *direito de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.”<sup>262</sup>

É preciso entender que esta liberdade não se trata da mesma compreendida pelos gregos, onde ser livre é poder, num espaço público constituído para este fim, exercerem a ação política, revelando-se enquanto individualidades autônomas através de seus feitos e palavras engendrados na *pólis*. Não é a liberdade de designação negativa; antes, trata-se de uma espécie de liberdade com ausência de coerção; ausência de barreiras que impeçam alguém de realizar algo. Neste conceito cabem todas aquelas liberdades que existem por si mesmas – e que continuarão a existir desde que ninguém as tome de você. Por liberdade deve-se entender, de acordo com “a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos.”<sup>263</sup>

Desta liberdade de poder fazer os homens são impelidos, por uma força da natureza - ou na terminologia hobbesiana, por uma lei da natureza –, a se preservarem até de si mesmo. Isto porque, os homens podendo tudo fazer se encontram vulneráveis até a si mesmo. O preceito básico, portanto, desta lei é a auto-preservação. Desta, deriva outra regra fundamental: procurar a paz e caso não a consiga, lançar mão dos artificios da guerra, pois esta paz significa a própria defesa de si mesmo.

“Nesse estado, reina o medo e, principalmente, o grande medo: o da morte violenta. Para se protegerem uns dos outros, os humanos inventaram as armas e cercaram as terras que ocupavam. Essas duas atitudes são inúteis, pois sempre haverá alguém mais forte que vencerá o mais fraco e ocupará as terras cercadas. A vida não tem garantias; a posse não tem reconhecimento e, portanto, não existe; a única lei é a força do mais forte, que pode tudo quanto tenha força para conquistar e conservar.”<sup>264</sup>

Da violação dessa primeira lei, faz com que passe a vigorar apenas o *direito de natureza*: todos recorrem ao livre uso da força para aumentar seu poder ou para impedir que o seu poder seja controlado por terceiros. Este temor constante leva, portanto, os homens a entrarem em guerra. Por isso, é também em virtude do desejo de confronto e esperança de uma boa vida através do trabalho, que os homens tendem à paz. Assim, surgiram as leis, as normas estabelecidas para chegar-se a esse fim. Os homens renunciam aos seus direitos em troca de estabilidade e boas condições de vida e, uma vez feita essa troca, em forma de pacto,

---

<sup>262</sup> *Ibidem, idem*

<sup>263</sup> *Ibidem, idem*

<sup>264</sup> CHAUI, 2000, p.220

encontram-se diante da impossibilidade e voltar ao estado em que primeiramente se encontravam. Estando os homens, portanto, em uma sociedade, não se disporiam a renunciar todas as suas regalias e voltar a um estado primitivo de vida repleto de inseguranças.

A natureza humana é o elemento determinante na construção teórica de Hobbes; a natureza do homem seria apetitiva e deliberativa, conduzindo-o à competição permanente para com seus semelhantes. Hobbes concebe o homem com um ser que deseja, incompleto, todavia, e que busca, continuamente e competitivamente, através dos deslocamentos dos seus objetos de desejos a sua inalcançável completude. Esta concepção de homem como ser *desejante*, se desdobra na conceituação própria de Hobbes acerca da natureza humana: o homem enquanto *desejante* de poder.

“As paixões que provocam de maneira mais decisiva as diferenças de talento são, principalmente, o maior ou menor desejo de poder, de riqueza, de saber e de honra. Todas as quais podem ser reduzidas à primeira, que é o desejo de poder. Porque a riqueza, o saber e a honra não são mais do que diferentes formas de poder.”<sup>265</sup>

Tal condição, e conseqüente, competição (em busca sempre do poder) - sem o amparo das leis e dos contratos (conseqüentemente o seu cumprimento) levaria os homens à célebre sentença hobbesiana da “guerra de todos contra todos”. De acordo com Crawford B. Macpherson estado de natureza não se reporta, necessariamente, ao homem primitivo. Este estado de natureza retrataria “a maneira na quais os indivíduos, *sendo o que são*, se comportariam inevitavelmente se não houvesse nenhuma autoridade para obrigar ao cumprimento da lei ou do contrato.”<sup>266</sup>

A natureza humana é o elemento determinante na construção teórica de Hobbes; a natureza do homem seria deliberativa e apetitiva, conduzindo-o à competição permanente para com seus semelhantes. Tal competição, sem o amparo das leis e dos contratos (e conseqüentemente o seu cumprimento) levaria os homens à célebre sentença hobbesiana da “guerra de todos contra todos”.

Essa disputa, segundo Macpherson, se dá em torno do que Hobbes define como poder: a investida de cada um sobre os outro. Mas o estado de guerra permanente de todos contra todos é contrário à ‘lei natural’, já que impede que os homens possam usufruir qualquer bem da vida, pois a igualdade no estado e natureza acarreta que se viva permanentemente na

---

<sup>265</sup> HOBBS, 1974, p.30

<sup>266</sup> MACPHERSON, 1979, p.30

iminência da morte violenta e nenhum homem, por mais ‘forte’ que seja, pode colocar-se ao abrigo da violência contra si ou de se privar de seus bens.

O estado de Natureza não é uma hipótese meramente histórica e sim, segundo Macpherson, uma hipótese lógica, deduzida da natureza do homem, à qual são imanentes as *paixões e apetites*. A hipótese lógica do estado de natureza pretende deduzir, a partir de um dado que Hobbes pressupõe como real (a natureza apetitiva dos homens), e de como os homens se comportariam, necessariamente, caso fossem removidos as leis e os contratos, se tornando cada qual sujeito à seus desejos e apetites variados, impondo suas vontades uns sobre os outros.

Crawford B. Macpherson afirma que o objetivo de Hobbes não era provar a existência histórica do estado de natureza, mas *persuadir* os indivíduos que viviam então em estados imperfeitamente soberanos de que eles poderiam e deveriam aceitar a submissão completa de um soberano. Estado imperfeitamente soberano era aquele onde a autoridade do rei ou mandatário não era absoluta; sendo assim, o perfeitamente soberano seria o estado absolutista.

“O estado de natureza era para Hobbes uma condição logicamente anterior ao estabelecimento de uma sociedade civil perfeita e completamente soberana; o que ele deduziu do estado de natureza foi a necessidade de os homens reconhecerem o estado perfeitamente soberano, em vez dos estados imperfeitamente soberanos que tinham na época. Por conseguinte, ele pode usar o modo de entender a natureza historicamente adquirida do homem para obter suas deduções sobre o estado de natureza. Sua ‘dedução’ oriunda das ‘paixões’, podia ser oriunda das paixões e indivíduos existentes, paixões moldadas pelo viver civilizado. (...) Para conseguir o estado de natureza, Hobbes deixou de lado a lei, mas não o comportamento e os desejos humanos socialmente adquiridos.”<sup>267</sup>

Para Macpherson o modelo de sociedade proposto por Hobbes antes de introduzir o hipotético estado de natureza era tão fragmentado quanto o próprio estado de natureza. De fato, o estado de natureza hobbesiano é uma construção fragmentária, que não permite a visualização de um modelo fechado de sociedade, mas parece ser suficiente para permitir a construção de sua teoria política.

Ainda, segundo Macpherson, Hobbes adotou o método “galilaico redutivo-compositivo”, ou seja, tratou de “reduzir a sociedade existente a seus elementos mais simples e então recompor esses elementos num todo lógico.”<sup>268</sup> Assim, a redução foi da sociedade existente aos indivíduos existentes, e destes aos elementos primeiros de seu movimento. Em

---

<sup>267</sup> MACPHERSON, 1979, p.31

<sup>268</sup> *Idem*, p.41

Hobbes o indivíduo é tratado como um sistema mecânico de matéria em movimento, que avança por meio de mecanismos fisiológicos e psicológicos rumo ao social.<sup>269</sup>

Ao reduzir a sociedade a seus elementos mais simples e estes, por sua vez, à sua forma mais simples, Hobbes chegou ao homem desprovido de suas características civilizadas e mesmo do medo, para depois, por um processo lógico, recompor o todo. Segundo Macpherson, para Hobbes, o homem é concebido como uma máquina:

“O capítulo 6 do Leviatã apresenta a direção geral ou meta que está embutidas na máquina. Esta procura continuar seu movimento próprio. Faz isso aproximando-se das coisas que calcula serem condutoras a movimento contínuo e afastando-se das coisas não-condutoras. O movimento de aproximação é chamado apetite, ou desejo, o movimento de afastamento é chamado aversão.”<sup>270</sup>

Num movimento que nasce na sua fisiologia, o indivíduo tem seus atos determinados por seus apetites ou pela antecipação mental ou projeção mental (cálculo) quanto à relação do ato a ser praticado e sua satisfação alcançada; a esse processo mental na qual o indivíduo pondera as conseqüências de suas ações, Hobbes chama de deliberação.

As premissas sociais, segundo Macpherson, estão diretamente relacionadas por meio da definição de poder, aludida por Hobbes. A abordagem do indivíduo como unidade fisiológica, evidentemente, cede diante da constituição de um modelo e sociedade fundada tanto no imperativo da conservação da vida e a sobrevivência, como no “perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder”<sup>271</sup>, que somente pode se satisfazer no convívio social. A definição de Poder como natural ou original e instrumental, permite ao filósofo deduzir, permite à Hobbes deduzir que a natureza do poder é análoga à natureza do movimento dos corpos pesados (inércia), na qual “quanto mais avançam, mais velocidades fazem.”<sup>272</sup> Assim, quanto mais poder se obtém, mais poder se deseja e mais se pode obter. O poder não se trata, também, de uma grandeza absoluta, mas sim, relativa. Um poder só poderá ser aquilatado em face de outro; é uma grandeza comparativa, indicativa de superioridade. O poder, em Hobbes, trata-se, portanto, da afirmação da supremacia dos homens sobre outros homens. Nesse sentido, indica, sempre, força e domínio e contraposição a outros.

Segundo Macpherson, a oposição de poderes seria um postulado universal na teoria hobbesiana. Tudo o que amplia a força defensiva e ofensiva do homem contra os demais é

<sup>269</sup> Tudo ocorre a partir do movimento fisiológico do homem, que se move em razão de impulsos nascidos de sua fisiologia. Os processos não se originam das relações sociais, mas da interação de indivíduos considerados *per si*. Os axiomas mecanicistas de Hobbes não cobrem o universo social, pois estão limitados ao plano fisiológico.

<sup>270</sup> MACPHERSON, 1979, p.43

<sup>271</sup> *Idem*, p.46

<sup>272</sup> *Ibidem*, *Idem*



Poder. Sendo assim, o poder é algo, também, intrinsecamente teleológico, com uma finalidade específica, fundada na própria mecânica existencial.

De acordo com Marcpherson, é central a noção de transferência de poder. Assim, ao exercer domínio sobre outros homens ou sobre o poder em outros indivíduos, o dominante realiza uma transferência de poderes dos dominados para si. A possibilidade de transferência voluntária de poder faz surgir um “mercado de poder”. Nesse sentido, o Poder de um indivíduo seria tratado como uma espécie de mercadoria, para transações regulares nas quais seriam estabelecidos preços de mercado. E ainda, o “valor, ou valia de um homem, seria como de qualquer outra coisa, ou seja, o seu preço.”<sup>273</sup>

O valor ou preço atribuído aos poderes de um homem seria medido pelo grau de honra a ele concedido pelo mercado (outros homens). Não se tratava, portanto, de *honra subjetiva* estimada pelo próprio indivíduo, mas de honra ou valor objetivamente estimados pelo mercado.

Em Hannah Arendt, esse “mercado de poder” aparece na teoria hobbesiana como uma espécie de controle que permitiria estabelecer os preços e regular tanto a oferta quanto a procura, na medida em que isso pudesse se tornar vantajoso a quem detivesse este poderio. Segundo Arendt, se o homem não é realmente motivado por nada além de seus interesses individuais, o desejo de Poder torna-se uma paixão fundamental: “Seria esse desejo e Poder que regula as relações entre indivíduo e a sociedade e todas as outras ambições, porquanto a riqueza, o conhecimento e a fama são suas conseqüências.”<sup>274</sup>

Na leitura que Arendt faz de Hobbes, a luta pelo poder e a capacidade inata de desejá-lo, para este, residiria na condição de igualdade entre os homens, que por uma *propensão natural*, teriam potencialmente a condição de matar um ao outro. A igualdade, portanto, colocaria todos os homens na mesma insegurança; daí a razão de ser da existência de um Estado. Podemos depreender, então, que a política, o social, sempre estariam fundados não no interesse e consentimento coletivo visando o melhor e harmônico ao grupo social e sim, no temor inerente às fraquezas orgânicas, ou ao fato de que a igualdade natural propicia qualquer tipo de violência. Em linhas gerais, se há um Estado em Hobbes, este existe para garantir a vida e a segurança dos homens, que por uma propensão natural podem se aniquilar; em última instância é a natureza que determina as ordenações políticas.

Um dos problemas centrais que Arendt encontra na concepção de homem em Hobbes é a de que esse não seria capaz de fundar qualquer corpo político. Como visto, o homem, em

---

<sup>273</sup> *Ibidem*, p.48

<sup>274</sup> *OT*, p.169

Hobbes, é uma máquina natural submetida a estrito encadeamento de causas e efeitos, o qual envolve apetites e aversões. Não possui uma identidade singularizada na fala ou em seus atos, e nem possui um estatuto ético interno ou constituído coletivamente, que possa nortear suas condutas. Se há um estatuto este é apenas a formalização do Estado para garantir com que os homens não se digladiem completamente. Este homem, em Hobbes, trata-se não de um ser político visto que ele elimina os espaços de participação política alienando ao Estado soberano as condições de garantir os seus domínios e segurança. Este homem trata-se, antes, daquele que numa terminologia arendtiana é nomimado de *animal laborans*: uma estrutura vivente que se ocupa apenas de seus próprios interesses vitais, não se distinguindo de outros animais ou seres vivos.

Para este homem hobbesiano, os conceitos de bem e mal são subjetivados, na medida em que bem é tudo aquilo que satisfaz os apetites de glória, dinheiro e poder, e o mal, o que simplesmente conteria os apetites e geraria aversões. Faria parte desta suposta natureza humana hobbesiana, agir deliberadamente, visando sempre à satisfação de seus desejos e a ganância. Devido à possibilidade de variação na intensidade dos seus desejos, uns almejam porções maiores que os outros não interferindo no propósito comum a todos: a busca pelo poder.

Esta busca por poder não pode ser entendida como a constituição de um espaço público, de uma comunidade política. Hobbes não consegue e nem procura incorporar definitivamente esse ser numa comunidade política. Sendo assim, a participação em qualquer comunidade seria para Hobbes sempre temporária e limitada, e essencialmente não poderia mudar o caráter solitário e privado do indivíduo, nem criar laços permanentes entre ele e seus companheiros, gerando uma instabilidade permanente em sua comunidade.

Segundo Arendt, para fins de argumentação e convicção, Hobbes apresenta seu esboço político partindo do desejo de poder pelo homem e passando para o plano do corpo político adaptado a essa sede de poder.<sup>275</sup> Segundo Arendt, o *Commonwealth* estaria baseado na *força* e não no direito, e a segurança seria proporcionada pela lei emanada diretamente do monopólio de força do Estado; como essa lei flui diretamente do poder absoluto, esta passa a representar a necessidade, também, absoluta aos olhos do indivíduo que vive sobre ela:

“Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da

---

<sup>275</sup> Para Hannah Arendt, esse corpo político foi concebido para o uso da nova sociedade burguesa que emergia no séc. XVII, e esse quadro do homem em Hobbes é um esboço do novo tipo de homem que se adequava a ele.

participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com seus semelhantes. Agora só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. Numa sociedade de indivíduos, todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente protegidos uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce a necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá.”<sup>276</sup>

Como a força é essencialmente apenas um meio para um fim, qualquer comunidade baseada unicamente na força entra em decadência quando atinge a calma da ordem e da estabilidade. O poder, na concepção hobbesiana, só seria capaz de garantir sua manutenção adquirindo mais poder. Hobbes incorpora a necessidade de acumulação de poder à teoria do “Estado Natural”, à condição de guerra permanente de todos contra todos. Essa sempre possibilidade de guerra garante ao *Commonwealth* uma esperança de permanência, porque tornaria possível o Estado aumentar o seu poder à custa de outros Estados.

A insistência de Hobbes quanto ao poder como motor de todas as coisas humanas se devia à proposição, segundo Arendt, de que o infundável acúmulo de propriedade deve basear-se no infundável acúmulo de poder:

“O correlativo filosófico da instabilidade inerente de uma comunidade baseada na força é a imagem de um processo histórico infundável que, para ser consistente com o constante aumento de poder, envolve inexoravelmente os indivíduos, os povos, e finalmente toda a humanidade. O processo ilimitado de acúmulo de capital necessita de uma estrutura política de ‘poder tão ilimitado’ que possa proteger a propriedade crescente, tornando-a cada vez mais poderosas.”<sup>277</sup>

Hannah Arendt propôs uma superação dessas imagens de poder entendido como violência aquartelada no estado de direito, procurando evitar a domesticação do poder político pelo direito racional. Porque compreendeu o poder como a capacidade dos cidadãos de alcançar o entendimento, como aparece principalmente nos movimentos revolucionários (dos quais trataremos a seguir), e o distingue da violência na medida em que afirma que só existe poder quando a violência está ausente e essa só triunfa em face de um poder em crise, pois “a violência é sempre dado destruir o poder, pois de cano de uma arma desponta o domínio mais eficaz, mas o que jamais pode florescer da violência é o poder” (Arendt, 1969).

A essência de tal antagonismo radica na natureza mais profunda de cada um dos fenômenos: a violência como um caráter instrumental, regulada pela lógica meio-fins e

---

<sup>276</sup> OT, p.170-1

<sup>277</sup> OT, p.172

exigindo, por isso mesmo, permanentes justificativas: o poder, ao contrário, dispensando-as, já que depende apenas da legitimidade que lhe é conferida pela vontade coletiva. A legitimidade do poder reflete uma estreita relação do mesmo como espaço público, a esfera social de encontro onde os homens coletivamente definem, pela palavra e pela ação, a vontade que os une.

Dentro da recusa arendtiana aos modelos supostamente políticos fomentados na Era Moderna, e sobretudo, ao hobbesiano, não se pode furtar a sua interpretação do que seria o estado de natureza, ou de fato, em que se configura a natureza, seja ela humana ou simplesmente animal. Em Arendt, ao se negar uma espécie de natureza humana, ou ainda mais, ao se afirmar que tal natureza não é cognoscível ao homem, ou até mesmo de que, se existe, ela não é capaz de legislar nada, isto representa não somente uma ruptura com todo o jusnaturalismo, mas especialmente, uma ruptura radical com toda a teorização hobbesiana e com o que se concebe enquanto política, poder e Estado a partir dele.

Não é só conceitualmente que Arendt discorda de Hobbes ao tratar o tema do poder, seus fundamentos e legitimações. Arendt chega a afirmar, claramente que a natureza não funda o poder, antes, apenas condiciona os homens a certos comportamentos. Nesse sentido, a natureza jamais seria capaz de fundar um corpo político, uma vez que esta fundação só pode ocorrer na esfera pública, onde os homens através de seus atos e palavras partilham de um interesse comum e mundano em suas mais variadas instâncias, e não somente garantem a mera existência salva da violência de ordem inexoravelmente natural.

Hannah Arendt, enquanto pertencente a um ciclo de fenomenólogos e existencialistas de seu tempo, não poderia deixar de ter uma posição ‘cética’ em relação a existência de uma natureza humana reguladora. A célebre sentença de Sartre (1905 – 1980) de que “a existência precede a essência” (isto é, o indivíduo não tem uma natureza imposta, mas precisa determinar o seu caráter por si mesmo) encontra refúgio no pensamento Arendtiano. Se afirmarmos que existe uma natureza humana, seria muito difícil determinarmos como ela é e muito menos apostar que suas disposições são capazes de promover qualquer política, de construir quaisquer Estados. Muito menos, se afirmamos que esta natureza seja incognoscível aos homens, ou que ele mesma não exista, não podemos crer que simples disposições orgânicas, tais como o frio, a fome e etc., sejam capazes de se tornarem categorias primárias de constituição política, de condição estatal.

### **3.2 – Da defesa do republicanismo à era das revoluções: a esperança norte-americana**

“Embora não possamos voltar atrás e fazer um novo começo, podemos começar agora a fazer um novo fim.”

Francisco Cândido Xavier

#### **I**

Como afirmado anteriormente, se por um lado a era moderna significa o período das múltiplas manifestações da alienação, do ocaso político expresso na vitória do *animal laborans* e das diversas formas de se tentar fundamentar um corpo político tomando com base a premissa jusnaturalista, por outro lado é na modernidade tardia que Arendt vai encontrar as experiências para uma politização genuína. Isto é, uma forma de manifestação política que leva em consideração a pluralidade e as contingências humanas, mantendo através da participação pública isonômica, e das leis socialmente deliberadas, o espaço público da palavra e da ação, permitindo ao homem o desvelamento do seu eu, na mesma medida em que partilha um senso comum. É a partir das revoluções, sobretudo, a norte-americana, que Arendt vai procurar solucionar o problema da institucionalização da ação sem se apoiar nas formas de hierarquizações institucionais romanas, possibilitando a manutenção do espaço público, e a manifestação plena da ação.

Para Hannah Arendt, as revoluções figuraram momentos privilegiados de manifestação do “político”, nos quais o espaço de liberdade ganhou visibilidade. Contudo, o resultado positivo destas revoluções só foi alcançado por estarem ancorados em certos princípios que nortearam suas metas. Nesse sentido, Arendt identifica uma tradição republicana da modernidade que consiste na tentativa de universalizar a liberdade, com a fundação de um novo corpo político. Historicamente, antecedendo as revoluções, essa tradição começa a partir da formação e do desenvolvimento do movimento humanista,

sobretudo na Itália. A compreensão do caráter central que o essa tradição imprimiu ao conceito de liberdade exige um esforço de contextualização histórica das lutas políticas e dos movimentos intelectuais que estão na origem e na base do chamado “humanismo cívico”.

O norte da Itália, em meados do século XII, antecipou o fim do feudalismo com o surgimento de espécies de cidades-estados, organizadas na forma de repúblicas. Essas cidades se desenvolveram especialmente por meio do implementação de um forte comércio. As antigas cidades do Império Romano e as novas cidades surgidas dos burgos medievais assistiram a um grande desenvolvimento econômico e social. Era o início do modo econômico capitalista mercantil ou comercial. As cidades do norte da Itália eram, de direito, consideradas vassalãs do “Santo Império Romano” que, por meio dos imperadores germânicos, buscava submetê-las ao seu domínio. Resistindo às pretensões legais dos imperadores germânicos, essas cidades se organizavam como repúblicas independentes, onde a alternância no poder e o controle sobre os atos do governante eram princípios a serem perseguido com rigor. De acordo com Skinner:

“A primeira cidade italiana a adotar uma forma consular de governo foi, tanto quanto se sabe, Pisa, no ano de 1085. Dali esse sistema rapidamente se difundiu pela Lombardia assim como pela Toscana, aparecendo regimes análogos em Milão já em 1097, em Arezo no ano seguinte, e em Luca, na Bolonha e Siena por volta de 1125. Na segunda metade do século ocorreu uma importante modificação: o poder dos cônsules foi suplantado por uma forma mais estável de governo eletivo à volta de um funcionário conhecido *podestà*, assim chamado porque era investido com o poder supremo – ou *potestas* – sobre a cidade. Normalmente o *podestà* era cidadão de outra cidade, procedimento seguido a fim de garantir que nenhum vínculo ou lealdade local o perturbasse na administração, que deveria ser imparcial, da justiça. Era eleito pelo voto popular, e geralmente governava consultando dois conselhos principais, sendo que um deles poderia chegar a ter até seiscentos membros, enquanto o conselho menor ou secreto usualmente era limitado a uns quarenta cidadãos de maior destaque.”<sup>278</sup>

A luta das cidades do norte da Itália por sua independência e direito de se organizarem na forma de república, travada também em conflitos contras os exércitos imperiais, deu origem a uma ideologia própria que tinha como pontos centrais o direito à soberania das cidades, a ausência de controle externo e o direito decorrente do auto-governo. Desse modo, as cidades do norte da Itália surgiram e se desenvolveram sob o signo da luta pela liberdade – entendida, nesse caso, como direito à soberania (independência e auto-governo). Entretanto, tais cidades encontravam-se historicamente vinculadas ao Santo Império Romano e reconheciam a vigência do código civil romano, o *Código Justiniano*. A vinculação a este

---

<sup>278</sup> SKINNER, 1996, p. 25-6

código deve-se, sobretudo, aos juristas da época, chamado “glossadores”, que estudavam e *glossavam* os textos antigos. Para estes, o princípio hermenêutico fundamental a ser aplicado na interpretação dos textos legais era a irrestrita fidelidade à literalidade do *codex* Justiniano. Os textos antigos diziam que o *principis* – identificado por todos os juristas como o Santo Imperador Romano – deveria ser considerado o “*dominus mundi*”

Assim, as cidades haviam construído uma independência de fato, mas não possuíam ainda um ordenamento jurídico próprio e, paradoxalmente, reconheciam a vigência do *codex* Justiniano e o aplicavam literalmente. Havia, portanto, uma situação de tensão: as cidades eram de fato independentes, no entanto, eram juridicamente vassalas do Santo Império. Este, por sua vez, reclamava seus direitos sobre tais cidades e tentava subjuga-las por meios militares. Essa tensão se revolveu por meio da ruptura com os princípios hermenêuticos dos glossadores, segundo os quais, quando a lei mostra-se descompassada com os fatos legais, são estes que devem ser ajustados para acolher uma interpretação literal da lei. Quando os fatos, portanto, colidiam com a lei, é esta que deve, de acordo com estes hermeneutas, conformar aos fatos.

O impulso republicano começa a sofrer um forte revés no final do século XIII, quando as disputas e conflitos entre facções enfraquecem as cidades-estados. Inicia-se um movimento de abandono das constituições republicanas, que são substituídos por governos despóticos, o governo de um único *signore*. Essa ascensão de governos despóticos se dá sob o argumento de que a liberdade traz disputas e a violência política e um governo forte de um único *signore* traria a paz cívica.

A luta de facções refletia uma mudança na correlação de forças no seio dessas sociedades. No entanto em que as cidades surgiram como força política e econômica independente e pleitearam sua soberania diante do Santo Império, a velha aristocracia, ainda era a força política dominante, mas o desenvolvimento econômico das cidades, por meio das expansões comerciais, fez ascender a burguesia mercantil, que passou a disputar o poder político. Esses conflitos permitiram que florescesse a idéia falsa de que a liberdade gerava o conflito e o caos na vida civil e, ao contrário de um governo forte e despótico, único capaz de garantir a paz.

“Essa passagem do governo *in liberta* ao governo *a signoria* foi consumada suave, porém rapidamente na maioria das cidades que compunham o *Regnum Italicum* – sem dúvida por estarem exauridas pelas guerras que resultaram de um quadro marcado por incessantes rixas e brigas de facções. Mas houve várias exceções importantes a essa regra. Algumas até com êxito; nesse processo, desenvolveram uma aguda consciência do valor que

merecia ser dado à independência política e ao governo republicano.”<sup>279</sup>

O esforço de resistência e a defesa das liberdades republicanas contra o triunfo dos *signori*, no final do século XIII e no início do século XVI, resultou no desenvolvimento de uma ideologia política perfeitamente identificável com o que se pode chamar de pensamento pré-humanista. Esse processo de surgimento das cidades-repúblicas no norte da Itália, a luta por elas desenvolvidas na conquista da soberania em face do Santo Império e a crise política resultante de seu próprio desenvolvimento e do fortalecimento das classes sociais emergentes do capitalismo mercantil estão na base da construção dos elementos teóricos e políticos que deram origem ao “humanismo cívico”.

Segundo Skinner, tanto a filosofia escolástica, quanto o estudo da retórica construíram tradições que capacitaram os protagonistas da liberdade republicana a conceitualizar e a defender o valor distintivo de sua experiência política e, especialmente, a argumentar que a “moléstia facciosa” era passível de *cura* e, portanto, a conservação da liberdade podia ser compatível com a manutenção da paz. De acordo com Skinner:

“Esses pensadores não se contentam, porém, em meramente insistir no valor da liberdade republicana, uma vez confrontada com os despotismos que estavam em franca expansão naquele tempo. Também perguntam por que os *signori* estão conseguindo tão amplo sucesso, a tal ponto que por toda a parte as constituições tradicionais das cidades-repúblicas estão sendo ameaçadas e corre o risco de se perder. A resposta básica, nos todos concordam, é que a grande fraqueza das cidades livres deriva da existência de facções em seu interior.”<sup>280</sup>

A identificação das disputas facciosas como o grande mal das repúblicas incorporou-se solidamente ao arcabouço das idéias humanistas. As disputas facciosas centralizavam-se nos interesses individuais de pequenos grupos, completamente distante da defesa pela liberdade ou partilha de interesses que embora sejam comuns, devem ser amplos e partilhados por todos numa república. As facções, juntamente aos despotismos de várias ordens, representam o que há de mais prejudicial quando pensamos em política: a diluição do bem comum quando os interesses se tornam apenas privados ou sectarizados e/ou quando a política se transforma apenas em um palco de domínio soberano, anulando a participação e a liberdade.

---

<sup>279</sup> *Idem*, p. 48

<sup>280</sup> *Ibidem*, p.63



O humanismo renascentista italiano nasceu e se desenvolveu sob o signo da luta contra os déspotas e pelas liberdades republicanas, e o humanismo cívico representou a mudança qualitativa do movimento, em razão do engajamento político que o caracterizou. Florença tornou-se a referência na luta pelas liberdades republicanas e nela surgiam os principais expoentes do humanismo cívico. De acordo com Skinner:

“A postura solitária que Florença tomou contra os déspotas, e ao confronto florentino-milanês de 1402, em especial, atribui-lhe o papel de catalisador, precipitando essa consciência nova e mais intensa da coisa pública. E nos mesmos acontecimentos se costuma buscar a explicação para o rumo preciso que a especulação política tornou na Florença desse tempo, concentrando-se, em particular, nos ideais republicanos da liberdade e da participação cívica.”<sup>281</sup>

A defesa retórica da liberdade, no sentido de independência e auto-governo republicano, surge já no século XIII com os pensadores pré-humanistas e se incorpora ao pensamento humanista. Com os humanistas a liberdade ganha densidade teórica e ideológica, suplantando, no plano retórico, o discurso que opunha a liberdade à paz, como aludido. Outra tese, surgida nos primórdios do humanismo e importante para o nosso intercurso, diz respeito à afirmação de que o aumento da riqueza privada foi uma das causas para perda da liberdade pelas cidades-repúblicas. A questão riqueza pessoal dos cidadãos não encontrou o mesmo grau de adesão visto em relação à existência de facções, mas é essencial para compreendermos os postulados do humanismo como um todo. Nesse sentido, importa assinalar que para os humanistas, o indivíduo deve colocar os interesses da *pólis* a frente dos seus, e a busca do lucro e da riqueza pessoal afasta-o dessa conduta político-altruísta, ou seja, o cidadão deixa de se interessar pelos negócios da cidade e, portanto, não desenvolve o senso necessário à construção de uma república significativa. A riqueza individual dos cidadãos, mais preocupados com o acúmulo e a apropriação de terras e bens, era vista com uma das fontes de desigualdade, além do fato desta atitude representar um padrão de *apolitia*, dado o descaso com o mundo comum, em detrimento aos interesses privados.

A liberdade, no plano interno, dava-se pela participação ativa dos cidadãos nos negócios públicos que, em última análise, representavam o auto-governo, que se contrapunha à idéia de um governo despótico no qual todo o poder se concentrava na mão de um *signore*. Mas a condição elementar para a participação dos cidadãos nos negócios da *pólis* é a igualdade de direitos de todos participarem e de ascenderem aos cargos públicos. Essa

---

<sup>281</sup> *Ibidem*, p.98

igualdade e a competição que ela favorece permitem o florescimento a *virtú* nos cidadãos, que buscarão se destacar por suas qualidades cívicas. De acordo com Skinner, “assim se entende que o *ethos* de uma competição constante entre os cidadãos mantenha uma estreita conexão com a preservação da república forte e eficiente.” Esta competição, não se trata de conflito, antes de uma motivação que impulsiona os homens a viverem uma vida pública. Não se trata da disputa por bens transitórios e materiais, mas antes, utilizando-se de uma conceituação arendtiana, trata-se da possibilidade os homens novamente se individualizarem pelo discurso e pelos atos numa esfera pública, uma vez que as condições de igualdade em participação e valorização dos feitos políticos estão novamente dispostas teoricamente ao homem, a despeito de toda uma tradição *apolítica* que se seguiu após o declínio das civilizações greco-romanas.

Tomando com base os princípios que regem o humanismo, podemos, de acordo com Skinner, afirmar que houve duas grandes tradições que substanciaram as teorizações republicanas: a tradição “neo-ateniense” e a “neo-romana”. A primeira afirma a importância da participação popular no processo deliberativo e, de maneira mais específica, realça as virtudes cívicas dos cidadãos: expressas no interesse pelo bem comum. Na perspectiva neo-ateniense, ser livre é agir, mas agir em busca de um ideal comum: o auto-governo da *pólis*. A essência da liberdade reside, portanto, na participação política. A versão neo-ateniense do republicanismo está estruturada na concepção positiva de liberdade, pensada como sendo o puro exercício de participação dos assuntos nos negócios públicos. A este tipo de comportamento frente ao público, foi denominado sob o termo de “humanismo cívico”. Este tipo de humanismo trata-se de uma concepção segundo a qual a verdadeira *essência* do homem se realiza na atividade política. Ele tende a ver a vida moderna, sobretudo após os diversos tipos de alienações promovidas na neste período, como sendo uma degeneração das capacidades humanas, uma vez que a vida do homem sobre a Terra passou a se concentrar nos ideais de interesses particulares, consumo e de felicidade individual. Para o partidário deste tipo de humanismo, a verdadeira república de ser experimentada na medida em que os homens se entendam enquanto cidadãos, antes que como indivíduos, onde se consideram livres quando participam da tomada de decisões, e não quando são meramente coagidos por elas. Já para o republicanismo neo-romano, suas teses baseiam-se na premissa de que o governo de leis torna os indivíduos livres, isso se traduz em realidade política se as leis forem a expressão de suas próprias vontades politicamente boas e corretas, repondo, por assim dizer, novamente, a questão da participação no auto-governo na versão do republicanismo cívico ou neo-ateniense.

A liberdade, seja ela de forma negativa ou positiva, neo-ateniense ou neo-romana, é,

sem dúvida, um conceito-chave sobre o qual foi construída a ideologia que serviu de base para a luta pela independência e soberania das cidades-repúblicas no norte da Itália, cuja tradição e experiência forneceu o substrato material decisivo para a articulação do movimento intelectual e político pré-humanista e humanista.

Como não poderia deixar de ser, Arendt, enquanto arauto da liberdade, não podia se furtar das contribuições republicanas e das interpretações humanistas, enquanto redimensionamento da política e, propriamente, da ação humana. Se com a Era Moderna se instaura as condições históricas e filosóficas que redundaram no ocaso da política, é na mesma Era Moderna que Arendt encontrará os elementos que permitem, se possível, um repensar da política e, por que não dizer, um resgatar de certos princípios que fundamentem uma concepção de política coerente com o nosso mundo contemporâneo. Nesse sentido, o pensamento arendtiano permeia-se de um ideal estritamente republicano, exatamente por este conferir as condições essenciais para se conceber a política, conseqüentemente, a liberdade.

“a República parece oferecer a combinação ideal de estabilidade institucional e abertura para a participação e para a inovação. Ela é a forma moderna de geração do poder e de manutenção do espaço público através das promessas recíprocas, e desse modo talvez devêssemos definir o pensamento arendtiano como uma espécie de republicanismo.”<sup>282</sup>

Deste modo, o início de ‘repensar’ das condições de efetivação de uma genuína política, isto é, de uma reestruturação dos espaços públicos que garantem o exercício da liberdade e a manifestação da ação, encontra suas colunas modernas no limiar do humanismo e na própria re-configuração das repúblicas. Desde os seus primórdios, ou seja, desde a antiguidade romana, o humanismo cívico esteve articulado com o republicanismo. O próprio termo *res publica* traduz a compreensão romana para designar uma forma de governo que tem como característica central o cuidado com a coisa (*res*) pública, com o mundo comum. Este conceito de república, aliado à uma postura ‘humanista’ de se compreender a política será muito cara a Arendt, exatamente pelo fato mesmo destas estruturas representarem rupturas com tradições e eras turvas para o exercício da política

O humanismo, de sua parte, representou, portanto, uma ruptura radical com as concepções tradicionais, sobretudo, com as concepções medievais de política. Como visto, a Idade Média instaurou uma visão de mundo completamente destituída de qualquer

---

<sup>282</sup> DRUCKER, 2009, p. 8

preocupação temporal, mundana e política. Enquanto consequência de um movimento já iniciado na Grécia Antiga, após a morte de Sócrates e o afastamento de seus discípulos da esfera mundana, o *apolitismo*, encontra a sua máxima fundamentação na cultura cristã que emerge com o declínio do Império Romano. A desconfiança herdada dos helênicos enquanto condições de inteligibilidade da realidade tendo como base as referências terrenas, aliada à expressão de um ideal de vida contemplativo, fizeram com que os cristãos e filósofos desse período buscassem chafurdar a livre-vontade e a propensão à individualização na esfera pública num pântano de despreocupação com as coisas mundanas, elevando a interioridade e a busca pela salvação como metas incontornáveis para a felicidade eterna no seio de Deus. Como afirma Agostinho em “*A Cidade de Deus*”, a vida na terra não passava de um planejamento espiritual e que as instituições políticas, por sua vez, não passavam de mandatárias da divindade, e esta, por sua compaixão e amor incondicional aos homens pecadores, estabelecia as relações de mando e obediência, assim como a divisão entre governantes e governados. Somente a partir destas formas de hierarquização das relações sociais é que os homens alcançariam a paz e a concórdia necessárias à salvação eterna.

Para os humanistas cívicos toda e qualquer organização social deve ser fruto da vontade humana: não é, portanto, *natural* como pensavam antigos e mesmo certos contratualistas, muito menos produto da mera vontade divina, como afirmavam os medievos. Os humanistas cívicos romperam com toda essa concepção de mundo e política, ao valorizarem, numa terminologia arendtiana, a *vita activa* em detrimento da mera *vita contemplativa*, ao conceberem a ação e a *práxis* humana como organizadoras da vida coletiva. Nessa perspectiva, temos a atividade pública vista como a mais nobre das atividades humanas, por representarem a própria ação em curso, em sua capacidade ilimitada de desencadear novos rumos à conduta humana, na mesma medida que permite os homens, aos se expressarem, consentirem-se a respeito daquilo que é melhor para todos. Em Arendt, encontramos a política elevada à esfera essencial da condição humana. Como visto, para Arendt, o sentido último da política é própria liberdade: sentido este que permite aos homens construir e deliberarem sobre as suas próprias vidas e destinos; o seu “domínio de experiência é a ação”, efetivada na esfera pública. Destarte, se o sentido último da política, ou o seu correlato necessário é a liberdade, efetivada num espaço constituído para esse fim através da ação, como nos afirma Arendt, “então, isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito a ter a expectativa de milagres”, não no sentido transcendente, ou religioso de uma ordem supra-mundana a reger nossas vidas, e sim, “porque enquanto [os homens] puderem agir são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e

realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não.” Com o humanismo cívico, enquanto expressão do republicanismo, temos a primeira forma moderna a se constituir enquanto um modelo para se repensar o papel da política e da participação (ou retorno) dos homens na esfera pública - obnublada pelo distanciamento já operado desde a antiguidade clássica até o cume da Era Moderna e suas formas de alienação.

## II

A liberdade, no sentido arendtiano, se assenta em dois pressupostos: “negativamente como o não-ser dominado e não-dominar, e, positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais. Sem esses outros que são meus iguais não existe liberdade alguma.”<sup>283</sup>. A exclusão da relação ‘dominante-dominado’ aponta para as reflexões arendtianas de crítica aos modos de soberania, bem como da violência e da força como mecanismos de sustentação da política e do Estado. Da violência, como aludido, jamais poderá florescer um poder legítimo. Precisamente, é da desconsideração desse preceito que pretensa assegurar a manutenção do Estado e da política na base daquilo que Weber nomeia de “monopólio legítimo da força”, que Arendt estabelecerá a sua noção distinta de poder e autêntica liberdade. Ora, um Estado que se utiliza da violência para se sustentar indica um sinal de que o poder já foi solapado, e que a política é apenas um termo retórico. Quanto à liberdade, esta nunca poderá estar assentada sobre a violação de consciências, o cerceamento de outras individualidades, sob a pena de se anular conceitualmente.

Se a liberdade é a razão de ser da política, esta deve ser o palco para que a liberdade transite sem coerção. Na esfera institucional, isso significa a garantia de manifestação de todos, bem como a participação efetiva na tomada de decisões que competem o ordenamento coletivo e o *bem estar* do grupo, comunidade ou sociedade a qual se insere. Em suma, não se pode dissociar Liberdade de participação, de condições igualitárias de manifestação. Reportando à experiência dos antigos, Arendt afirma que a liberdade, enquanto fenômeno político, é contemporânea ao surgimento da *pólis* e das cidades-estados:

“Desde Heródoto, foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma

---

<sup>283</sup> *OP*, p.48

distinção entre governantes e governados. Essa noção de não-mando era expressa pela palavra *isonomia*, cuja característica mais importante, entre as formas de governo enumeradas pelos antigos, era a de que a noção de mando (a “arquia”), em monarquia e oligarquia, ou a ‘cracia’ (em democracia), estava inteiramente ausente dela.”<sup>284</sup>

A liberdade, em Arendt, corresponde à pura capacidade de começar; “ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem”. Doravante, é na *pólis* grega, assim como na *res pública* romana que Arendt busca seu referencial para qualificar a liberdade. Na concepção da autora a *polis* e a *res publica* eram espaços em que a liberdade, a igualdade e a ação coincidiam e podiam ser exercidas amplamente.

“Como todo o problema da liberdade nos surge no horizonte de tradições cristãs, por um lado, e de uma tradição filosófica originariamente antipolítica, de outro, é difícil percebermos que pode existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do agir. Regressemos, pois, mais uma vez à Antiguidade, isto é, às tradições políticas e pré-filosóficas; e certamente, não por amor à erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica.”<sup>285</sup>

Dentro deste contexto, liberdade para os antigos era sinônimo de autonomia, ou seja, “do direito de se reger pela própria lei”<sup>286</sup>, e estava totalmente vinculada à ação, ao ato de participar politicamente do espaço público. Isto porque, a ação enquanto atividade indissociável da condição humana, e a liberdade, enquanto decorrente da expressão da ação não pode se furtar de uma outra condição: a participação. De acordo com Arendt, o verdadeiro conteúdo da liberdade significa “a participação nas coisas públicas, ou admissão ao mundo político”, em outras palavras, Arendt afirma que a “liberdade política ou significa ‘participar do governo’ ou não significa nada.”<sup>287</sup>

Como tratado anteriormente, na Grécia antiga temos as primeiras formas de se conceber o espaço público, sendo este o palco para a manifestação dos agentes através dos seus atos e palavras, expressando a liberdade através da participação efetiva nos assuntos mundanos. Da Grécia, Arendt extraiu os princípios que norteiam a sua concepção de política: a pluralidade, a *isonomia* e a *isegoria*, assegurados na esfera da *pólis*. Entretanto, Arendt observou que os Gregos não foram capazes de sustentar este espaço por muito tempo, e o

---

<sup>284</sup> DR, p.24

<sup>285</sup> EPF, p.213

<sup>286</sup> LAFER, 1980, p.14 e 17

<sup>287</sup> DR, p.26 e 175

papel secundário que atribuíam às leis e à sua construção – como forma de sustentação da *pólis* - fez com que este espaço se tornar-se frágil, não sendo capaz de se perpetuar ou possuir uma longevidade tamanha que pudesse ser incorporada às gerações seguintes. Somado a isto, do ponto de vista filosófico, temos distanciamento operado pela tradição socrático-platônica em relação ao valor das opiniões (*doxa*) e da preocupação com o mundo comum, levando os seus discípulos e fundando uma tradição de interesse meramente contemplativo em detrimento das preocupações e ingerência da vida pública. Aliam-se a isto, as invasões macedônicas no período helenístico e os conflitos internos nas cidades-estados. Com as invasões alexandrinas, as cidades gregas perdem sua autonomia, e são obrigadas a pagar pesados impostos, tendo os seus exércitos e funções administrativas básicas subordinadas aos grupos ligados ao “conquistador”. Vendo solapadas as possibilidades políticas, tendo a democracia corrompida pelos interesses de minorias e pelas tiranias, a *pólis* destruída pela força, aliadas ao cada vez maior intercâmbio comercial e com influências do Oriente, o grego desenvolve um sentimento de pessimismo e justificação, resistência e negação da realidade em que vive. Nesse ínterim, surgem diversos movimentos de idéias e seitas morais nas diversas cidades gregas, tais com o ceticismo, estoicismo e o epicurismo. A *pólis* percebe o seu fim e o cidadão grego volta-se para a sua interioridade, totalmente descrente e indefeso diante da enormidade do Império e da fatalidade histórica da dominação e perda da liberdade política. Descrente da *pólis*, como outrora esteve descrente das cosmogonias e teogonias do período homérico, o grego volta-se para a sua interioridade, refugiando-se num conceito obtuso de ‘indivíduo’ exigindo que esse caminho lhe trouxesse ao menos uma felicidade estritamente pessoal, compensando a perda da liberdade política.<sup>288</sup>

Pensar o eclipsamento da liberdade nos faz remontar à períodos dos quais tanto fizeram com que esta encontrasse o seu lugar cativo, bem como o seu obnubilamento. Isto posto, pois a liberdade e nem ação jamais estiveram completamente ausentes de qualquer organismo social. Daí a recorrência a termos como “diluição”, “ocaso”, “eclipsamento”, “redimensionamento”, dentre outros, utilizados ao longo deste esforço dissertativo. No entanto, embora jamais estivesse de todo ausente, há períodos onde ela se intensifica e outros em que ela não é considerada em primeiro plano. Dentre os períodos em que a ação e a liberdade galgaram o posto de condições e atividades por excelência entre o homens, destacamos o mundo grego, notadamente, nos períodos Arcaico e Clássico, bem como Roma e a fundação da *civitas*. Do período de eclipsamento da liberdade e da ação, podemos o situar

---

<sup>288</sup> NUNES, César Aparecido. *Aprendendo filosofia*. 3 ed Campinas: Papirus, 1989.

já no fim do período clássico grego, assim como com a queda do império romano e a ascensão do cristianismo. Como tratado anteriormente, é com o cume do período medieval e a consolidação do cristianismo enquanto “*modos vivendi*”, que temos a liberdade travestida de vontade individual. Para Arendt, o campo original da liberdade é o da política e dos problemas humanos em geral, e não o do pensamento individual, ou, da vontade individual tal quais as tradições filosóficas nos levaram a crer. De acordo com Arendt, o conceito filosófico tradicional de “liberdade é uma tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação onde fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre.”<sup>289</sup> Esta distorção operada entre vontade individual e liberdade, e o conseqüente afastamento do mundo comum, ocorreu no momento em que a tradição filosófica e cristã cristalizou o conceito de liberdade no campo do diálogo comigo mesmo e o tirou do campo da ação política, derivando daí a nossa dificuldade em entendermos, ou mesmo, medirmos a concretude do conceito e do exercício da liberdade na vida cotidiana. Esta distorção conceitual iniciou-se, segundo Arendt, na antiguidade tardia a partir da sobreposição entre *vita contemplativa* e *vita activa*, tendo se reforçada na associação entre liberdade e vontade, operada pela tradição cristã, e por fim, se consolidando na formulação moderna de liberdade entendida como um direito a ser exercido na esfera privada, no campo particular, alienando-se duplamente, seja do mundo comum, seja ao transferir para o Estado a sua segurança e sua pretensa liberdade. Neste sentido, o espaço público concebido na experiência helênica cede espaço ao Estado e às instituições representativas e soberanas da vontade geral.

Hannah Arendt aponta que o eclipsamento da liberdade encontra ainda as suas variantes no seio das próprias revoluções inauguradas na modernidade, embora sejam em algumas delas que Arendt, surpreendentemente, encontrará as condições de se retomar o conceito originário, portanto, político da liberdade.

Nesse cenário, visualizado, notadamente num primeiro momento, pela Revolução Francesa, encontramos as distorções em torno do conceito de liberdade. Mesmo que tradicionalmente se associe à revolução Francesa, o ideal de busca e efetivação da liberdade, compondo o tripé dos ideais revolucionários, não foi, portanto, a autêntica liberdade - a associada à política - que vigorou nas motivações revolucionárias. Tratou-se antes da idéia de libertação, o que não tautologiza com liberdade na perspectiva arendtiana. Como afirma Arendt, embora a essência revolucionária dos últimos séculos se configure como uma “*ânsia de libertar e de construir uma nova morada onde a liberdade [pudesse] habitar*”<sup>290</sup>, o fato é que

---

<sup>289</sup> EPF, 193

<sup>290</sup> DR, p. 178



não foi necessariamente a liberdade que se tornou a principal motivação ideológica do pensamento político e revolucionário. A própria “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, de 1789, fora duramente criticada por Arendt, exatamente por essa não ter expressado o verdadeiro sentido da liberdade, travestindo-o de liberdade para apropriação, ou libertação das necessidades, tão somente. Na esteira desta crítica, temos Eric Hobsbawn, em sua obra “*A Era das Revoluções*” afirmando que esta declaração atendia apenas aos interesses burgueses, formados por ideais do liberalismo clássico:

“(…) especificamente, as exigências do burguês foram delineadas na famosa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. *Este documento é um manifesto contra a sociedade hierárquica de privilégios nobre, mas não um manifesto a favor de uma sociedade democrática e igualitária.*(…) A assembleia representativa que ela vislumbrava como órgão fundamental do governo não era necessariamente uma assembleia democraticamente eleita, nem o regime nela implícito pretendia eliminar os reis. Uma monarquia constitucional baseada em uma oligarquia possuidora de terras era mais adequada à maioria dos liberais burgueses do que a república democrática que poderia ter parecido uma expressão mais lógica de suas aspirações teóricas, embora alguns advogassem esta causa. Mas no geral, o burguês liberal clássico de 1789 não era um democrata, mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários.”<sup>291</sup>

Para Arendt, a Revolução Francesa operou uma confusão em torno dos significados de libertação (nesse caso, das ‘necessidades’), e de liberdade política. A libertação, pela quais os revolucionários franceses lutavam, ser referia à libertação das necessidades, e esta, portanto, passou a ser a categoria central do pensamento revolucionário. A distorção, precisamente, se opera na condição de que libertação das necessidades ou da opressão não implica em um “desejo de liberdade”, ou em outros termos, de se pensar a condição de ser livre tendo uma vida qualificada através da política, isto é, de se ter “uma opção política de vida”. É evidente, e os antigos gregos souberam muito bem disso, que as necessidades levam o homem a se preocupar preponderantemente com o equacionamento dos problemas advindo de sua sobrevivência e manutenção orgânica, não sendo capaz de se voltar para atividades que não visam meramente o sustento material ou o *saciamento* de desejos primários. Arendt não desconsiderou jamais o processo de expropriação que o moderno processo produtivo infligiu sobre a sociedade, nem mesmo de que os homens não possam se ocupar de assuntos de ordem material e mesmo privado na esfera política, até mesmo porque, como pensar o papel da

---

<sup>291</sup> HOBSEBAWN, p.91, grifos nossos

política que senão, também, o de criar soluções para um bem estar coletivo, o que implica em alguns casos, em melhores condições materiais de vida? Embora a função, por assim dizer, da política seja a afirmação da liberdade, a efetivação da ação e o revelamento das individualidades, não podemos reduzir toda a política à uma mera condição existencial e desconsiderar a sua dimensão social, humana e etc. O que está em jogo para Arendt, portanto, é que a Revolução Francesa, por mais que imprimisse o lema da liberdade em sua bandeira ideológica, estava longe de configurar um ideal republicano ou gregário democrático de participação e completa *isonomia* e *isegoria*. Em outras palavras, o ideal da Revolução Francesa não expressava a verdadeira liberdade política.

A verdadeira liberdade política, portanto, não se refere à mera libertação das necessidades materiais ou das opressões, afim e a partir disto se direcionar para uma vida pública. A liberdade não se trata de uma mera aspiração; possui, antes, um estatuto de concretude. A liberdade exige um espaço próprio: o espaço público e assegurado da palavra e da ação. As libertações das necessidades não impulsionam os homens, necessariamente, a quererem uma vida participativa na esfera pública. Tendo as suas vidas asseguradas pelo Estado ou por qualquer outra instituição, o homem moderno não se sentia na condição de participar dos negócios públicos, e necessariamente, a política era apenas um espaço para garantir esta tranqüilidade privada que o homem moderno ansiava. Este homem moderno tratava-se, como aludido, do tipo padrão burguês-liberal que via no Estado (ou na política), a mera manutenção de suas garantias primárias (saúde, educação, segurança, etc.) ao passo que se volta apenas para uma relação inter-pessoal secundária (quando voltam), envidando esforços coletivos tão somente para garantir, no processo produtivo, uma vida falsamente qualificada sob a outorga dos lucros e do acúmulo material. Precisamente, numa leitura arendtiana, a Revolução Francesa, a despeito de seus louros, apenas sustentou no mundo aquela identidade do homem ocupado somente com suas condições materiais que na política, e nesse caso, na revolução, como uma ferramenta para assegurar o seu direito de se apropriar e consumir.

Em uma de suas principais obras, *Da Revolução*, Arendt, ao examinar o cerne das revoluções empreendidas na Era moderna, buscou, por outro lado valorizar uma concepção republicana de liberdade, redimensionada em certos eventos históricos, numa tentativa de identificar “um novo começo”, isento de violências e de coerções que podem emergir das articulações políticas. O princípio político que Arendt identificou no movimentos revolucionários da modernidade tardia estava filosoficamente ligado ao espírito conceitual da

*pólis*. Arendt buscou localizar essa matriz conceitual da tradição de universalização da liberdade, buscando compreender o momento no qual a era atual *redescobriu* o sentido do “político”.

Como visto, o ideal republicano é composto pela articulação da liberdade na esfera pública. A *res publica* é concebida enquanto uma liberdade pública, distinta de uma compreensão de liberdade moderna e privativa, ou seja, a concepção republicana se ancora na liberdade pública da participação democrática onde todos podem se expressar e engendrar coisas novas, ao contrário de alienação moderna travestida de liberdade sob o nome de libertação das necessidades e de não interferência nos assuntos que dizem respeito à entidade abstrata do Estado. No ideal republicano está valorizado o espaço de expressão, do debate público, sem o qual não temos a essência democrática de participação, nem mesmo o corolário da liberdade, portanto, da política. Como afirma Lafer, se o debate, a expressão, é necessário é porque “existem no mundo muitos e decisivos assuntos que requerem uma escolha que não pode encontrar o seu fundamento no campo da certeza.”<sup>292</sup> De sua parte, Arendt afirma que o debate público existe “para lidar com aquelas coisas de interesse coletivo que não são suscetíveis de serem regidas pelos rigores da cognição e que não se subordinam, por isso mesmo, ao despotismo do caminho de mão única e de uma só verdade.”<sup>293</sup>

Se por um lado, Arendt aponta da fragilidade das motivações e conceituações revolucionárias em torno da liberdade, da política, por outro, como aludido, são nos eventos revolucionários da Idade Moderna que Arendt observará o vínculo entre a participação pública e a criação de um espaço público, novamente produzido pelos homens, permitindo a expressão e a mobilidade própria e originária dos homens neste espaço. Na esteira da compreensão das revoluções na modernidade tardia, Arendt sugere que a idéia própria de liberdade e a experiência de um novo começo se coincidem, como demonstrado no seio destes eventos. Para Arendt “é a liberdade, e não a justiça nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento de constituições de corpos políticos”. Nesse sentido é a “concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência.”<sup>294</sup>

Hannah Arendt identifica, portanto, um ideal republicano no cerne das revoluções, que consistiu numa tentativa de universalizar a liberdade, com a fundação de um novo corpo político. Por um lado, temos na Revolução Francesa uma opção de sustentação da república

---

292 LAFER, Celso. A política e a condição humana (posfácio). In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. p. 341-352.

<sup>293</sup> CH *apud* Lafer, p.351

<sup>294</sup> DR, p.23

amparada pela soberania do Estado-nação. Por outro lado, temos na Revolução Americana, a república fundada em sua singular capacidade associativa, isto é, sustentada no cidadão e na sua capacidade de reivindicação. De maneira sucinta, na Revolução Francesa as instituições modelavam o cidadão, ao passo que na Revolução Americana, o cidadão é que modelava as instituições. De sua parte, a Revolução Francesa introduziu um novo padrão para a política, ao ligá-la ao plano da ‘necessidade’, uma vez que concebia a política enquanto uma espécie de solução para as questões sociais. A expropriação, enquanto resultado da alienação promovida no declínio do mundo feudal e da criação do Estado-nação, se relaciona com a urgente criação de novas classes trabalhadoras a fim de manterem a estrutura econômica capitalista que emergia. Esta nova estrutura econômica carecia de uma classe voltada exclusivamente para as necessidades da vida, conjugado com o fato da sua liberdade de apropriação. Este processo desenvolveu uma estrutura de exploração fundamentada no acúmulo de riquezas a fim de garantir as condições de manutenção do processo vital. Nisto, emerge uma classe de despojados e expropriados, afetados pelo fato de serem privados daquilo que possivelmente lhe pertenciam, retirando-os a propriedade ou a posse da terra pela simples conveniência de uma nova necessidade pública. A fim de dar conta das ingerências promovidas por este novo sistema produtivo, uma das metas da Revolução Francesa se apoiava na garantia das condições de promoção do social. Na terminologia arendtiana, este eventos da modernidade, possibilitaram a diluição da fronteira entre o público e o privado, relegando a política a uma função meramente social, tendo que dar cabo dos problemas de ordem econômicas e sociais. De acordo com Adriano Correia:

“O que marca a consolidação do mundo moderno, na avaliação de Arendt, é uma progressiva indistinção entre as esferas social e política, com a conseqüente *‘ascensão do lar (oikia) ou das atividades econômicas ao domínio público’*. A esfera social é o domínio curiosamente híbrido onde os interesses privados adquirem significação pública. O que caracteriza a modernidade política é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse coletivo, ainda que nunca se possa conceber de fato de tal interesse como sendo público.”<sup>295</sup>

De acordo com Arendt, o social não alcança a política e não funda, portanto, a liberdade. Isto posto, porque diante das necessidades e urgências da sobrevivência, importa

---

295 CORREIA, Adriano. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. In: *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008. Nesta citação, há a referência, no corpo do texto, a duas outras citações. Ambas estão em itálico e se localizam na obra *“The Human Condition”* (1958), de Hannah Arendt. Estas citações estão presentes nas pág. 33 e 35, respectivamente.

mais ao homem garantir os meios de se ver livre destas privações do que de participar de um corpo político, a não ser que este corpo seja constituído para garantir o suprimento de suas carências. Em ambos os casos, ou os cidadãos não tomam parte da política por estar preocupado com outros assuntos de ordem material, ou então, quando se voltam para atividade política, relegam esta a uma mera atividade-meio, isto é, um meio ou instrumento com o finalidade de apenas garantir os interesses materiais e/ou individuais. A questão social passou a desempenhar um papel revolucionário quando os homens passaram a questionar os fundamentos teológicos de que a pobreza humana se devia questões espirituais, de providência divina, ou de que ela, ainda, era inerente à natureza humana. As revoluções, sobretudo a Francesa, têm como motivação este questionamento de que a pobreza e a exclusão se desenvolvem a partir da não tomada de partido das classes expropriadas nas deliberações políticas que pudesse voltar-se para seus interesses, e não de uma condição natural, ou teologicamente justificável. A partir do momento em que a América passou a servir de exemplo de uma sociedade sem pobreza, verificou-se a possibilidade de se constituir na Europa, nações que pudessem equacionar a problemática social. Foi neste contexto, que a rebelião dos pobres e expropriados e a questão social puderam desempenhar seu verdadeiro papel revolucionário. A solução da questão, da problemática social passa a ser o mote das principais revoluções, com exceção da Americana. Tratava-se, portanto, de equacionar a problemática social utilizando-se da política para promover a libertação das necessidades, sem, contudo, jamais, colocar o fundamento da liberdade, em seu sentido originário, enquanto *raison d'être* da política. Em um estado de constante penúria e submetida às necessidades, “a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para frente e, finalmente, levou-a a destruição, pois essa era a multidão dos pobres”. Quando a massa emerge na cena da política, junto com ela se imprime uma política para a necessidade, isto é, uma política que tinha como meta solucionar o difícil caso da pobreza. O resultado disto foi que “o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta. A liberdade rendeu-se à necessidade e à urgência do próprio processo vital.”<sup>296</sup> Segundo Arendt, a pobreza, conseqüentemente a multidão, desviou o rumo da revolução, ao não buscar mais a liberdade e sim a libertação das necessidades traduzidas na felicidade do povo, perdendo assim o seu “momento histórico”. Como afirmou Robespierre, com a emergência das necessidades na arena política, haveríamos de “perecer, pois na história da humanidade perdemos a ocasião oportuna de fundar a liberdade.”<sup>297</sup> Não se pode, portanto, fundar a

---

<sup>296</sup> DR, p.48

<sup>297</sup> ROBESPIERRE, apud DR, p. 48.

liberdade considerando somente as questões sociais, uma vez que se o social, dado ao seu apelo, pode sobrepor a própria política, conduzindo à destruição da liberdade.

Ainda, de acordo com Arendt, dada incapacidade de transformar o movimento de libertação em liberdade, Robespierre tratou de levar a política à turba, trazendo como consequência o estabelecimento do ponto nevrálgico entre o fracasso girondino em construir uma Constituição republicana e a tomada de poder por parte dos jacobinos. A partir deste evento, há a mudança de foco: do campo das virtudes políticas desloca-se para o campo dos afetos privados. Isso significou, na perspectiva de Arendt, um deslocamento, também, do campo da solidariedade para o da compaixão. A motivação revolucionária era intensificada pela compaixão, uma vez que a pobreza despertava este sentimento, impulsionando as paixões dos homens pela urgência da revolução. Para Arendt, esta paixão “se tornou a força impulsionadora dos revolucionários depois que os girondinos falharam em promulgar uma Constituição e inaugurar um governo republicano”. O ponto crítico da Revolução se deu, de acordo com Arendt, quando os jacobinos “apossam-se do poder, não por serem mais radicais, mas por não compartilharem com a preocupação dos girondinos com formas de governo, por acreditarem mais no povo do que na república.”<sup>298</sup> Este novo cenário no curso da revolução significou que a unidade permanente do corpo político que se constituía não estava fundada ou garantida por instituições temporais, mas sujeitas às vontades e necessidades da própria massa. As paixões e as motivações de ordem meramente *sociais*, fizeram com que a Revolução Francesa sufocasse os princípios da liberdade, do espírito e da felicidade pública. A violência da libertação frustrou todas as tentativas de criação de espaço seguro para a manifestação da liberdade, haja visto que da violência, como aponta Arendt, jamais se pode florescer qualquer tipo de poder genuíno, e, conseqüentemente, qualquer corpo político estável.

De sua parte, a Revolução americana obteve um êxito, de acordo com Arendt, exatamente onde a Revolução francesa fracassou: a fundação. Os fundadores americanos tornaram os governantes, e ao invés de promulgarem uma constituição que se voltava exclusivamente para os interesses da massa ou mesmo da burguesia, tal quais as declarações francesas, procuraram estabelecer uma constituição em que o seu conteúdo não estive permeado por interesses meramente materiais, e sim, por focarem o seu conteúdo na criação de um “novo começo”, de novo modelo de organização política. Em “*Da Revolução*”, Arendt rearticula o argumento sobre o novo começo, figurando na Revolução Americana o seu

---

<sup>298</sup> DR, p.60

paradigma histórico. Nesta obra, Arendt afirma que a Revolução americana começou como um ato consciente de negação à uma ordem estabelecida e na capacidade de, a partir de si mesmos, gerarem um novo modelo político. Segundo Arendt:

“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 seqüência 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.”<sup>299</sup>

Diferentemente da Francesa o conteúdo da Revolução americana não estava centrado nos desejos e vontades da massa, nem nos interesses da burguesia. Embora, para os americanos, o fundamento do poder fosse o próprio povo, a fonte da lei deveria, por seu turno, ser a Constituição, e não a *vontade* do povo, contrariamente à perspectiva da Revolução Francesa que procurava fundar a lei o poder numa só fonte: o povo e suas necessidades, expressando unanimemente que “a lei é expressão da vontade geral”. A essência de sua Constituição, por seu turno, residia na criação e na divisão de poderes, para o surgimento de um novo domínio, em que, a “ambição seria controlada pela ambição”<sup>300</sup>, ou em outros termos, de que o poder controla-se com mais poder. Não se tratava de uma leitura hobbesiana de acúmulo de poder, mas sim no sentido de que o poder se refunde não quando se impõe, mas sim quando possibilita a renovação de seu curso. E isto foi impresso na sua própria Constituição, que diferente das Constituições francesas, não tinham como meta da revolução a garantia de obtusos direitos humanos ou civis, nem estava fundada nas bases das reivindicações meramente materiais da massa.

A Constituição para os americanos não representava em essência a salvaguarda dos direitos civis, antes, possuía como essência o estabelecimento de uma estrutura de poder inteiramente nova e vinculada a um ideal de liberdade, uma vez que não era produto das necessidades materiais. A Constituição não tinha por meta limitar o poder<sup>301</sup>, cerceando a sua

---

<sup>299</sup> *Idem*, p.170

<sup>300</sup> MADSON, apud *Ibidem*, p. 108.

<sup>301</sup> Segundo Arendt, “Mas o poder, contrariamente ao que somos inclinados a pensar, não pode ser controlado, ou pelo menos não o pode de modo seguro, pelas leis, pois que o chamado poder do dirigente, que é controlado num governo legítimo, constitucional, limitado, não é, de fato, poder, mas violência; é a força multiplicada de um, que monopolizou o poder dos muitos. As leis, por outro lado, correm sempre o perigo de ser abolidas pelo poder dos muitos, e, num conflito entre lei e o poder, raramente é a lei que sai vitoriosa. Contudo, mesmo se supusermos que a lei é capaz de controlar o poder – e nesta suposição se devem basear todas as formas de governo verdadeiramente democráticas, quando não vêm a degenerar na pior das tiranias –, a limitação que as leis.” *DR*, p.149

capacidade de ação, mas sim, de se constituir um novo poder que não pudesse ser tolhido naquilo que sempre representava historicamente a sua negativa: a violência, as tiranias, ou do ponto de vista formal e burocrático, as “declarações de direitos”, tais quais as francesas.<sup>302</sup>

“(…) Arendt primariamente não nega que a questão da limitação constitucional do poder não seja um pressuposto fundamental para a instituição da vida política. A bem dizer, a distinção entre o poder político e autoridade da lei é acolhida como um pressuposto fundamental para pensar uma esfera política assentada nos freios ao arbítrio dos governantes através da imposição dos pressupostos constituintes do corpo político. O que a autora antepõe (...) é que nos momentos de fundação política, a autoridade de uma Constituição provém diretamente dos poderes constituintes do corpo político, e que sua legitimidade só é assegurada quando a Constituição conserva integrado e distribuído os poderes constituintes que perfazem o espaço político.”<sup>303</sup>

O objetivo da Constituição Americana era gerar mais poder, estabelecendo e constituindo adequadamente um “centro de poder”, formatado para compensar a república confederada do poder que se perdeu quando as colônias se separaram do domínio inglês. Tratava-se de se instituir poderes, legitimados a partir da adição de novos membros ao corpo político. De acordo com Arendt “a Constituição Americana consolidou, finalmente, o poder da Revolução e, já que o objetivo da revolução era a liberdade, ela veio a ser aquilo a que Bracton havia chamado *Constitutio Libertatis*, a fundação da liberdade.”<sup>304</sup> A Constituição Americana instituía, assim como espírito da *lex romana*, um corpo político definido pela articulação das partes envolvidas no processo (nesse caso, os Estados da federação), garantindo a sua conservação através tanto da integração, quanto da distribuição dos poderes constituintes da fundação do novo corpo político.

Segundo Hannah Arendt, além da Revolução Americana representar uma espécie de *não* à ordem política estabelecida, outro elemento precisa ser considerado em seu escopo ideário: a fundação do corpo político estável.<sup>305</sup> O ato de fundar o novo corpo político e de idealizar uma nova forma de governo constituía-se o elemento do espírito revolucionário, que envolvia preocupação com a estabilidade e com a durabilidade da nova estrutura fundada.

---

<sup>302</sup> De acordo com Arendt, “nesta função da Constituição, já não havia qualquer problema de constitucionalismo, no sentido de direitos civis – não obstante uma Declaração dos direitos ter sido, então, incorporada na Constituição como emenda, como um suplemento que lhe era necessário – mas sim de instituição de um sistema de poderes que viesse a controlar e a equilibrar de tal modo, que nem o poder da união nem o das suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a controlar e equilibrar de tal modo, que nem o poder da união nem o das suas partes, os estados devidamente constituídos, viessem a diminuir ou a destruir-se um ao outro.” *Ibidem*, p. 150

<sup>303</sup> PINHEIRO, 2007, p. 131

<sup>304</sup> *DR*, p. 151-2

<sup>305</sup> *Idem*, p.196



Tratava-se, portanto, de não somente dar início a algo novo, mas de garantir que este algo criado fosse permanente e duradouro. Em tese, o que diferenciava o republicanismo americano da outrora experiência romana de fundação residia no fato de que a experiência americana, mais do que instituir o novo e procurar garantir a sua permanência, o fez através do constitucionalismo e duma tradição de direitos que buscava constantemente atualizar o *ato fundacional* que, de acordo com Arendt, antecedia a própria criação do governo.<sup>306</sup> Diferentemente das hierarquizações romanas, a experiência norte-americana viabilizava o sempre retorno ao momento fundador na medida em que atualizava o instituto da tradição de direitos, ao mesmo tempo em promovia uma constante revisão constitucional. Para Arendt, a fonte de autoridade do corpo político americano adveio da própria fundação da República. De acordo com Arendt:

“foi a autoridade que o ato da fundação implicava em si, mais do que a crença num Legislador Imortal, as promessas de recompensa e as ameaças de castigo num ‘futuro estado’ ou mesmo a duvidosa evidência das verdades enumeras no preâmbulo à Declaração da Independência, que assegurou estabilidade à nova república. Esta autoridade é, sem dúvida, completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções tão desesperadamente pretendiam introduzir como fonte de validade das suas leis e fonte de legitimidade do novo governo.”<sup>307</sup>

Este tipo de autoridade possuía ares estritamente seculares, uma vez que não estava ancorada em justificações ou legitimações de ordem transcendente. A instituição de uma autoridade política secular que assegurava, portanto, a legitimidade, na medida em que integrava e conservava a pluralidade de poderes que se consorciaram na fundação da República Americana. Para Arendt, era através da autoridade da Constituição Americana que as próprias leis positivas adquiriam validade jurídica.

Aliado à importância da Constituição legitimada, a re-atualização do poder só era possível, também, caso houvesse uma reestruturação das formas de organização e administração política, que pudessem valorizar a participação dos homens diretamente nos negócios públicos. Destas formas, se destacava os sistemas de conselhos. Estes, de sua parte representavam uma alternativa ao modelo *standard* de representatividade - visto este enquanto única forma de mediação política.<sup>308</sup> Os conselhos possuíam um papel de propiciar uma

---

<sup>306</sup> *Ibidem*, p.200

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 196

<sup>308</sup> Em crítica ao sistema representativo, Arendt afirma que: “o próprio governo representativo está em crise hoje, em parte porque perdeu, com o decorrer do tempo, todas as praxes que permitiam a participação dos cidadãos, e

deliberação não vinculada a interesses pré-determinados, abrindo uma forma de mediação entre os indivíduos e a política institucionalizada. Na forma dos conselhos, a ação mantém sua centralidade na medida em que possibilita a constante criação de formas novas de governo, ao mesmo tempo em que o poder se consolida, pois é mantida a permanência do corpo político que lhe deu origem, sempre o re-atualizando. A criação dos conselhos foi a expressão mais próxima do conceito original de ação, exatamente por eliminar as hierarquizações, não se pautar por interesses meramente materiais, não ter uma pretensão partidária, facciosa, e sobretudo, por estar fundada num princípio de liberdade, ao permitir a participação dos homens nas tomadas de decisões, bem como de servir de estrutura que constantemente se renovava, assim como suas leis.

A forma de participação política dos conselhos centrava-se na premissa de que todos os homens poderiam se tornar membros ativos do governo comum, participando de todos os direitos e obrigações do Estado. Dentre as características comuns aos conselhos, destaca-se a própria espontaneidade de seu surgimento, tendo como objetivo lançar as bases de uma república. Os conselhos surgiram no curso das revoluções e brotaram do seio do povo como órgãos espontâneos de ação e de ordenamento.

“Organização espontânea de sistemas de conselho 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 corresponder e brotar da própria experiência da ação política.”<sup>309</sup>

Os conselhos constituíam para Arendt, portanto, a “verdadeira” república, surgida da experiência da ação política. Isto posto, pois o sistema de conselhos se apresentavam numa forma de poder que “não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente os seus poderes.”<sup>310</sup> Neste tipo de estrutura federativa e participativa, Arendt aventou a possibilidade do surgimento de uma forma de política “piramidal” onde pudesse confluír a “igualdade” e a “autoridade”, sem testemunho vivo em nenhum evento histórico ou organização política.<sup>311</sup>

---

em parte porque atualmente sofre gravemente da mesma doença dos partidos: burocratização e tendência do bipartidarismo em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos.” *CR*, p.199

<sup>309</sup> *Idem, Idem.*

<sup>310</sup> *Ibidem*, p.198

<sup>311</sup> DUARTE, 2001, p.313

“Arendt pensa ainda que os conselhos seriam a melhor forma de "fragmentar" e politizar as grandes "massas" que povoam as sociedades modernas, impedindo que fossem arregimentadas e organizadas pelos partidos políticos demagógicos em movimentos de massa 'pseudopolíticos', como se dera no caso do totalitarismo nazista e stalinista. Ademais, esta seria a única forma de governo que permitiria o exercício da felicidade pública por parte de todos aqueles para quem a felicidade não se restringe à fruição privada da liberdade. É a esta elite política auto-escolhida que a condução dos assuntos políticos deveria ser concedida, o que, entretanto, traz consigo a consequência de que aqueles que optassem pela não participação em quaisquer das instâncias políticas do país seriam "auto-excluídos" de toda capacidade decisória.”<sup>312</sup>

Pelos termos “elite” e “auto-excluídos”, deve se ter um cuidado especial ao tratá-los, conceitualmente em Arendt. Não se trata de uma divisão de classes no estilo marxista, e tão menos uma afirmação de que aquele que se exclui, configura-se enquanto um sujeito alienado. Arendt aponta para a qualificação na vida pública, sendo que a “elite”, nesse caso, é composto não por aqueles que se libertaram o jugo da necessidade e podem, portanto, se dedicarem à coisa pública, e sim, que esta “elite” trata-se de um conjunto de homens que buscam deliberadamente participar da *res publica*. Vale ressaltar que a “auto-exclusão”, como o próprio termo sugere, não se trata de um desprezo ou a uma desqualificação dos modos de vida, e sim, um direito de não querer participar dos interesses públicos, de se excluir, portanto, do mundo comum. Trata-se, em ambos os casos de uma escolha e direito, e não de uma fatalidade ou imposição arbitrária. Segundo Arendt, “qualquer um que não esteja interessado nos 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.”<sup>313</sup>

O constituição dos conselhos não resultavam de uma tradição ou teoria revolucionário consciente. Para Arendt, “nenhuma tradição, quer revolucionária, quer pré-revolucionária, pode ser chamada para explicar o surgimento e o ressurgimento regular do sistema de conselhos desde a Revolução Francesa”, o qual tem deve sua origem, plenamente, à vontade espontânea, ao desejo de participação política do povo.<sup>314</sup> Não se tratavam de órgãos transitórios por serem espontâneos; ao contrário, eram “órgãos de ação”, capazes de fundar uma nova ordem política. Diferiam-se, portanto, dos partidos que, segundo Arendt, só existiam para servir aos interesses privados de certas classes ou encastelados em suas

---

<sup>312</sup> *Idem, Idem*

<sup>313</sup> *CR*, p.233

<sup>314</sup> *Idem*, p.258

estruturas representativas e burocráticas.<sup>315</sup> Em seu texto intitulado “*Reflections on the Hungarian Revolution*”<sup>316</sup>, Hannah Arendt, ao examinar este evento histórico, afirma que:

"Sob condições modernas, os conselhos são a única alternativa democrática que conhecemos ao sistema de partidos, e os princípios sobre os quais eles se assentam, em vários aspectos, postam-se em clara oposição aos princípios do sistema de partidos. Assim, os homens eleitos para os conselhos são escolhidos na base e não selecionados pela máquina do partido e propostos ao eleitorado enquanto indivíduos a serem escolhidos em um processo de exclusão, ou na forma de uma lista de candidatos (...). É notável (...) a grande e inerente flexibilidade do sistema, que não parece precisar de condições especiais para o seu estabelecimento além da união e da ação conjunta de um certo número de pessoas, em uma base não temporária. Na Hungria, observamos a montagem simultânea de todos os tipos de conselhos, cada um dos quais correspondendo a um grupo previamente existente, no qual as pessoas viviam habitualmente em conjunto ou se encontravam regularmente e se conheciam. (...) A formação de um conselho em cada grupo particular transformou a mera e casual vida em comum em uma instituição política".<sup>317</sup>

Além de seu surgimento espontâneo (e por esta razão também), os conselhos correspondem a própria experiência da ação política, na medida em que se constitui o novo instaurado num terreno de incerteza, fruto da liberdade promovida no encontro dos homens na via pública, transcendendo meros interesses sectários.

O princípio organizacional dos conselhos obedecem ainda uma estrutura completamente distinta das concepções tradicionais de gestão política. Não se trata de uma relação de mando-obediência, ou de soberania do Estado ou de um órgão eclesiástico. O poder que emerge dos sistemas de conselho obedecem a um direcionamento que se inicia de baixo para cima, alcançando, por fim, o parlamento.<sup>318</sup>

“Para além das controvérsias que marcam a análise arendtiana dos conselhos, o aspecto que melhor a caracteriza é o de que eles funcionam como pequenas "ilhas da liberdade" na modernidade e no presente contemporâneo. Enquanto tais, eles são as próprias bases de fundação de

---

<sup>315</sup> De acordo com André Duarte: “O problema do princípio da representação política reside no fato de que ele implica que o representante se torna um mero defensor dos interesses privados dos seus representados, que concedem seu poder aos seus representantes para que estes governem, tornando-se "livres" apenas e tão somente na condição de eleitores. A atividade política tende a reduzir-se ao confronto e administração dos interesses privados, desaparecendo da cena política o próprio espaço público em seu caráter plural e comum. Além disso, espriam-se a apatia e a impotência políticas, pois a imensa maioria da população vê-se privada da possibilidade de exercer qualquer influência política consistente.” DUARTE, 2000, p.304

<sup>316</sup> Este raro texto de Arendt sobre a Revolução Húngara foi publicado como posfácio em uma das edições de “*The Origins of Totalitarianism*”, publicado pela Harvester Books, NY, 1969. Para efeito de citação, utilizaremos a sigla *HRR*, em lugar de *OT*.

<sup>317</sup> *RHR*, p. 499-500

<sup>318</sup> *CR*, p.232

uma nova forma de governo, a verdadeira 'república', e da própria transformação possível do Estado, a partir do fortalecimento dos princípios federativo e participativo.”<sup>319</sup>

Dada a esta especificidade dos sistemas de conselhos, que consiste em expressar a "íntima conexão entre o espírito revolucionário e o princípio federativo", a partir das condições primordiais da ação política (o iniciar e o levar adiante o empreendimento), constitui, na perspectiva de Arendt, enquanto uma alternativa para se conceber a fundação de repúblicas baseadas na participação direta e não meramente representativa. A extensão que os sistemas de conselho podem percorrer despertou em Arendt uma “esperança” em relação a dar um redimensionamento para o conceito de Estado. Tratava-se de pensar uma espécie de *Estado-conselho* para o qual, segundo Arendt, “o princípio da soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, em particular, porque nele o poder seria constituído horizontalmente e não verticalmente.”<sup>320</sup> Ao se conceber este redimensionamento do conceito de Estado é preciso compreender que Arendt não pretende naturaliza-lo, como na perspectiva hobbesiana, e nem mesmo instituir uma espécie de ‘soberania dos conselhos’, pois se assim o fizesse, contrariaria aquilo que ela mais defendeu durante toda a sua obra: a liberdade. De fato, como atesta Arendt, “talvez a maior inovação americana na política, como tal, tenha sido a abolição coerente da soberania no corpo político da República, a percepção de que, no âmbito dos assuntos humanos, a soberania e a tirania são idênticas.”<sup>321</sup> Em todo o caso, quando Arendt aventa a possibilidade deste redimensionamento do conceito de Estado, não se refere necessariamente a uma ‘solução’ para a política, nem mesmo um ‘resgate’ daquilo que possivelmente se viu na Grécia ou em Roma. Trata-se antes da contingência, enquanto categoria expressa em toda reflexão arendtiana.

O desejo de Arendt impulsiona-se para a criação de um espaço, seja ele de fora, que possa constantemente e *refundar* (renovar) a partir do intercuro e das relações humanas e, a um só tempo, preservar este espaço permitindo a sempre participação dos homens em condições de igualdade. Nisto reside a grande contribuição arendtiana de caráter republicano. É possível que a nova concepção de Estado de Arendt não seja possível de ser aplicada no mundo contemporâneo, ou que a criação de conselhos seja algo completamente anacrônico num mundo globalizado e supostamente carente de representação política. É possível ainda

---

<sup>319</sup> DUARTE, 2000, p.

<sup>320</sup> CR, p. 201-3

<sup>321</sup> DR, p.150

que nem consigamos pensar uma política democrática hoje que não possa se sustentar a não ser pelo “monopólio legítimo da força”, ou mesmo pelos sistemas representativos partidários. Em todo o caso, não é isso que está em jogo, até mesmo porque, nenhuma destas suposições são escatologicamente fatais, e é precisamente por crer nessa capacidade dos homens de engendrarem o novo, que Arendt sustenta o repensar de nossas concepções de política.

O que é central em toda reflexão arendtiana é que ao se conceber a condição humana como sendo também a capacidade de iniciar coisas novas, deve-se apostar neste poderio na própria constituição de espaços públicos, envidando esforços hercúleos na sua manutenção, por exatamente conferirem aos homens as condições de participação nos assuntos da *res publica*, no interesse pelo mundo comum. É, em última instância, tratar-se de pensar o que estamos fazendo, como sugeriu a nossa pergunta inicial deste esforço interpretativo. É questionar se estamos possibilitando as condições dos homens se mostrarem publicamente desvelando a sua individualidade, a partir do momento em que constituímos espaços legitimados para esta manifestação. Por fim, trata-se de pensar se estamos, de fato, possibilitando ao homem a expressão de sua verdadeira condição humana, da qual ousamos sinonimicamente dizer: a política, a liberdade, enquanto expressão da ação, da capacidade de criar o novo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Desde que o passado cessou de lançar luzes sobre o futuro, a mente humana vagueia na obscuridade.”

Aléxis de Tocqueville

Qual a importância do legado de Arendt para a nossa contemporaneidade? Ao termos a pretensão de responder e procurar fundamentar esta pergunta, corremos o risco de limitar o pensamento de Arendt a uma esfera interpretativa única, transformando-a naquilo que mais distante se operava de sua biografia intelectual: os rótulos. Por virmos de uma tradição teórica que teima em classificar toda e qualquer forma de esforço interpretativo em polarizações, em partidarismos, em “direita e esquerda”, entre “liberal e socialista”, etc., corremos o risco de subtrair o que se encontra de mais sublime na obra de Arendt: a liberdade. Isto posto, pois o pensamento de Arendt não se restringe a uma única linha interpretativa, nem se prende a escolas e pensadores, antes, dialoga com estes, e neste esforço, aplica, na prática, aquilo que ela mais louva em suas análises: o novo.

O pensamento de Arendt se estende no horizonte como uma nova forma de se conceber a reflexão filosófica, a análise histórica e o exame filológico, buscando “colher” as diversas variantes antropológicas. Hannah Arendt, ao empreender o exame da ação no curso transcurso das histórias humanas, não se restringe a uma corrente interpretativa, não busca uma linearidade nos acontecimentos, um determinismo histórico que possa conferir um sentido óbvio para as ações humanas. Lança mão da reflexão filosófica para colocar em suspenso os fundamentos e as tradições do pensamento, como se vê em suas análises das obras de Platão, Agostinho, Descartes e Hobbes, dentre outros. Dialoga com estas tradições, colhe aquilo que julga útil, dispensa aquilo que seja anacrônico ou infundado, sem jamais aceitar um autor em sua totalidade. Do ponto de vista filológico, Arendt busca a gênese dos conceitos que opera em suas teorizações. Neste esforço, Arendt procura demonstrar a forma como que o uso de certos conceitos, suas degenerações interpretativas, bem como suas transliterações turvas, podem representar dificuldades ao se tentar compreender certas modalidades da condição humana, tal qual fez ao operar a distinção entre trabalho e

fabricação, na mesma medida em que perscrutou o próprio conceito de ação e suas variações e fundamentações lingüísticas.

Mas é, sobretudo, a partir do instrumento da história, que o método de Arendt (se assim podemos nos expressar) ganha os seus contornos mais originais. Embora não tenha se ligado diretamente a nenhuma corrente hermenêutica, vê-se em Arendt uma “simpatia” pelo método benjaminiano<sup>322</sup>, de se “escovar a história a contra-pêlo”, e de “coletar as pérolas” dos eventos históricos. Inspirada nas proposições historiográficas levantadas por Benjamim, Arendt defende que o historiador deve ficar atento à novidade, uma vez que esta, no momento de sua “aparição” à humanidade, desvela o que anteriormente estava emsombrecido aos olhares humanos, exatamente o passado. Para Arendt:

“O novo é o domínio do historiador que, ao contrário do cientista natural preocupado com os acontecimentos sempre recorrentes, lida com eventos que sempre ocorrem somente uma vez. O que o evento iluminador revela é um começo no passado que até então estivera oculto; aos olhos do historiador, o evento iluminador só pode aparecer como um final para esse recém-descoberto início. Só quando, na história futura, um novo evento ocorre, é que esse “final” irá revelar-se como um início aos olhos dos futuros historiadores. E os olhos do historiador representam somente o olhar cientificamente treinado da compreensão humana; só podemos *compreende* um evento como o final e a culminação de tudo o que aconteceu antes, como ‘preenchimento dos tempos’; somente é que cabalmente avançamos com relação ao conjunto transformado de circunstâncias que o evento criou, isto é, tratamos esse evento como um começo.”<sup>323</sup>

Ao lançar um olhar sobre o passado, Hannah Arendt buscou identificar os eventos que marcaram a vida dos homens sobre a terra. Numa tentativa de ofertar sentido aos fatos, Arendt procurou, teoricamente, redefinir caminhos e identificar as rupturas, sem acrisolar a história numa linearidade determinista, sem que um evento possa se seguir necessariamente do outro.

“Na concepção de Arendt a história deixa de ser uma sucessão de eventos, um tempo homogêneo e vazio, para ser pensada por meio dos rompimentos que quebram o *continuum* histórico. Para a autora o que importa na retomada do passado é a possibilidade de narrar experiências do político que possam ser apreendidas e que revelem o sentido dos acontecimentos políticos do presente, encontrando assim correspondências entre o passado e o presente. A história busca o passado fragmentado e não transmitido pela tradição, composto pelas memórias esquecidas, as que somente podem ser

---

<sup>322</sup> Ver as teses de W. Benjamim, sobre a história, publicadas no livro *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Ed. Brasiliense, 1994.

<sup>323</sup> DP, p.49-50



contadas pelos que pertenciam às causas políticas derrotadas ou minoritárias. O presente não esquece, nem domestica o passado.”<sup>324</sup>

A história, para Arendt, é empresa que confere sentido ao passado, compreendendo as ações humanas, sem se ocuparem de encontrar causalidades ou determinismos, projetando sempre o olhar sobre o novo. Dito de outra forma, a história para Arendt é sempre uma tentativa de compreender os desdobramentos das ações humanas. Inspirada também num ideal homérico de salvar os feitos da vala do esquecimento, de “preservar aquilo que deve sua existência aos homens, (...) para que o tempo não o oblitere”, Arendt busca atingir com o estudo histórico a gênese dos acontecimentos decisivos que marcaram épocas, redefiniram conceitos e imprimiram nas culturas os comportamentos estanques ou a perspectiva de um mundo onde “tudo se justifica”. Sua tentativa é de (re) pensar os eventos sob o prisma da imparcialidade, que não visa, naturalmente, tomar o lado de uma narrativa pelos oprimidos e nem pelos opressores. Não se trata de narrar uma história de vencedores ou perdedores. Quando sua inspiração homérica fala mais alto, isto não se refere a elevar o herói à condição de vencedor, mas antes, de reconhecer em seus feitos a condição de imortalidade, preservando os seus atos e palavras do esquecimento. A história tem, portanto, a função de salvar os feitos humanos, que em oposição ao ciclo biológico do homem de nascimento e morte, confere-lhes um caráter de imortalidade. O herói dentro da narrativa, não se trata de uma classe social ou de uma personalidade específica, antes, se refere a qualquer homem, a qualquer grupo que mantenham o interesse pelo mundo comum, e que buscam preservá-lo por ser este o espaço que permite o seu desvelamento. É especificamente este tipo de ente e localidade que Arendt buscará identificar ao longo da história: trata-se de identificar quem são os atores, autores e onde suas ações se arrolam. Ao direcionar os olhos para o passado, Arendt não pretende identificar vencedores, nem traçar caminhos retílicos e invariáveis; importa, antes, salvar os fenômenos do esquecimento, e identificar quem foram os autores/atores/circunstâncias que operaram em pouca continuidade e em muitas rupturas. De acordo com Teles, a história, para Arendt, “desempenhava o papel de imitadora da ação, realizando a reconciliação do homem com a realidade por meio das lágrimas da recordação, fruto da catarse, quando ator, autor e espectador são uma mesma pessoa.”<sup>325</sup> O desenrolar da história se conflui com a ação, uma vez que os homens, dada a sua intrínseca liberdade de agirem e iniciarem coisas novas, imprimem múltiplos caminhos para os acontecimentos.

---

<sup>324</sup> TELES, 2001.

<sup>325</sup> *Idem*

Desta forma, Arendt procurou localizar em cada fenômeno ou evento histórico, os contextos e agentes que operaram na transformação da realidade, instaurando novidades durante o seu transcurso. O foco de Arendt, portanto, foi o de mapear as situações em que o novo se manifestava. Esta função de diagnóstico (tão bem executada por Arendt) competia ao historiador, que, de sua parte, ao perscrutar os eventos, ofertava os vagidos da política, no instante em que ela se manifestava no curso dos acontecimentos. Ao se voltar para a compreensão da ação política, Arendt estava certa de que somente o retorno ao passado poderia garantir a recuperação dos fragmentos políticos, não numa tentativa de resgatá-los numa forma recente de constituição estatal, mas antes, de compreender como se deu certas rupturas e diluições, assim como também, recuperar certos conceitos que podem se sintetizarem, hegelianamente falando, a novas formas de se conceber a política e o espaço público. Para Arendt, “a função política do narrador de histórias (*storyteller*) (...) é a de provocar uma ‘catarse’ que libere os homens para a ação e para o juízo.”<sup>326</sup> Trata-se de um experimento do pensamento, um exercício da reflexão sobre os eventos que circundam o presente. Narrar a história torna-se a única forma da ação permanecer na memória dos homens e dos feitos e palavras humanas adquirirem dignidade por parte do pensamento. O *storyteler* apresenta deve apresentar os dilemas e paradoxos inerentes aos acontecimentos e aos choques de interesses humanos, levando-nos a tomar posição por nossa própria conta, isto é, o narrador deve nos convidar a penetrar nas várias facetas de um acontecimento, deixando as pessoas livres para adotarem a posição que lhes apetece.<sup>327</sup> Neste ponto, é compreensível a atitude de Arendt de jamais se fixar uma posição rígida de interpretação política, se afastando e mantendo uma postura crítica frente aos marxismos, liberalismos, conservadorismo, e outros “ismos” rotulantes. Neste horizonte multi-interpretativo, Arendt trafega na esfera do pensamento benjaminiano, ao dizer que a tarefa dos historiadores (e também dos romancistas) é, de fato, o de “pescar pérolas”, uma vez que estes têm a missão de perscrutar os fenômenos, apanhando os estilhaços do passado, moídos com a quebra do vínculo da tradição.

Ao buscar compreender, conferir sentido, escavar os acontecimentos e extrair as pérolas do passado, sobretudo nos eventos que contribuíram para formação do conceito de política, bem como para o seu redimensionamento, Arendt se volta para antiguidade greco-romana, buscando perscrutar o conceito de política, assim com os seus desdobramentos. Arendt se faz de *storyteler*, rejeitando as posições unívocas que buscam reduzir os fenômenos a um modelo fundacional, a um critério único de interpretação. Seu objetivo é procurar

---

<sup>326</sup> ARENDT *apud* DUARTE, 2001, p. 270

<sup>327</sup> AGUIAR, 1998, p.170-2

compreender os redimensionamentos da ação política ao longo das eras, sem se apoiar numa forma unilateral de interpretação. Ao contrário do que se afirma comumente, Arendt não possui um desejo de “volta do passado”, num nostálgico pueril, ao identificar nestas civilizações uma expressão originária do fenômeno político. Ao lançar os olhos sobre estas duas grandes civilizações, o objetivo de Arendt é localizar os fundamentos filosóficos, existenciais e contextuais para o conceito de política. Ao pensar numa dignidade para a política ou mesmo para analisar o presente, Arendt não se ocupa de resgatar o conceito originário com vistas a uma aplicação literal na contemporaneidade, antes, busca identificar as lacunas existentes entre o passado e o presente, identificando os ocasos, as alienações e inversões antropológicas. Se Arendt ocupa de repensar a política contemporânea e afirmar que esta carece de liberdade, não pensa com isto resgatar a *pólis* no seu sentido histórico originário e contextualizado. Quando afirma a crise da autoridade no curso das histórias humanas, também não propõe que se retome o senado romano e se releve a tradição e a religião como pilares de sustentação de uma cultura.

O que Arendt objetivou, tanto em “*A Condição Humana*”, quanto nos diversos textos que se seguiram, foi o de (re)pensar o sentido das experiências políticas genuínas e originárias, tais como a *pólis* e a *res pública* romana, e que segundo Arendt, a tradição filosófica teria relegado-as à vala do esquecimento. Ao empreender um desenvolvimento original acerca dos conceitos de liberdade, ação e espaço público, Arendt nos lega uma proposta completamente inclassificável, oscilando entre determinações tanto democráticas quanto republicanas, sem contudo se restringir a uma destas variantes. Neste esforço de se retomar ao passado, Arendt não propunha uma (re)aplicação das formas de políticas de modo a ser repetido no presente, sanando os diversos problemas que se encontram no mundo público contemporâneo. Não se tratava, também, de localizar experiências já conhecidas, mas antes, de se identificar experiências novas e que não passaram pelo vício ou deturpação da tradição político-filosófica. Metaforicamente, Arendt buscava um “pescar de pérolas” e não um contentamento com uma ostra já datada. Nesta busca pelo “novo no passado”, Arendt busca localizar um conjunto de experiências políticas voltadas para a efetivação genuína da política: a constituição de espaços públicos voltados para a felicidade pública e para o prazer advindo da ação e do discurso, gerando a imortalidade dos homens sobre a terra; sendo que estas experiências (de acordo com seus desdobramentos), tanto iluminou como obscureceu as diversas formas de manifestação políticas da modernidade e de nossos dias atuais. Neste “retorno” ao passado, Arendt localizará também perspectivas novas frente à análise de

interpretação para o conceito de alienação, pautando em toda uma forte tradição tecnocientífica-filosófica, as bases para a diluição do interesse pelo mundo comum. Com o mesmo vigor, lançará os seus olhos para experiências revolucionárias da modernidade tardia, projetando nestas, sobretudo, na revolução americana, a bússola para nortear uma nova concepção de política. Concepção esta que não se abstém, em níveis essenciais, daquilo que o passado positivamente nos legou (a experiência da liberdade no espaço público), na mesma medida que se direciona e desdobra contextualmente nas tentativas populares de se restabelecer novas formas de participações coletivas (como o caso dos conselhos), procurando envolver todos os cidadãos no exercício político.

Por fim, procurando responder ao questionamento engendrado no início desta conclusão, o legado de Hannah Arendt para nossa contemporaneidade se presta ao nos dizer que a política ainda é possível, pois ao homem o que lhe configura essencialmente é justamente a capacidade trazer o novo ao mundo. Há uma mensagem sombria, sem dúvida, ao se diagnosticar o ocaso político e a petrificação do cidadão frente às coisas públicas que conclamam a sua participação efetiva. Na mesma medida, há uma mensagem de esperança, ao nos dizer que embora a história não seja cíclica ou determinante, há experiências que merecem ser (re)interpretadas, ou pérolas que podem ser pescadas no mar das histórias humanas, de modo que estas experiências nos sirvam de lição ou ao menos nos ofereçam elementos que possamos aglutinar e contextualizar com nosso presente. Partindo da premissa que não há limites para ação humana, a história não poderia ser traçada sem que houvesse desvios em seu percurso, sem que ela não tivesse que jamais se reescreva; a história nos lega tradições e rupturas, experiências positivas e dolorosas, interpretações estanques ou originais, compete a nós, livres de qualquer sectarismo, partidarismo ou unicidade interpretativa lançarmos o olhar para o passado, contemplar o presente, agir e construir vários futuros. O que estamos fazendo? Esta pergunta orientou o pensamento de Arendt; O que vamos fazer? Esta pergunta orienta agora o que queremos para o nosso futuro...

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Obras de Hannah Arendt

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *Condition de l'homme moderne*. Tradução de Georges Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1961.

\_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

\_\_\_\_\_. *Between Past and Future: Eighth Exercise in Political Thought*. New York: Penguin Books, 1993.

\_\_\_\_\_. *Compreensão e Política e Outros Ensaios 1930-1954*. Seleção e Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M.W.B. de Almeida. 3ªed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *The Origins of Totalitarianism*. 3v: “Antisemitism”, “Imperialism”, “Totalitarianism”. Nova Yorke: Harvester Books, 1969

\_\_\_\_\_. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002a.

\_\_\_\_\_. *Poder e violência*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Human Condition*. 1 ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

#### **Outras obras:**

ABBAGNANO, Nicola (1901). *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. 21 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Open: Man and Animal*. Translated by Kevin Attell. Meridian: Crossing Aesthetics Series. Stanford: Stanford University Press, 2004b

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 11ª ed. São Paulo: Paulus, 1984.

AGUIAR, Odílio. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Editora Nova Cultura, coleção Os pensadores, 2000.

BAKAN, Mildred. Hannah Arendt's concepts of labor and work. In: *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: 1979, p. 49-65

BASSANEZI, R.C. *Modelagem Matemática*. Dynamis – Revista Técnico-Científica, Blumenau, Brasil, v.1, n.7, p.55-83, 1994.

BERNAUER, James W. (ed) *Amor mundi: explorations in the faith and thought of Hannah Arendt*. Boston: Martinus Nijhoff, 1987.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. & MORAIS, E. Jardim. (Org.). *Hannah Arendt diálogos, reflexões e memórias*. 1 ed. Belo Horizonte: Editora da Ufmg, 2001

BOWEN-MOORE, Patricia. 1989. *Hannah Arendt's philosophy of natality*. New York: Saint Martin

BUENOS AYRES, Carlos Antônio M.C. *Hannah Arendt: o querer e a liberdade*. Goiânia: Philósofos 11 (2): 215-246, ago./dez. 2006

CHAUÍ, M. S. *Convite à filosofia*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2007.

\_\_\_\_\_. Estado de Natureza, contrato social, Estado Civil na filosofia de Hobbes, Locke e Rousseau. In: *Filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, 2000.

CHOMSKY, Avram Noam. *Logical Structure of Linguistic Theory*. New York and London: Plenum Press, 1975

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra: a arte da estratégia*. Tradução de Pilar Satierra. São Paulo: Tahyu, 2005.

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

\_\_\_\_\_. O significado político da natalidade: Arendt e Jürgen Habermas. In: *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

\_\_\_\_\_. *A vitória do animal laborans: natureza e política*. Artigo apresentado na semana de filosofia da Universidade Federal de Goiás, em 2007.

\_\_\_\_\_. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. In: *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 20, n. 26, p. 101-112, jan./jun. 2008

\_\_\_\_\_. O significado político da natalidade: Arendt e *Agostinho*. In: NASCIMENTO, Mariângela & CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt: entre o passado e o presente*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

\_\_\_\_\_. O desafio moderno: das luzes e sombras dos nossos tempos. In: BIGNOTO, Newton; MORAIS, E. Jardim. (Org.). *Hannah Arendt diálogos, reflexões e memórias*. 1 ed. Belo Horizonte: Editora da Ufmg, 2001, v. , p. 227-245

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da Filosofia: história e grandes temas*. 16° ed.reform. e ampl. – São Paulo: Saraiva, 2006.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

DRUCKER, Claudia. *O populismo como tentativa de construir um espaço público*. Disponível em <http://www.ifcs.ufrj.br/cefm/textos/CDRUCKER2.DOC>. Acesso em 26/06/2009.

ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.



FOUCAULT, M. *História da Sexualidade – A Vontade de Saber. Vol. I.* Rio de Janeiro: Graal, 1976

HEIDEGGER, Martin. La época de la imagen del mundo. In: *Caminos de Bosque*. Tradução de Helena Cortes e Arturo Leyte. 3ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. De João P. Monteiro e Maria B. Da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).

HOBBS, Eric J. *A Era das Revoluções: Europa 1789-1848*. Tradução de Maria Teresa Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 16ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

KHARKHORDIN, Oleg. Nation, nature and natality: new dimensions of political action. In: *European Journal of Social Theory*, London, Thousand Oaks, New Delhi, nov. 2001, v. 4, n. 4, p. 459-478.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Trad. Marcio Ramalho. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 1991.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt: pensamento, poder e persuasão*. 2ª ed., rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

\_\_\_\_\_. A política e a condição humana (posfácio). In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991. p. 341-352

\_\_\_\_\_. *Ensaio Sobre a Liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

MCCLELLAND, David C. *The Achieving Society*. New Jersey: Princeton, 1961

MACPHERSON, Crawford B. *The political theory of possessive individualism – Hobbes to Locke*. London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1962. [Edição brasileira traduzida do inglês por Nelson Dantas, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979]

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*. Tradução de Sérgio Bath. 4. ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2000.

MARX, Karl. *Elementos Fundamentales para la Critica de la Economia Política (Grundrisse)* 1857-1858, Vol. I. 11ª ed., Madrid: Siglo XXI, 1980.

MATTHES, Melissa. 2000. *The rape of Lucrecia and the founding of the Roman Republic*. Philadelphia: Pensylvania State University Press, 2000.

MORAES, Eduardo Jardim. Hannah Arendt: Filosofia e Política. In: *Perspectiva*, São Paulo, Unesp, 1993, vol. 16, pp- 111-118. (artigo)

NASCIMENTO, Mariângela & CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt: entre o passado e o presente*. Juiz de Fora: UFJF, 2008.

NETO, Rodrigo R.A. *Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt*. Filosofia Unisinos, 9(3):243-257, set/dez 2008 (artigo)

NUNES, César Aparecido. *Aprendendo filosofia*. 3 ed Campinas: Papirus, 1989.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Livro I, cap. II.

PERISSINOTTO, Renato 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

PINHEIRO, Romildo Gomes. *Hannah Arendt: Legitimidade e Política*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2007.

POHLENZ, M. Apud REALE, G. e ANTISERI, D. *História da Filosofia*. v.I. São Paulo: Paulus, 1990. p. 433.

RUSSEL Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Tradução de Bueno Silveira. 3 ed. São Paulo: Cia. Editorial Nacional, 1969

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Mota. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TELES, Edson Luis de Almeida. *Passado, memória e história: o desejo de atualização das palavras e feitos humanos*. Ano I - Nº 03 - Dezembro de 2001 - Quadrimestral - Maringá - PR - Brasil - ISSN 1519.6178

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade* (vol. 1). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

\_\_\_\_\_. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsány e Tomás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1998.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press, 1996

\_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.