

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

NÁDIA JUNQUEIRA RIBEIRO

OS LIMITES DA POLÍTICA PARA O ANIMAL LABORANS

GOIÂNIA
2015

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☒ **Dissertação** ☐ **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

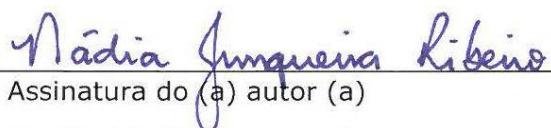
Nome completo do autor:

Título do trabalho: **OS LIMITES DA POLÍTICA PARA O ANIMAL LABORANS**

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.


Assinatura do (a) autor (a)

Data: 02 / 06 / 2016

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

²A assinatura deve ser escaneada.

Nádia Junqueira Ribeiro

OS LIMITES DA POLÍTICA PARA O ANIMAL LABORANS

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Fafil – UFG, sob orientação do professor Dr. Adriano Correia Silva, para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política

Orientador: Adriano Correia Silva

**GOIÂNIA
2015**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Junqueira Ribeiro, Nádia
Os Limites da Políticas para o animal laborans [manuscrito] /
Nádia Junqueira Ribeiro. - 2015.
117 f.

Orientador: Prof. Adriano Correia Silva .
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Goiânia, 2015.
Bibliografia.

1. ação. 2. política. 3. animal laborans. I. , Adriano Correia Silva,
orient. II. Título.

CDU 1



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE NÁDIA JUNQUEIRA RIBEIRO, REALIZADA EM 03 DE SETEMBRO DE 2015.

Aos 03 dias do mês de setembro de 2015, às 14.30h, nas dependências da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pela mestranda **NÁDIA JUNQUEIRA RIBEIRO**, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: "OS LIMITES DA POLÍTICA PARA O ANIMAL LABORANS". Após a abertura da sessão, o professor Adriano Correia Silva/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Helton Machado Adverse/UFGM e Adriana Delbó Lopes/UFG. Foi dada a palavra à mestranda, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se à arguição e respostas da mestranda. Ao final, a banca reuniu-se em separado para avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho da mestranda, foi ela considerada aprovada, por unanimidade. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof. Adriano Correia Silva/UFG

Prof. Helton Machado Adverse/ UFGM

Profa. Adriana Delbó Lopes/UFG

Agradecimentos

Ao professor Adriano Correia. Pela honra desta séria orientação e por ter iluminado meus caminhos com a competência do professor e com a alegria do amigo. Pela generosidade em compartilhar suas descobertas e conhecimento. Agradeço, ainda, a paciência e disponibilidade das orientações e apoios sempre fora de hora, conciliando-os com a apertada agenda, fruto desta competência.

Se nosso ofício é a escrita, isto é, traduzir em palavras tudo que devemos dizer, aqui me falta encontrar aquelas certas para agradecer ao Igor Vinícius Basílio Nunes. Pessoa fundamental para que este trabalho tivesse sido concebido, gestado e nascido. Ele partilha desta paternidade comigo. Agradeço sua fraternidade, generosidade e nossa amizade no mais puro sentido *arendtiano*.

À professora Adriana Delbó, importante neste trabalho em tantos momentos. Agradeço a generosidade, a dedicação, o entusiasmo e a competência que fazem dela uma professora tão admirável. Agradeço pela leitura cuidadosa e contribuições pertinentes. Agradeço, ainda, pelo incentivo, pelo exemplo que inspira e pela amizade que engrandece.

À minha família, pelo imensurável apoio e inspiração.

Ao meu pai, Alberto Ribeiro, por ser a primeira e eterna fonte de admiração acadêmica. Agradeço por me mostrar um mundo doente e injusto e a necessidade de pensá-lo e transformá-lo. Agradeço por me emprestar sua paciência, seu interesse e admiração para que eu pudesse compartilhar os questionamentos desta pesquisa. E de toda esta vida.

À minha mãe, Cida Junqueira, por ser fonte de alegria e cuidado, essenciais para equilibrar o trabalho acadêmico. Obrigada por me tirar do cronograma para fazer música, festa e conversar fiado deitadas na cama de barriga para cima. Obrigada, por fim, pelo olhar materno de aprovação e admiração que nunca deixam de me mover.

Aos meus irmãos, meus parceiros de vida. Ao Artur por ser minha torcida e fonte de alegria e aprendizado. À Bruna, exemplo que me inspira desde que nasci. Parceira que

nos tornamos desde que aprendi a cantar. Sou muito feliz de termos crescido, mais uma vez juntas, neste desafio do mestrado. Obrigada, aos dois, pela paciência e apoio.

À Luzia, também, com quem compartilho hoje os crescimentos acadêmicos e, há algum tempo, o carinho e admiração de irmã.

À minha vizinha Diomar, por me lembrar de que nunca devemos parar de aprender. E que esse aprendizado está nos livros, mas, sobretudo, fora deles, nos exemplos de vida, como ela mesma é.

Ao meu companheiro, Juliano. Pelo acolhimento nos dias de desespero e incentivo constante. Por ser minha lembrança cotidiana de que há um mundo a ser compreendido, conhecido e, sobretudo, transformado. Fazer isso ao seu lado é mais prazeroso.

A trajetória desta dissertação, do princípio até o fim, é marcada, felizmente, por relações de amizade que trouxeram inspiração, admiração e muito apoio.

Agradeço aos colegas do Grupo de Estudos de Biopolítica. De onde nasceram inquietações que me trouxeram ao mestrado, de onde brotou o incentivo pela pesquisa e de onde tive e sempre tenho a torcida para que chegasse ao fim. Em especial, Pedro Labaig, João Lourenço, Marcel(inh)o Jungmann e Marcela Castanheira.

À Professora Carmelita, pela orientação afetiva que me deu alicerces para esta pesquisa.

Ao professor Cícero, pela participação na qualificação desta dissertação e pelas contribuições.

Aos amigos do Encontro Arendt. A fraternidade e generosidade deste grupo, sem dúvida, me inspiram a seguir nesta instigante empreitada de compreender o legado arendtiano. Agradeço a seriedade do trabalho de cada um, de onde vieram o aprendizado e a inspiração. Agradeço também pelo acolhimento e compartilhamento.

Aos amigos com quem partilho teto, Fred, Karina e Laíse. Pelo necessário silêncio e pelos barulhos que também aliviavam. Ao Fred, em especial, agradeço por compartilhar de todo este processo de escrita de dissertação que vivemos juntos.

Agradeço aos meus parceiros de música e de sonhos, Passarinhos do Cerrado. A oportunidade de construir este trabalho com vocês me traz pertencimento a este mundo.

Àqueles que tornaram possível realizar um trabalho acadêmico conciliando-o, durante a maior parte desta pesquisa, com o ofício de jornalista. Susete Amâncio, Edmilson Rodrigues, Aldenor Junior, Inês Silveira, Francisco Ferreira e Carla Guareschi. Sem a solidariedade e compreensão de vocês, tudo seria sido muito mais penoso.

À professora Márcia Zebina, a Marlene e todo quadro de servidores da Faculdade de Filosofia que nos emprestam seu trabalho sério para que tudo corra rigorosamente bem.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás, pelo apoio concedido entre julho de 2013 e fevereiro de 2015.

Resumo

Este trabalho se encontra entre a defesa da capacidade humana de ação, o cenário político contemporâneo violento (que, ao colocar os homens sob os ditames das necessidades, os faz atomizados) e as possibilidades de ação que se abrem apesar deste panorama, já que os homens são eternos guardiões da boa-nova. Desta forma, a reflexão sobre a ação é central neste trabalho. Começamos desenvolvendo este conceito – uma das maiores originalidades na obra de Arendt – e argumentando em favor desta atividade como decisiva para que se revele a excelência humana e, sobretudo, para que haja política. Em seguida, empreendemos a crítica da política na Modernidade buscando percorrer o caminho traçado por Arendt até a vitória do *animal laborans* – logo, do trabalho – e suas implicações. Retornamos à ação no último capítulo tendo como questionamento central o seguinte: quais são as possibilidades de ação em um cenário em que o *animal laborans* sai vitorioso? Esta defesa da ação pode ser compreendida como a possibilidade de encontrarmos nos homens aquilo que os faça verdadeiramente humanos e que dê dignidade à política. Estas possibilidades são indicadas na necessidade de se estabilizar a ação, mas também na importância de garantir seu caráter espontâneo. Assim, estas possibilidades são indicadas na fundação, que estabiliza ação, na defesa do sistema de conselhos e na desobediência civil.

Palavras-chave: ação, política, *animal laborans*.

Abstract

This work is situated between the defense of the human capability of action, the violent contemporary political scene (which puts men under the dictates of the necessities and makes them atomized) and the possibilities of action in spite of this scene, once men are the eternal guardians of the good news. Thus, the action is central in this work. We begin developing this concept – one of the most original in Arendt's work – and arguing in benefit of this activity as decisive to reveal the human excellence and, above all, to engender politics. Next, we undertake the critic of the politics in Modernity, seeking to follow the way drew by Arendt until the triumph of the *animal laborans* – then, also of the labor – and its implications. We return to action in the last chapter, having as central the following question: what are the possibilities of action in a scene in which the *animal laborans* wins? This defense of the action can be understood as a possibility to find in men what make them truly humans and to give dignity to politics. These possibilities are indicated in the necessity to stabilize the action, but also in the importance of ensuring its spontaneous character. Thus, these possibilities are indicated in the foundation, which stabilizes the action, in the defense of the council system and in the civil disobedience.

Key-words: action, politics, *animal laborans*.

Sumário

Introdução	9
Capítulo 1: Liberdade e ação: em busca da dignidade da política	15
1.1 Ação: a capacidade de fazer novos começos	15
1.1.1 O retorno ao <i>bios politikos</i>	18
1.1.2 O caráter incontrollável da ação	22
1.1.3 Caracterizando a ação: a esfera da comunicação e do dissenso	28
1.2 O resgate da liberdade política	31
1.1.1 Liberdade filosófica x Liberdade política	34
1.1.2 O divórcio entre a liberdade e a política	36
Capítulo 2: A vitória do <i>animal laborans</i> e a ruína do mundo	44
2.1 A moderna relação com o mundo	44
2.1.1 Fenomenologia das atividades humanas e a Vita Activa	47
2.1.2 As atividades humanas nos domínios público e privado	45
2.1.3 A sacralidade da vida e o aparecimento da esfera social	55
2.2 O âmbito social e o processo da vida sem mundo	59
2.2.1 A emancipação do trabalho e a privação da liberdade	63
2.2.2 O mundo nas mãos do <i>animal laborans</i> : alienação e colapso	66
2.3 A questão social: a novidade trazida por Hannah Arendt	73
Capítulo 3: A possibilidade de ação política	87
3.1 Fundação: estabilizar a ação	89
3.2 Conselhos: a continuidade da ação	97
3.3 Desobediência civil: institucionalizar o direito de desobedecer	106
Conclusão	112
Referências bibliográficas	115

Introdução

Era novembro de 2014 e eu já me encontrava no meio do processo de escrita deste trabalho que segue. Foi neste mês, um pouco por acaso e outro tanto por curiosidade, que estive por dois dias no Haiti. Seria possível imaginar o que se veria. Muito diferente foi estar ali e ter a imaginação trocada por experiências reais. Uma delas, provavelmente a mais marcante, eu tive quando ainda nem havia descido do ônibus que nos levava de Santo Domingo a Porto Príncipe. Depois de cruzar a fronteira que revelava um contraste incrível entre a beleza paradisíaca de montanhas e lagos azuis e gente miserável brigando por conseguir que muambas e comidas fossem compradas, fomos chegando a Porto Príncipe. O caos e a miséria eram maiores do que eu poderia imaginar. Em meio a eles cruzei o olhar com um dos habitantes. Não enxerguei nada naquele olhar. Era vazio. Ele me parecia destituído de qualquer coisa que lhe fizesse humano: sua história, suas relações com os seus, sua cultura. Pareci enxergar nada além de um homem em sua animalidade. “Realmente uma das espécies que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida¹”. Era uma impressão, apenas, mas que viria a ser confirmada com o passar das horas em Porto Príncipe.

O país, com uma das histórias mais fantásticas das Américas, parecia não contar nada de seu heroísmo. Nas ruas lotadas de gente lutando pela sobrevivência parecia não haver leis, poder, ação, discurso, direito. Nada parecia interpor àqueles que ali moravam. Centenas de homens e mulheres amontoados nas ruas, vendendo de animais à escovas de dente, pareciam se relacionar tão somente pela necessidade que os compelia. Era um feriado. Mas apenas soube por que me contaram. Os dias seguiam exatamente iguais para quem estava eternamente acorrentado no presente. O que movia aquele povo miserável parecia vir do estômago: é preciso que ele esteja cheio. A luta diária, portanto, era tão somente pela sobrevivência. Sem passado que se conecte ao presente, ou presente que se ligue ao futuro - a ordem é terminar o dia vivo. Hannah Arendt, que me acompanhava há alguns meses de perto, ajudando a compreender o que me cerca, parecia ecoar: não é possível haver política quando há apenas miséria. Estava claro, nesta situação, que não se tratava de nenhum elitismo em seu pensamento. Aquela situação apenas parecia apresentar, de forma radical, a impossibilidade de haver qualquer excelência humana quando o que impera é apenas a necessidade.

¹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 104.

Tão devastador quanto dar-se conta do esvaziamento humano quando se é movido unicamente pela necessidade, foi tirar os olhos dali e pensar que, mesmo a abundância, não seria garantia de excelência humana. Isto é, um cenário em que os estômagos estivessem cheios e a miséria ausente, certamente não provocaria nenhum estranhamento. Contudo não aliviaria pensar que isto bastaria para que se atingisse a felicidade humana. O que significa dizer que um cenário de abundância não implica necessariamente em terreno fértil para a política, ou seja, para a relação entre homens, pautada na igualdade e no discurso, com vistas à promoção de interesses que transcendam aqueles particulares e visem o cuidado do mundo. Isto é, se o contexto de miséria colocava homens e mulheres sob o absoluto ditame da necessidade, outro, em que a miséria estivesse ausente, não seria pressuposto seguro para que os homens estivessem cuidando do mundo como lar que os abriga.

O trabalho, em tempos contemporâneos, não importa em qual cenário, está elevado à atividade mais nobre entre aquelas possíveis entre os homens. Consequentemente, as necessidades vitais ocupam a mesma centralidade. A felicidade, portanto, representa aquilo que se encontra entre a produção e o consumo e só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração atingem perfeito equilíbrio. Mesmo num cenário de abundância, acorrentados a um funcionamento suave que os agrilhoa num ciclo infundável de produção e consumo, os homens já não podem dar-se conta de sua própria futilidade².

Esta experiência, que apresento em forma de relato pessoal (peço licença) reforçou aquilo que me trouxe a esta dissertação: a teoria política de Hannah Arendt reserva uma atualidade para pensarmos não outro mundo ou experiências alhures. Ela serve para nos voltarmos sempre à questão: o que estamos fazendo³? Tal pergunta parece simples, mas a guarda a originalidade de Arendt; que reside em sua capacidade de produzir reflexões a partir de objetos, eventos e acontecimentos. Hannah Arendt trouxe luz à reflexão sobre a época moderna como quem presencia, *in loco*, as transformações de um mundo que se mostra cada vez mais desértico. Mas também, como quem foi capaz de pensar esse mesmo mundo a partir de uma bagagem que a acompanhou da Alemanha aos Estados Unidos, na qual levava o peso da capacidade do apurado pensamento filosófico aprendido, sobretudo, com seus mestres Martin Heidegger e Karl Jaspers. Foram os eventos históricos que tornaram a doutora em

² Idem, p. 165.

³ Idem, p. 6.

filosofia na Alemanha, em pensadora ou teórica política nos Estados Unidos. Assim, ao refletir sobre o que estamos fazendo, objetivo esse que a autora enfatiza logo no início de sua mais importante obra e objeto central dessa pesquisa, *A Condição Humana*, Arendt empreende uma profunda crítica à época moderna, assumindo os eventos históricos como determinantes para as mudanças de curso da Modernidade.

Seu pensamento, assim, é construído a partir de acontecimentos políticos, ancorando-se numa crítica que “utiliza palavras familiares para conceber definições até então desconhecidas”⁴; que questiona a tradição filosófica, mas retorna aos exemplos clássicos nos quais a política esteve em mais alta conta, e oferece, apesar das críticas duras a um período pavoroso, possibilidades de esperança encontradas na própria capacidade de relacionamento entre os homens. Essas possibilidades só podem existir no pensamento de Arendt porque a autora apresenta uma nova visão da política ao considerar a ação em sua centralidade e suas inerentes características de imprevisibilidade e irreversibilidade. Isto significa dizer que Arendt coloca no centro de seu pensamento político a novidade. Por isto mesmo, na política, não há “receitas de bolo”, nem o que possa ser mensurado e controlado soberanamente. Isso não abre, entretanto, espaço algum para pessimismo ou desespero. Pelo contrário, há muita beleza quando o caráter incontrolável da ação nos faz completamente distintos uns dos outros e seres irrepetíveis. Ainda, esse caráter garante que possamos sempre fazer novos começos e mudar a trajetória do mundo.

O texto que segue, portanto, busca se situar entre a beleza da novidade, assegurada por nossa capacidade de agir, o cenário político contemporâneo violento que, ao nos colocar sob os ditames das necessidades, nos faz atomizados e as possibilidades de ação que se abrem apesar deste panorama, já que somos eternos guardiões da boa-nova. Desta forma, a ação tem centralidade neste trabalho. Começamos desenvolvendo este conceito – uma das maiores originalidades na obra de Arendt – e argumentando em favor desta atividade como central para que se revele a excelência humana e, sobretudo, para que haja política. Em seguida, empreendemos a crítica da política na Modernidade, buscando percorrer o caminho traçado por Arendt até a vitória do *animal laborans* – logo, do trabalho – e suas implicações. Retornamos à ação no último capítulo, tendo como questionamento central aquele que motivou o projeto desta pesquisa: - quais são as possibilidades de ação em um cenário em que o

⁴

E. Young-Bruhel, 2006, p. 79 – tradução minha.

animal laborans sai vitorioso? Esta defesa à ação pode ser compreendida como correlata à possibilidade de encontrarmos nos homens aquilo que os faça verdadeiramente humanos e que dê dignidade à política. Pois a ação representa aquilo que está entre a igualdade e a diferença:

Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender⁵.

A ação, de um lado, é a expressão de nossa milagrosa irrepetibilidade. Por meio desta atividade nos manifestamos no mundo e nos mostramos, por feitos e palavras, completamente distintos uns dos outros. De outro, ela implica a igualdade, pois tal singularidade só pode ser reconhecida entre pares que acolhem tal pluralidade. Por existir somente em um ambiente onde existam esses pares é que ela é considerada política: jamais se dá no isolamento, mas só pode vir a ser na constante presença dos outros. Por fim, por ter esse caráter irrepetível, a ação implica sempre em novidade: cada indivíduo humano, por ser único, guarda uma possibilidade de provocar algo que não pode ser previsto.

O elogio à ação e a crítica à política na época moderna têm como obra central aquela que é fruto de ao menos uma década de questionamentos de Arendt: *A Condição Humana*. Longe de esgotar as contribuições que esta obra nos deixa, *A Condição Humana* serve, neste trabalho, para compreensão da política na Modernidade a partir de duas novidades que Arendt traz ao pensamento político contemporâneo. Primeiramente, temos a fenomenologia das atividades humanas considerando a *vita activa* e refletindo sua crítica à vida contemplativa. Aqui nossa autora estava envolvida na compreensão das condições, espaços e tempos em que se dão as atividades humanas. Em segundo lugar, ao considerar os espaços de cada atividade, Hannah Arendt recupera da Antiguidade a preciosa distinção entre espaço público e privado, que seria então privilegiada nas reflexões de outros pensadores contemporâneos. Ademais, nossa autora, a partir desta visita, introduz o conceito de um novo espaço: a esfera social, que emerge entre a diluição da pública e da privada e apresenta a política como a administração doméstica de uma grande família. São estas categorias – esferas pública, privada e social – imprescindíveis para que Arendt desenvolvesse uma crítica à política na Modernidade sem se filiar a algum “ismo”, mas indicando que há um modo de vida

⁵

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 220.

que afasta os homens da política e que coloca, no seu centro, aquilo que deveria estar bem longe dela: a estrita satisfação das necessidades vitais.

Se *A Condição Humana* é a principal obra para subsidiar esta crítica e tecer o elogio à ação, é com *Sobre a Revolução* e *Desobediência Civil* que seguimos para o exercício de encontrar as possibilidades de ação política, apesar da vitória do *animal laborans*. Se no primeiro e segundo capítulos desta dissertação a Grécia é a referência política para Arendt, no terceiro capítulo temos Roma como principal experiência política a nos inspirar e, em alguma medida, as experiências políticas dos Estados Unidos. Esta opção se justifica, basicamente, porque é considerado neste trabalho o caráter agonístico e espontâneo da ação em Arendt. Por outro lado, não é somente essa perspectiva da ação que concebemos. Reconhecemos, inclusive, que Arendt indica as limitações de seguir com os gregos para se pensar o caráter imprevisível e irreversível da ação. Ademais, os gregos não conferiam uma importância à legislação como os romanos. Pelo contrário, ela nem se encontrava entre as atividades políticas. Para Arendt, os tratados e acordos são fundamentais para fundar novas alianças e representam formas de promessas, importantes para remediar a imprevisibilidade da ação.

Desta forma, argumentamos em favor da necessidade de se estabilizar a ação, pensada por Arendt a partir das revoluções. Foram nestas experiências exclusivamente modernas que os homens foram movimentados a agir em conjunto em busca da liberdade. A preocupação de Arendt pode ser entendida desta forma: - Como manter os homens agindo em concerto depois que a revolução chega ao fim? Como dar estabilidade e permanência a esta ação? Assim, indicamos, em primeiro lugar, a possibilidade de garantir essa estabilidade através de pactos e contratos elucidando o papel fundamental da constituição no sentido de comprometer os homens entre si de forma a criar ilhas de segurança para o porvir. É justamente nesta defesa da estabilidade e da constituição que Arendt empreende o retorno à antiguidade romana e à Revolução Americana, experiência moderna que mais buscou se inspirar nos romanos, em seu juízo.

Além de comprometer os homens uns com os outros, é preciso que haja formas de manter homens e mulheres reunidos e agindo em conjunto. Foi justamente neste ponto em que todas as revoluções fracassaram, aos olhos de Arendt. Nenhuma foi capaz de assegurar o espírito revolucionário traduzido, para ela, nos sistemas de conselhos. Argumentamos, assim, em favor destes conselhos como instrumento de participação

direta que garante a todos os homens a possibilidade de partilhar da “felicidade pública”, sem que isto seja prerrogativa exclusiva de alguns. A crítica recai, assim, sobre os sistemas de governo indiretos que tiveram sucesso nas revoluções e acabaram por ofuscar os sistemas de conselhos, a saber, os sistemas partidários. Esta crítica subsiste na convicção de Arendt de que a ação jamais pode ser representada e, desta forma, trata-se de um sistema que exclui os cidadãos do poder.

Por fim, indico a necessidade de haver, mesmo dentro de uma estabilidade, espaços para a novidade, isto é, para a espontaneidade da ação que implica em mudanças. Assim, indicamos a desobediência civil como outra forma de participação direta que reflete o anseio humano por mudança, mas que deve ser garantido dentro de uma estabilidade. Isto significa uma argumentação em favor de um espaço, dentro da institucionalidade, para o caráter espontâneo da ação. Esta mudança, contudo, não pretende uma alteração governamental estrutural, tampouco emprega a violência. Pelo contrário, ela não rejeita a autoridade e é justamente uma alternativa às guerras civis e revoluções tendo como o objetivo questionar a legalidade das leis.

Ainda que Arendt tenha argumentado em favor da fundação como forma de estabilizar a ação, dos conselhos como sistemas de governo e da desobediência civil como mecanismo a ser acolhido em constituições para garantir espaço às novidades dentro de um contexto estável, não há, aqui, qualquer intenção de desenhar uma proposta de modelo político. Isso seria, inclusive, contraditório em um texto que tem como centralidade a ação e que defende seu caráter espontâneo. A intenção deste trabalho, antes, é a de reivindicar ao homem sua capacidade política de ação. Para isso, apresentamos o que se entende por ação, por liberdade e, em contraposição, discorremos sobre a política na modernidade em que não há liberdade e a ação perde espaço para o trabalho e, por fim, refletimos sobre possibilidades de ação neste contexto. Abraçamos, assim, tanto a crítica de Arendt à política da Modernidade, quanto a sua crença na capacidade humana de sempre empreender novos começos. Por esta razão, é mesmo a partir de sua obra que indicamos esses caminhos que ainda nos dão esperanças.

Capítulo 1: Liberdade e ação: em busca da dignidade da política

Será que a liberdade é uma bobagem? Será que o direito é uma bobagem? A vida humana é alguma coisa a mais que ciências, artes e profissões. E é nessa vida que a liberdade tem um sentido e direito dos homens. A liberdade não é um prêmio, é uma sanção. Que há de vir. (Mário de Andrade).

1.1 Ação: a capacidade de fazer novos começos

Não é trivial que a primeira obra de Hannah Arendt publicada depois do fim da Segunda Guerra Mundial (*Origens do Totalitarismo*, 1951) guarde a mesma esperança, em suas últimas linhas, que aquela do penúltimo parágrafo de sua derradeira obra (*Vida do espírito*, 1978). Ainda, trata-se da mesma esperança que pode ser encontrada nos textos que vieram entre essas publicações: os homens podem sempre fazer novos começos.

De um lado, temos uma autora que desenvolve uma profunda análise de tempos sombrios num século de guerras e desenvolvimento de tecnologias que colocaram em risco a própria existência da humanidade. Uma autora que tece duras críticas acerca da política da Modernidade – ou ainda, sobre o que estamos fazendo⁶ – levando-nos a crer, por vezes, que não há mais esperanças em uma humanidade atomizada como sociedade de massas que se esqueceu de um mundo em comum, afundada em seus próprios interesses particulares que não vinculam homens e mulheres como cidadãos de uma coletividade. De outro lado, está a pensadora que, em sua teoria, afirma que os homens são capazes de mudar o rumo da História e construir novos começos. Ambas as perspectivas, contudo, não se opõem. Sua sensibilidade e espírito crítico não retiram sua esperança na capacidade humana de traçar novas trajetórias. Assim ela encerra *Origens do Totalitarismo*.

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, equivale à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é na verdade, cada um de nós⁷.

⁶

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 6.

⁷

H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 531.

Um pensamento análogo e que leva as mesmas palavras de seu mestre Agostinho está registrado nas últimas linhas de *A vida do espírito*, última obra de Arendt - inconclusa, pois a autora morreu antes que chegasse ao fim de seu trabalho:

O propósito da criação do homem era tornar possível um *começo*: Para que houvesse um começo o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse – *Initium... ergo ut esset, creatus est homo, ante que nullus fuit*. A própria capacidade de começar tem raiz na *natalidade*, e de forma alguma na criatividade, não em um dom, mas no fato de que seres humanos, novos homens, continuamente aparecem no mundo em virtude do nascimento⁸.

Hannah Arendt deixa claro, assim, que mesmo nos últimos momentos em vida acreditou na capacidade dos seres humanos de agir. Não de um ou outro homem que fazem da sua existência uma trajetória heroica, mas de todos os homens e mulheres, por ser a capacidade de começar inerente à *natalidade*. É a mesma consideração de Agostinho presente em *Origens do Totalitarismo* e *A Vida do Espírito* que se encontra em sua densa obra teórica *A Condição Humana* para explicar a relação entre a capacidade de agir e a natalidade. Se tal relação está presente em todas essas obras políticas, foi bem cedo que Arendt encontrou na filosofia de Agostinho uma contribuição política ao pensar a natalidade⁹.

Tal compreensão se ancora, em primeiro lugar, na distinção entre natalidade e nascimento. Enquanto este último é um evento e apenas uma promessa de singularidade de cada indivíduo, a natalidade é a possibilidade de sempre atualizarmos o caráter do nascimento: somos singulares e representamos uma novidade ao mundo. Eles se relacionam na medida em que o nascimento é a condição inaugural fundamental da natalidade.

Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo¹⁰.

⁸ H. Arendt, *A Vida do Espírito*, p. 348.

⁹ Idem, *Love and Saint Augustine*.

¹⁰ A. Correia, *Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt*, p. 813.

Arendt, ainda, recusa a equiparação de *natalidade* e *natureza humana*, uma vez que a segunda carrega a ideia de existência de um modelo pré-estabelecido que, para a pensadora, ao inserir toda a humanidade em um mesmo esquema, aniquilaria toda a complexidade, reduzindo todos os homens e mulheres a uma mesma essência, a um mesmo padrão de subjetividade. Para ela, a tentativa de tomar como verdade a existência de uma natureza humana traz dois prejuízos: 1) ao desenvolver um conceito em que todos os homens fossem acolhidos, as singularidades humanas seriam suprimidas. 2) Justamente por isso, estaria implícita a ideia de que não é possível haver novidade, a partir do momento em que todos são iguais.

Arendt, pelo contrário, acredita que cada ser que vem ao mundo é único e, ainda, por não ser constituinte de uma natureza pré-determinada, está invariavelmente fadado a mudar e se reconstituir a partir de suas relações com outros homens. Isso só é possível, para a autora, através dos atos e palavras que imprimem tal modificação. Desta forma, a natalidade é um evento único, pois afirma a vinda de um ser distinto de todos os outros.

Se por um lado o nascimento é o que proporciona nosso aparecimento físico e original, é por meio de atos e palavras que nos inserimos no mundo. Somente por meio deles, homens e mulheres podem se mostrar distintos uns dos outros e é mesmo essa a distinção que os torna, de fato, humanos – algo mais do que uma mera espécie animal. A chegada de um novo ser ao mundo é sempre uma promessa de que o curso da História pode mudar, porque “é da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes¹¹”.

Isso não significa, contudo, que basta a *capacidade* de agir e de falar. Para que o homem apareça entre os seus é necessário iniciativa¹². Sua vida será realmente humana somente se houver a iniciativa, de modo que sua vida seja marcada por discursos e ações, que atualizam a singularidade e que trazem à luz a novidade que surge com seu nascimento. Esses trechos aqui indicados manifestam não apenas a esperança de nossa pensadora, mas algo que permeia toda sua obra, além da busca por compreender o que estamos fazendo.

¹¹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 222.

¹² Termo latino original: *agere*.

Hannah Arendt pretende recuperar a dignidade da política em um mundo em que tudo o que diz respeito à vida¹³, à economia e aos aspectos sociais invadiram os espaços políticos. Sem desenvolver modelos ou estruturas políticas, a pensadora indica aquilo que ainda pode reconstruir essa dignidade. Sem dúvidas, a sua teoria sobre a ação é uma crença de que o homem pode ser mais do que um ser meramente vivente e que pode recuperar uma grandeza perdida na Antiguidade.

1.1.1 – Caracterizando a ação: o retorno ao *bios politikos*

É na Grécia Antiga, nas cidades-Estado, na experiência da *polis* e na filosofia de Aristóteles que Arendt recupera a devida importância do domínio dos assuntos humanos. O filósofo grego, ao distinguir os modos de vida, indicava o *bios politikos* como aquele voltado para a esfera política, uma espécie de segunda vida dos homens. A ação e o discurso eram as únicas atividades consideradas políticas e que constituíam um modo de vida político¹⁴.

Era somente por meio delas que os homens tomavam as decisões na *polis* e ser político significava justamente lançar mão das palavras e da ação, e jamais da força – restrita aos domínios privados. Ali, na *polis*, todos eram reconhecidos como iguais e através de seus atos e falas se inseriam no espaço e se mostravam distintos uns dos outros. Naquele espaço, os homens se ocupavam tão somente do que era de interesse da *polis* e jamais dos problemas de ordem privada. Os únicos homens capazes de ocupar essa esfera e serem reconhecidos como livres eram aqueles que estavam livres de atender às necessidades biológicas. A referida esfera, de igualdade e de pluralidade, está em franca oposição àquela doméstica, na qual os homens eram destituídos do modo de vida discursivo e não eram reconhecidos como iguais. Isso implica que igualdade não

¹³ Faz-se necessário ressaltar uma diferenciação do conceito de vida indicada pelos gregos para que se compreenda o sentido desta palavra na maior parte deste trabalho. Trata-se da distinção entre *Bios* e *Zoé*. Enquanto o primeiro conceito diz respeito à vida nua, comum, isto é, a vida natural regida pelas normas da natureza e dos instintos, a segunda indica uma vida baseada na práxis do sujeito e que é culturalmente elaborada. Diz respeito, portanto, àquilo que lhe proporciona uma vida política. Neste trabalho, ao nos referirmos à vida para se pensar o seu sentido estritamente biológico, temos como referência o conceito de *Bios*.

¹⁴ Apesar de Arendt se referir a essas atividades como típicas das cidades-Estado, ela não deixa de indicar que a existência das duas como um par já havia sido pensada antes. “Embora certamente só a fundação da cidade-Estado tenha possibilitado aos homens passar todas a sua vida na esfera política, em ação e discurso, a convicção de que essas duas capacidades humanas formam um par, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido a *polis* e ter estado presente já no pensamento pré-socrático.

era um atributo natural de todos os homens, mas uma característica eminentemente política que só existia na *polis* e por isso:

Liberdade e igualdade coincidiam, ainda, porque os gregos acreditavam que só se era livre quando as ações humanas davam-se entre os próprios pares, na exclusão de toda forma de desigualdade e de coerção e, portanto, na ausência de qualquer forma de governo definida a partir da dominação entre os homens¹⁵.

O retorno à experiência grega e à filosofia de Aristóteles é de suma importância na teoria arendtiana, de modo que a partir daí nossa pensadora indica onde está a dignidade da política: nas esferas públicas que lidam com os assuntos humanos e nas atividades que permitem que os homens se vejam como iguais, não obstante tendo a pluralidade reconhecida. Para ela, ação e a fala são responsáveis por definir quem é cada um no mundo, o que representa a maior entre as capacidades humanas. É somente por meio dessa atividade que os homens se mostram distintos uns dos outros e afirmam sua singularidade.

Arendt elenca três atividades desenvolvidas a partir de uma fenomenologia em *A Condição Humana* - a saber, trabalho, obra e ação¹⁶ - e ao descrevê-las indica como cada uma é fundamental para a *vita activa*. Contudo, ela expressa como é cara em seu pensamento a ação como possibilidade dos homens de iniciarem algo novo e se fazerem seres livres, singulares e, portanto, políticos¹⁷. A forma como Arendt enxerga homens e mulheres é fundamental para a compreensão de sua teoria política e, consequentemente, para a valorização que ela confere à ação.

Pode-se dizer, sem ousar simplificar seu pensamento, que a raiz de sua teoria está justamente na unicidade que enxerga em cada homem e em cada mulher. Cada ser que vem ao mundo é irrepitível, completamente diferente dos que aqui estão e dos que já passaram por aqui. Esta irrepitibilidade somente pode ser manifesta através de feitos e atos. A ação para Arendt é, portanto, a atividade através da qual os homens imprimem

¹⁵ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 212.

¹⁶ Sobre a qual falaremos no próximo capítulo.

¹⁷ Arendt faz uma crítica ao que Aristóteles admite como *Zoon Politikon*, ao afirmar que o homem seja, por natureza, um animal político. Na contramão, ela argumenta que o homem é a-político na medida em que a política surge no entre-os-homens e, portanto, está fora dos homens, não havendo, portanto, nenhuma substância política original no homem. É manifesto no pensamento arendtiano a necessidade dos homens de testemunhar a presença dos outros para que se façam políticos. Para Aristóteles, quando homens e mulheres vêm ao mundo (e esta chegada é uma promessa de um novo começo) eles já vêm na presença de outros. Assim sendo, sua potencial capacidade de ação só é possível porque já chegam a esse mundo na companhia de outros homens e mulheres. Em suma, o homem é por natureza político, enquanto para Arendt ele se faz político na presença de outros. H. Arendt, *A Condição Humana*, p.23.

sua singularidade e caracterizam sua vida como verdadeiramente humana, isto é, algo que ultrapassa o fato de sua existência natural e biológica.

Ao trabalhar e fabricar, os homens atendem às necessidades e demandas da *vita activa*, mas não respondem à excelência humana que reside na constituição de uma teia de relações, que implica na convivência com os homens na sua mais absoluta pluralidade e na edificação de um mundo habitável, que, não só dê conta de tal pluralidade, como um mundo cuja pluralidade lhe sirva como base. Tal excelência está na ação que implica o relacionamento com o outro e exige que o homem expresse quem é. Essa expressão é a única atividade que depende inteiramente da existência do outro, pois é impossível que alguém seja capaz de se mostrar quem é se não há quem possa vê-lo ou ouvi-lo, o que indica que os homens só existem no plural. Tal relação considerada um segundo nascimento, pois o primeiro é, por assim dizer, o aparecimento físico e corpóreo e a *promessa*, a possibilidade de que o curso do mundo pode ser modificado, de que uma nova vida pode imprimir novas páginas na história da humanidade; e o segundo nascimento, a ação, é a atividade pela qual a vida é inserida no mundo, quando sua existência é reconhecida entre seus pares, o que, repetimos, só pode sê-la através de atos e palavras.

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a obra¹⁸.

É por essa mesma razão que é uma atividade que se caracteriza como política: só pode vir a ser na constante presença dos homens. Estar entre outros implica alguns pontos importantes para compreensão da ação. Em primeiro lugar: para que de fato cada homem e mulher possam ser ouvidos, enxergados, isto é, para que sua ação possa ser reconhecida - e, conseqüentemente, a sua singularidade nela impressa possa sê-lo, deve-se haver igualdade entre os pares. Em segundo lugar, estar na presença de pessoas que carregam singularidades seguramente distintas implica a capacidade e necessidade não só de respeito ao que é diferente, mas de dialogar, fazer concessões, chegar a acordos considerando tal pluralidade. Pois justamente da riqueza das diferenças, fruto das singularidades envolvidas, nasce uma pluralidade de perspectivas, de opiniões e de ações que implicam na edificação de um mundo capaz de acolher toda essa pluralidade.

¹⁸

Idem, p. 221.

Por último, a ação é capaz de atingir a excelência humana que não está na ambiência da mera sobrevivência ou da capacidade de realizar coisas tangíveis, porque tão somente é a atividade capaz de exprimir essa singularidade e, conseqüentemente, assegurar a pluralidade humana. A capacidade de se atingir a excelência humana está na possibilidade de conectar os homens a um passado e a um futuro, produzindo feitos e atos que transcendam a vida, façam memória e sejam relevantes para o cuidado do mundo como o lar que abriga seres humanos.

A ação é a única atividade dentre as apresentadas por Arendt que se dá no espaço público, a esfera da luz e da aparência; o único em que os homens podem ver e ser vistos por seus pares. De acordo com a pensadora, nenhum homem pode se abster dessa atividade como das outras.

Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida em que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens¹⁹.

Ao enfatizar o destaque da ação com relação a outras atividades que caracterizam a existência humana, Arendt utiliza dois conceitos essenciais para a compreensão das posições em uma hierarquia por ela empreendida: vida e mundo. A primeira é a forma como a existência é dada ao homem. Não há qualquer artificialidade ou possibilidade de mutabilidade: é o fato da existência natural e biológica do homem. A ideia de mundo, por outro lado, carrega a ideia de artificialidade e acolhe duas perspectivas: ele é abrigo e é assunto dos homens²⁰. Tais perspectivas, contudo, não se opõem, pelo contrário, são concomitantes: a um tempo, aquilo que reúne os homens para além das necessidades e interesses privados e um espaço que se interpõe entre os homens a partir de artefatos produzidos pelos próprios homens, necessários para que se edifique algo que os reúna e os separe.

Há, portanto, um mundo que abriga a inter-relação entre os homens e que existe tão somente quando há fala e ação. Esse mundo também representa a relação entre o homem e a natureza e serve como abrigo estável para todas as coisas produzidas

¹⁹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 221.

²⁰ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 254.

pelos homens. Nele, a humanidade encontra sua existência para além de seu criador. Esse mundo que se edifica pela ação e fala, e também pela fabricação, está em risco e fadado ao colapso quando é somente o trabalho a atividade a relacionar os homens entre si e com o mundo. “A ação não está ligada à vida nem aos artefatos, mas à interação e interlocução direta dos homens uns com os outros²¹”, o que quer dizer que a ação permite que o homem tenha a lembrança e a memória como o sentido para sua vida e não somente a sobrevivência e permanência de objetos neste mundo.

Para Arendt, a ação é uma lembrança de que, embora os homens tenham de morrer, eles nasceram para começar. Assim, é a atividade humana que permite que a vida dos homens não esteja fadada a arrastar todas as coisas à destruição. É ela que irrompe o processo cíclico biológico dos homens, entre a vida e a morte, e permite que sejam seres capazes de fazer milagres, isto é, de empreender começos, fundações e determinar a trajetória do mundo. Sobre a ação, “só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança, essas duas características essenciais da existência humana que os gregos antigos ignoraram por completo²²”.

Essa caracterização, por si, revela o valor que Arendt confere à ação e como estava de acordo com a posição privilegiada que essa atividade passou a ocupar na política da Antiguidade. Essa valorização e importância conferidas não retiram dessa atividade, no entanto, a possibilidade de construir e desencadear processos negativos. Isso ocorre, em primeiro lugar, porque ação e discurso só podem existir numa teia de relações humanas, que é condição para existência dessas atividades. É somente nesse espaço que os homens podem revelar *quem* são e não somente o *que* são.

Apesar da frustração filosófica de se chegar a uma definição do homem e transmitir em palavras a sua essência viva²³, existimos basicamente como seres que agem e falam e é somente assim que podemos revelar nosso caráter singular. Mas essa capacidade de ser reconhecido pelo que se faz e se diz só é possível porque existe esse *entre*, porque os homens se dirigem uns aos outros para agir e falar.

Apesar de esse espaço ser intangível, pois não há objetos tangíveis com os quais ação e discurso se relacionam, e também porque essas atividades são incapazes de desenvolver produtos, Arendt ainda afirma que esse espaço é tão real quanto o mundo

²¹ O. Aguiar, *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*, p. 55.

²² H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 308.

²³ Idem, p. 227.

de coisas que temos em comum. A esse espaço ela dá o nome de “teia de relações humanas”, onde “os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares [...]”. O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas “²⁴”.

1.1.2 – O caráter incontrolável da ação

Ocorre que, onde quer que existam homens juntos, haverá, junto com o domínio dos assuntos humanos, aquilo que escapa ao controle humano. Diferentemente do trabalho e da fabricação, a ação nunca está totalmente sob controle, justamente porque está inserida numa teia onde há homens, no plural, reunindo diferentes interesses e singularidades. Ao reunir vontades e intenções conflitantes, a ação quase nunca atinge um objetivo, mas garante sua realidade, espontaneidade e “produz estórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis²⁵”. Desta forma, a ação, isto é, um gesto ou uma palavra, pode desencadear diversas mudanças, o que lhe dará seu caráter único de irreversibilidade e imprevisibilidade. Quando agimos, não podemos desfazer o que foi feito, nem mesmo prever todos os desencadeamentos implicados.

Os processos de ação não são apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; não há autor ou fabricante que possa desfazer ou destruir o que fez, caso não o agrade ou as consequências se mostrarem desastrosas. Esta persistência peculiar da ação, aparentemente em oposição à fragilidade de seus resultados, seria completamente insuportável se esta capacidade não possuísse algum remédio em seu próprio âmbito²⁶.

Esse caráter imprevisível e irreversível da ação tem raiz na pluralidade humana. Todas as calamidades da ação, a irresponsabilidade e acidentalidade moral dos agentes são resultado desta mesma pluralidade que é, também, condição para o domínio público. Tal imprevisibilidade e irreversibilidade somadas ao anonimato dos atores acabaram por cultivar um preconceito contra a ação que não é típico apenas da Modernidade, mas que foi construído ao longo da tradição da filosofia ocidental.

²⁴ *Ibidem*, p. 230.

²⁵ *Ibidem*, p. 230.

²⁶ *Ibidem*, 194.

A busca dos homens de ação tanto quanto a dos pensadores estava em encontrar um substituto da ação “na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes²⁷”. Com a contribuição do Cristianismo, essa tradição abraçou o platonismo que privilegia a vida contemplativa sobre a vida ativa e, conseqüentemente, retira a confiança da ação. Sobretudo por conta de suas características de imprevisibilidade e irreversibilidade que exigem certa coragem a quem se arrisque a exercê-la. E é por isso que “contemplativos querem controlar ou eliminar o caráter incontrolável e imprevisível da ação e discurso, o domínio político.²⁸” Desta forma, desde Platão, o caminho indicado pela filosofia política é o de afastamento dos assuntos humanos para a solidez da quietude que pode ser traduzida em tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de fugir completamente da política²⁹.

Com isso, a política na tradição ocidental não só foi equacionada a governo como foi entendida como o governo de um ou mais homens sobre os outros³⁰. Enquanto, para Arendt, a política era entendida como a convivência dos homens através de ações que envolvem o discurso, a persuasão, a decisão³¹, na Modernidade o agir político é prerrogativa apenas de alguns e, por isso, há uma distinção entre governantes e governados, sendo que “alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer”. Isso indica que nem todos os homens têm a capacidade de ação e, por isso, há quem deva cuidar dos assuntos públicos enquanto a maioria deve se dedicar aos assuntos privados³². Ademais, a ação e o discurso perdem qualquer utilidade (a política, de forma geral) quando o que interessa na Modernidade são os produtos tangíveis, lucros demonstráveis e a sociabilidade³³. O resultado é que sujeitos fogem dos assuntos públicos como quem foge do peso das conseqüências de suas ações que são:

²⁷ *Ibidem*, p. 275.

²⁸ E. Young-Bruhel, *Why Arendt matters?*, p. 83 (tradução minha).

²⁹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 277.

³⁰ Diferentemente da Grécia Antiga, aqueles reconhecidos como cidadãos exerciam a política a partir da paridade e igualdade e não se impunham uns sobre os outros. Esse novo modo de governo leva em conta a aceitação do conhecimento ou qualquer outra capacidade não política no lugar da opinião, o que leva, inevitavelmente, à clivagem entre os que obedecem e os que mandam. (O. Aguiar, *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*, p. 45).

³¹ E. Young-Bruhel, *Why Arendt matters?*, p. 83 (tradução minha).

³² Platão foi quem identificou a linha divisória entre pensamento e ação com o abismo que separa governantes e governados. Ele identificou conhecimento com comando e governo e ação com obediência e execução. Essas identificações prevaleceram sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornaram-se peremptórias para a tradição do pensamento político. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 280.

³³ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 274.

Motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que fez³⁴.

Diferentemente da fabricação, não é possível prever, medir o resultado e o fim da ação (mesmo porque a ação não tem fim e pode perdurar até o fim da humanidade³⁵). O agente não tem o controle absoluto do que faz como tem ao produzir coisas. É claro que é mais fácil confiar naquilo em que se tem controle, do que naquilo que escapa. O problema fundamental, para Arendt, é que tal desconfiança levou à tradição de se pensar a política à maneira da fabricação, como um meio para atingir outra coisa, tal como proposto por Platão e Aristóteles³⁶. Isso parece absurdo para Arendt porque um fim pode ser previamente pensado e os meios para que ele seja atingido, determinados a partir de tal previsão. Mas, a partir do momento em que homens se reúnem para deliberar acerca dos objetivos de suas ações, jamais podem assegurar, com certeza, o resultado final – em decorrência da própria natureza da ação: nunca ter fim. Isso significa que as trajetórias dos homens estão sempre sendo determinadas e redirecionadas já que são vários os homens, cada qual com seu objetivo, compartilhando os objetivos das ações. Não que as ações não tenham desígnios, mas eles variam e dependem das circunstâncias mutáveis do mundo³⁷.

Ademais, quando a ação é executada por um modelo que articula meios para alcançar fins, não há revelação do agente no ato. Quando há um fim determinado, qualquer um pode cumprir aquela tarefa, assim como, munida de um manual, qualquer pessoa pode fabricar um sapato. Contudo, a ação é o que permite que os homens apareçam e sejam reconhecidos pelo “quem” em contraposição ao “que” são, revelando suas qualidades, defeitos, talentos e dons. “Sem o desvelamento do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade, passa a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de

³⁴ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 204.

³⁵ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 291.

³⁶ Aqui, Arendt não acompanha Aristóteles. Diferentemente do pensador grego, ela não acredita que a política deva ser um fim em si mesma, ela não concebe a ação política “como um meio para a obtenção de um fim último predeterminado, como a “justiça”, a “felicidade” ou aquilo que os homens concebiam como “bom” em última instância, mas pensou-a em termos da “virtuosidade” do agente que, agindo, cria o próprio tecido de que se compõe a vida política da comunidade”, A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 221.

³⁷ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 198.

produzir objeto³⁸.” Por essa razão, para Arendt, a ação é sempre livre: de fins e também de motivos.

Ao dizer que a ação está livre de fins, Arendt indica que a ação não se encontra sob a direção do intelecto. Por mais que os homens determinem os objetivos das ações pautados naquilo que foi profundamente raciocinado ou calculado, não é possível garantir o efetivo resultado porque, ao se relacionar com a pluralidade – dotada de imprevisibilidades e irresponsabilidades –, a ação não garante que haja um fim determinado. Mas ao dizer que ela está livre de motivos, ela propõe que a ação não pode estar sob os ditames da vontade, isto é, não é balizada por julgamentos morais. “A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e comanda então sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza³⁹.” Com isso, Arendt não quer retirar a importância de metas e motivos nos atos particulares, mas quer enfatizar que “o que realmente importa na teoria política é a manifestação do ato no mundo e reflexão sobre o ‘sentido’ que ele pode trazer consigo em sua própria aparição⁴⁰.” E, por isso, as motivações e intenções devem permanecer ocultas tanto aos que assistem ao ato quanto ao seu próprio agente.

Arendt encontra no pensamento de Maquiavel aquilo que viria a orientar, finalmente, a ação: a *virtú*, a qualidade humana especificamente política, através da qual os homens respondem às oportunidades que o mundo lhes apresenta na forma de “fortuna⁴¹”. Nossa autora inspira-se em Maquiavel por algumas razões. Uma delas é que o teórico pós-clássico voltou-se para ação política de forma a conceber a política para além dos interesses religiosos e localizar na Antiguidade romana o que a tradição filosófica ignorava. Arendt, que valoriza todos os pensadores que são capazes de pensar para além de uma tradição filosófica, valorizou em Maquiavel seu retorno à Antiguidade romana em busca de fundamentos que o ajudassem a pensar os rumos da Itália – a saber, a experiência romana de fundação como forma de unificar seu país.

A grandeza de sua redescoberta está em que ele não podia simplesmente reviver ou lançar mão de uma tradição conceitual articulada, mas tinha ele mesmo que estruturar aquelas experiências que os romanos haviam conceitualizado, expressando-as em vez disso em termos de Filosofia grega vulgarizada para esse fim⁴².

³⁸ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 225.

³⁹ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 198.

⁴⁰ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 217.

⁴¹ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 201.

⁴² H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 183.

Ademais, Arendt como boa leitora de Maquiavel, saudou no teórico sua capacidade de pensar a política para além da moralidade. O contexto em que viveu o Maquiavel, circundado por uma política enfraquecida na Itália por uma Igreja corrupta, o levou a menosprezar as tradições – gregas e romanas – tais quais remoldadas e apresentadas pela Igreja Católica. Ao contrário de muitos leitores⁴³, Arendt encontrou em seu pensamento a capacidade de superar a moralidade cristã para se pensar a política. “Em sua opinião, ambos os conceitos eram válidos, mas apenas na esfera privada da vida humana; no âmbito público da política não tinham mais lugar que seus contrários, inadequação ou incompetência e maldade⁴⁴.” Com esse embasamento, Maquiavel pensa a *virtú* de forma que o conceito vai ao encontro do pensamento arendtiano resumidamente por dois aspectos. Primeiro, porque o conceito de *virtú* leva em conta que o sujeito não seja moralmente bom. A experiência do pensador o fez concluir que, na medida em que a Igreja Católica guiava os negócios políticos e considerava a bondade como valor supremo, não havia possibilidade de resistir aos maus governantes e, por isso, em lugar da bondade, Maquiavel pensou a “glória” como critério central da atividade política⁴⁵. Em segundo lugar, porque esse conceito leva em conta a *performance* do agente e não o fim de sua ação. O virtuosismo é decisivo para o *desempenho*, nas palavras de Arendt, e essa palavra nos indica que a tônica está no *fazer*, no *processo* e não no resultado. Como os gregos reivindicavam o virtuosismo para o artista que estivesse a tocar flauta, dançar, navegar e não no produto final desse artista.

As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como um produto da ação⁴⁶.

⁴³ “Seu descaso pelos julgamentos morais e sua isenção de preconceito são assaz assombrosos, mas não atingem o âmago da questão; contribuíram mais para a sua fama que para a compreensão de suas obras, pois a maior parte de seus leitores, então como ainda hoje, chocavam-se por demais para sequer lê-lo apropriadamente. Quando insiste em que, na esfera da política, os homens deveriam aprender a não ser bons, ele evidentemente jamais quis dizer com isso que eles deveriam aprender a ser maus. Afinal de contas, dificilmente haverá um outro pensador político que tenha falado com desprezo tão veemente dos “métodos” [pelos quais] se pode de fato ganhar o poder, mas não a glória”. H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 181.

⁴⁴ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 182.

⁴⁵ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 219.

⁴⁶ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 200.

Assim, para que o homem fosse um ser capaz de ação, para Arendt – se alinhando a Maquiavel – mais do que qualquer moralidade, seria necessário que ele tivesse coragem. Quando Arendt usa essa palavra, ela não tem em mente o “arrojo da aventura que de bom grado arrisca a vida para ser tão total e intensamente vivo como somente se pode ser face ao perigo e à morte⁴⁷”, mas aquela coragem necessária porque o que está em jogo é o mundo e não a vida. E, para isso, é necessário que o homem seja alguém engajado mais com os negócios públicos do que com aqueles privados. A coragem é necessária para que ele seja capaz de voltar seus olhos, antes, para aquilo que é necessário para preservar o mundo do que para tudo aquilo que proteja e garanta o processo vital.

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade⁴⁸.

1.1.3 – Caracterizando a ação: a esfera da comunicação e do dissenso

A teoria política arendtiana, é verdade, acolhe algumas importantes ideias aristotélicas. Entre elas, é fundamental a noção de comunidades políticas que exercem sua liberdade por meio dos discursos. Ela se ancora na experiência grega, como veremos mais à frente, em que a liberdade era experimentada em uma realidade mundanamente tangível e que exigia o relacionamento com os outros. Ela era entendida como o estado do homem que se movia, saía de casa para encontrar outras pessoas em palavras e ações⁴⁹. Por essa razão, a liberdade grega – sublinhada por Arendt – é aquela que necessita da companhia de outros homens no mesmo estado e, também, de um espaço público comum para que se encontrem.

Neste sentido, a filosofia de Aristóteles está, sim, na base conceitual da autora quando ela admite a liberdade como um atributo político que só pode ser exercido entre homens por meio de atos e falas. Contudo, para caracterizar sua própria teoria política, Arendt se distancia de duas ideias aristotélicas que são fundamentais. Ao contrário do filósofo grego, Arendt pensou o espaço público como o espaço do dissenso, e não do consenso. Ela não pensa que comunidades políticas, por agirem em conjunto, devam

⁴⁷ Idem, p. 203.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Idem, p. 194.

fazê-lo de maneira consensual buscando o fim da ação política. “Agir politicamente em conjunto não significa agir de maneira necessariamente consensual, muito menos almejar uma mesma concepção acerca do bem comum, definida a partir de uma estrutura teleológica previamente estabelecida⁵⁰.” Outra diferença substancial decorre desta primeira: a ação política de Arendt não visa um fim, isto é, não é teleológica, como a aristotélica (conforme exposto no item anterior).

Para Arendt, tal modelo teleológico da ação de Aristóteles “é espelhado em uma visão autoritária de associação política que suprime igualdade e pluralidade e reduz o discurso deliberativo em nome de uma falha analogia da educação⁵¹”. Essa diferença é fundamental para compreensão da ação em Arendt: a tônica está sempre no seu processo e não no fim. Como se o “resultado” desta ação fosse independente e o que importa à autora é justamente o desempenho e não onde ele visou chegar.

Se fosse possível exemplificar, no modelo aristotélico, os homens se reuniriam para, através de discursos persuasivos, debater sobre os melhores meios para se atingir fins que já foram determinados que seriam de acordo entre os cidadãos. Já, para Arendt, importa justamente o debate, ou seja, capacidade humana de se reunir e promover debates respeitando a pluralidade dos cidadãos. É impossível para autora, considerando a singularidade de cada um, que, nesse debate, já existam fins predeterminados e que esse diálogo seja consensual. Sim, importa a ela que se façam acordos, mas é como se os resultados de debates plurais fossem independentes das ações e comunicações. Os olhos de Arendt não se voltam para o fim nem para o resultado, mas para o próprio momento de ação e discussão que considera a rica pluralidade dos cidadãos, onde todos têm, indistintamente, o direito de se manifestar como são.

Essas duas características da ação arendtiana viriam a dar origem a duas visões que alguns comentadores contemporâneos⁵² confrontariam. Ponderando que tais perspectivas não estejam em choque, mas, pelo contrário, se alinhem, as indico com intuito de mostrar que ambas dizem respeito à mesma ideia de ação proposta por Arendt. A primeira ideia, de que a esfera pública é o espaço do dissenso e não do consenso, conduziria estudiosos a terem uma compreensão da esfera pública como espaço da deliberação e estabelecimento do consenso a partir de tais conflitos. Como se a pluralidade de agentes, cada qual com seu discurso, provocasse um dissenso que se

⁵⁰ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 221.

⁵¹ D. Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 52.

⁵² Como S. Benhabib, D. Villa e M. D’Entrèves.

resolveria apenas com o confronto ideológico e jamais pela força e violência que destruiriam o espaço público. Nesta visão, o espaço público não é compreendido como um espaço de competição, mas “é visto democraticamente como a criação de procedimentos pelos quais aqueles afetados pelas normas gerais sociais e decisões políticas coletivas possam ter uma palavra em sua formulação, estipulação e adoção⁵³”. Aqui, o diálogo que visa o consenso dos diferentes discursos é a base para a ação coletiva. Trata-se de uma dimensão comunicativa na qual “a ação possibilita que os indivíduos estabeleçam relações de reciprocidade e solidariedade, desde que baseadas no discurso, na igualdade e no reconhecimento da pluralidade⁵⁴.”

O discurso político tem seu fim, tipicamente, no ato de fazer escolhas, na escolha do curso da ação. Assim, o discurso político não é nada além que o processo de debate e deliberação, a “fala e argumentação”, a “persuasão, negociação e compromisso” que antecedem o ato⁵⁵.

Por acreditar que os homens, neste espaço, estabeleçam tais relações de reciprocidade e solidariedade através de uma ação conjunta, esta visão estaria em desacordo com outra perspectiva agonística do espaço público desenvolvida por outros estudiosos. De acordo com essa visão, o domínio público é o espaço das aparências, “no qual a grandeza política e moral, heroísmo e a preeminência são revelados, exibidos e compartilhados com os outros. É um espaço competitivo no qual se compete por reconhecimento, superioridade e aclamação⁵⁶”. Arendt reivindica coragem para que se adentre o âmbito político e indica, ainda, que é a ação que garante que os homens não tenham uma passagem fútil pela Terra e que sua vida não esteja fadada ao anonimato. Essas afirmações da autora acabam por ser compreendidas a partir da visão agonística e fazem com que Arendt seja acusada de empreender uma estetização da política como ferramenta para indicar a necessidade de se reconhecer a ação política como atividade livre de fins e meios, necessária para recuperação da dignidade da política. Ora, Arendt não pretende empreender uma estetização da ação política para indicar que os homens tenham de imprimir sua individualidade a partir de feitos heroicos, como é possível ver no trecho que segue:

⁵³ S. Benhabib, *Models of Public Space*, p. 87 (tradução minha).

⁵⁴ M. D’Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, p. 84.

⁵⁵ D. Villa, *Arendt and Heidegger*, p. 60.

⁵⁶ S. Benhabib, *Models of Public Space*, p. 79 (tradução minha).

Não se trata disso, mas de um artifício teórico por meio do qual ela reconsidera os critérios tradicionais de avaliação do sentido da ação política a partir da explicitação da relação interna entre a ação e os princípios que ela atualiza no mundo⁵⁷.

Arendt busca na Antiguidade Grega e Romana uma consideração à atividade política perdida ao longo da tradição Filosófica⁵⁸. A partir dessas experiências, a pensadora indica a necessidade de se olhar para um mundo que está entrando em colapso quando todos os homens voltam-se para suas preocupações privadas com a segurança e abundância do processo vital. Neste enredo monótono, os homens não se tornam protagonistas de roteiro algum. Ela não quer indicar a ausência de heróis em nossa história, mas a necessidade de cada homem ser herói da sua própria vida: que seus feitos e atos perdurem tanto mais que sua vida biológica. Que seus atos sejam relevantes não somente para sua vida pessoal, mas para o mundo, o lar que acolhe sua existência, a de seus antepassados e a das gerações vindouras.

Ela busca recuperar a excelência humana perdida no acorrentamento do homem a uma atividade que não lhe faz distinto dos demais, quando todos têm a singularidade sufocada por um modo de vida em que todos se comportam ao invés de agir. Essa singularidade só pode ser recuperada quando todos participam do espaço público, adentram o âmbito político e, em decorrência de um processo dialógico, buscam deliberações.

Isto não quer dizer, contudo, que as comunidades políticas estejam sempre agindo em consenso. Pelo contrário, a pluralidade humana expressa na singularidade de cada homem e mulher jamais possibilitaria que os homens agissem de forma plenamente consensual. A tônica da ação está justamente no processo dissensual, por meio do qual os homens agem e dialogam de forma diversa e plural buscando acordos que deem conta de tal pluralidade.

É somente essa a possibilidade de liberdade que Arendt enxerga para os homens: quando todos participam dos negócios públicos por meio de processos comunicativos, sendo a pluralidade condição e também resultado. Liberdade para Arendt, assim, só pode ser compreendida como liberdade política.

⁵⁷ A. Duarte, *O pensamento á sombra da ruptura*, p. 225.

⁵⁸ “Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito”, H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 201.

1.2 – O resgate da liberdade política

A busca pela dignidade da política que Arendt empreende em sua teoria é expressa na compreensão do que é a liberdade. Por momentos diversos de sua obra – *A Condição Humana*, *O que é liberdade*, *A vida do espírito* – perpassa a mesma ideia contundente da autora em relação à liberdade: ela se refere a uma liberdade política e, por isso, a ideia é pensada a partir de uma perspectiva que considera a pluralidade dos homens, sua capacidade comunicativa e o relacionamento entre eles. Isso quer dizer, em suma, que Arendt está preocupada com a liberdade do homem enquanto cidadão; enquanto membro de uma organização política. Ou, como ela indica nas derradeiras páginas de sua última obra, a sua concentração está em homens de ação e que querem “mudar o mundo” e não interpretá-lo ou conhecê-lo⁵⁹. Esses homens estão dispostos a interferir no mundo e se relacionam com uma liberdade, que, para ela, se constitui como algo concreto “tangível em palavras, que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana⁶⁰”. Ela pensa, de forma distinta de diversos filósofos, a liberdade como um fato da vida cotidiana e não como um problema. O que enfatiza em sua teoria é que não é possível que um homem possa ser livre sem que ele tenha parte nos negócios políticos.

Por essa razão, a pensadora acaba por confrontar uma tradição filosófica e se alinha a uma perspectiva de liberdade acolhida na Grécia Antiga. Diferentemente do que a Filosofia - desde Platão, passando pela tradição cristã até a Modernidade – admite por liberdade, Arendt indica que “a consciência da presença ou da ausência da liberdade ocorre na interação com os outros e não no diálogo metafísico do eu consigo mesmo⁶¹”. Para Arendt, interessa a liberdade como um fato da vida cotidiana e que se exerce no campo da política, já a liberdade da vontade interessa somente a indivíduos solitários que vivem fora de comunidades políticas e para quem, portanto, não interessa a relação com o outro.

As comunidades políticas, nas quais os homens se tornam cidadãos, são produzidas e preservadas por leis; e tais leis, feitas pelos homens, podem variar muito e podem dar forma a inúmeros tipos de governo, todos eles, de uma maneira ou de outra, tolhendo a vontade livre de seus cidadãos. Com

⁵⁹ H. Arendt, *A Vida do Espírito*, p. 335.

⁶⁰ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 201.

⁶¹ C. Lafer, *Hannah Arendt – pensamento, persuasão e poder*, p. 63.

exceção da tirania, no entanto, em que uma vontade arbitrária governa as vidas de todos, os governos abrem algum espaço de liberdade para ação, espaço que na verdade, põe em movimento o corpo constituído de cidadãos. Os princípios que inspiram as ações dos cidadãos variam de acordo com as diferentes formas de governo, mas são todos, como Jefferson os designou corretamente, princípios energéticos, e a liberdade política “só pode consistir no poder de fazer aquilo que devemos querer e em não sermos forçados a fazer o que não devemos querer”⁶².

A tônica de Arendt em relação à liberdade está, portanto, 1) na ação, que implica capacidade de agir em concerto, de participar politicamente e que, por essa razão, só pode existir na interação com os outros e 2) no poder-fazer o que se deve querer e não em fazer o que se quer. Ser livre, para autora, não consiste em outra coisa senão ter a possibilidade de agir, e tal capacidade (de ação) não é de modo algum restrita a alguns homens, mas reside em cada um em sua potencialidade de sempre empreender novos começos e que está relacionada à natalidade, conforme exposto. Isso quer dizer que, uma vez que ser livre e agir se identificam, se um homem for impedido de agir e de falar, ocorre a possibilidade de ser destituído de liberdade.

A liberdade é uma “capacidade” humana e não uma “disposição humana interna”, uma propriedade inalienável de cada homem no singular, de modo que não é o homem que possui a liberdade, mas é a liberdade que vem a ser com o advento de homens capazes de agir e falar no mundo podendo, portanto, ser destruída como fenômeno mundano por determinadas formas de governo⁶³.

Quando Arendt afirma que a liberdade é a *raison d'être* da política e seu domínio de experiência é a ação⁶⁴ ela indica a franca oposição entre ser livre e se ocupar daquilo que diz respeito às vidas individuais. Pois estas atividades afastariam os homens do domínio público e, presos às demandas da esfera familiar, jamais poderiam se relacionar com os outros homens com vistas àquilo que diz respeito ao mundo que já existia e depende de nossos cuidados para que seja um lar para os que estão sempre chegando. A ação, sim, seria a atividade que inseriria o homem no domínio público lhe conferindo a possibilidade de ser livre, em interação com os seus iguais, agindo de acordo com uma preocupação que transcenda suas necessidades próprias. Para a autora, não há possibilidade de um homem ser livre sem enfrentar o domínio público e, para isso, deve estar disposto a agir, a interagir com os demais e a ter como preocupação as

⁶² H. Arendt, *A vida do Espírito*, p. 335.

⁶³ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 214.

⁶⁴ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 192.

demandas do mundo comum. É por essa razão que Arendt enxerga no liberalismo uma falsa promessa de liberdade⁶⁵.

Pois a política, de acordo com a mesma filosofia, deve-se ocupar quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses. Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna⁶⁶.

Ser livre, ainda, indo de encontro ao que é sustentado pela tradição filosófica, representaria o *poder fazer* o que se *deve querer* porque supõe o relacionamento entre os homens. Tendo reconhecida a capacidade humana de intervir nas coisas do mundo e, sobretudo, que essa capacidade jamais pode ser executada de forma individual, mas sempre a partir da relação uns com os outros, agir em conjunto implica em alcançar consentimentos, dispor de diálogos, fazer acordos. Isso jamais pode ser feito com base em um querer que, ao contrário do poder, é ilimitado. Por isso, essa noção de liberdade só pode fazer sentido no âmbito político, que exige a convivência de homens que são unicamente distintos uns dos outros. Justamente por existir tal pluralidade, não há acordos quando os quereres dirigem as decisões que dizem respeito a todos. Ao contrário do que Rousseau propunha⁶⁷, para Arendt jamais seria possível encontrar um denominador comum em meio a vontades. As decisões em um espaço em que há vários homens com distintos objetivos e desejos só podem ser feitas pautadas naquilo que tem a ênfase no poder e jamais no querer, que nunca se limita.

1.2.1 – Liberdade filosófica x Liberdade política

Quando a liberdade se desloca dessa esfera para outra muito mais limitada, íntima, por assim dizer, ser livre só é possível quando *poder* e *querer* coincidem. O fenômeno da vontade emerge com a relação de quero-e-não-posso. Essa noção é reafirmada pela tradição cristã, inaugurada por Santo Agostinho, que identifica liberdade com livre-arbítrio ao se referir a um problema que ocorre no relacionamento

⁶⁵ Há, contudo, uma mesma falsa promessa na teoria marxista, que será tratada no próximo capítulo.

⁶⁶ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 202.

⁶⁷ A crítica de Arendt à identificação de liberdade e soberania recai sobre Rousseau, como veremos mais adiante.

entre mim e eu mesmo. Nesse silêncio da solidão⁶⁸, ocorre um conflito no interior da própria vontade, como se houvesse um esforço em paralisar uma vontade em nome de outra que não quer que a primeira seja atendida, como se o homem pudesse mandar a si mesmo e não fosse obedecido. “Uma monstruosidade que só pode ser explicada pela presença simultânea de um eu-quero e de um eu-não-quero⁶⁹” ou que pode ser explicado ainda como: “se o homem tem uma vontade, parece sempre como se houvesse duas vontades presentes no mesmo homem, lutando pelo poder sobre sua mente. Portanto a vontade é poderosa e é impotente, é livre e não é livre⁷⁰.”

A ênfase no eu “posso” em lugar do “eu quero” foi reconhecida isoladamente em meio ao fluxo da tradição filosófica por Montesquieu (que estava mais preocupado com assuntos políticos que com assuntos filosóficos, por sinal) e admitia uma coincidência entre liberdade e poder. “A liberdade de movimento, o poder de se movimentar sem o impedimento da doença ou de um senhor, foi originalmente a mais elementar de todas as liberdades, justamente o seu pré-requisito⁷¹.” Essa concepção de Montesquieu, abraçada por Arendt, é fundamental para a compreensão de que um sujeito só pode ser livre se ele tem capacidade de agir. Isso quer dizer que não basta um desejo ou uma vontade de espírito para que essa pessoa se faça livre. Em outras palavras, não se trata de autocontrole ou força de vontade. Por mais que um escravo não se sinta prisioneiro e não tenha vontade de sair de tal situação, portanto, se *sentindo* livre, *de fato*, ele não é⁷², pois continua marginal às esferas de debate e deliberação. Em suma, Arendt pouco se importa se as pessoas se *sentem* livres, mas que de fato elas o *sejam*. Isso só pode se realizar no âmbito político e na possibilidade de deliberações a partir de comunicações que considerem a pluralidade humana.

Montesquieu fez uma distinção, da qual Arendt compartilha, entre liberdade filosófica e liberdade política. A proposta do pensador francês pode ser assim resumida: “a filosofia não exige liberdade mais que o exercício da vontade, independentemente das circunstâncias e da consecução das metas que a vontade estabeleceu. A liberdade

⁶⁸ Essa solidão é distinta daquela já compreendida na Antiguidade como o diálogo interior a que Sócrates chamava de dois-em-um. Ele se distingue da solidão a que Agostinho se refere, pois o pensamento é colocado em movimento na atividade do diálogo consigo mesmo, ao passo que a vontade de Agostinho é paralisada e encerrada. Em Kant, a atividade do pensamento é um campo onde também o livre-arbítrio se insere como centro da razão prática.

⁶⁹ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 206.

⁷⁰ *Idem*, p. 209.

⁷¹ H. Arendt, *A Vida do Espírito*, p. 336.

⁷² Arendt critica o problema da liberdade de Agostinho que, na tentativa de divorciá-la da política, acaba propondo uma formulação na qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre. H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 193.

política, ao contrário, consiste em poder fazer o que se deve querer⁷³.” Ocorre que tal liberdade não foi pensada pela grande Filosofia (dos Pré-Socráticos a Plotino) e quando foi pensada na tradição filosófica já foi a partir dessa perspectiva que sai do domínio público para o interno, inaugurada por Agostinho e depois comprada pelos pensadores que viriam a partir de então. O problema da liberdade e sua coincidência com o livre-arbítrio foi elucidado e fortalecido pela tradição cristã e só então penetrou na História da Filosofia⁷⁴. Não é por outra razão que Arendt entende como um desafio pensar a liberdade dentro de uma tradição filosófica que a retirou do âmbito da política para considera-la sob a perspectiva da vontade.

Nossa tradição filosófica sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habituado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu⁷⁵.

Isso equivale dizer que a liberdade, assim restrita ao domínio interno, não implicaria na relação com o outro para que pudesse ser exercida. Pelo contrário, somente na solidão é que viria a ser, como algo que surge na atividade do sujeito ao refletir sobre suas vontades antes de fazer uma escolha, levando em conta somente sua perspectiva. O perigo de uma liberdade divorciada da política e entendida como uma experiência do eu-interior que se dá na solidão e não no relacionamento entre os homens é o afastamento do mundo. “As experiências de uma liberdade estritamente interna são derivativas e marcam o início de um distanciamento em relação ao mundo, refletindo a própria impossibilidade de a liberdade aparecer e ser experimentada publicamente⁷⁶”.

1.2.2 – O divórcio entre a liberdade e a política

Quando Arendt se refere a uma liberdade do ponto de vista do relacionamento entre os homens em um espaço público, ela tem em mente o seu berço, que precedeu toda tradição filosófica: na Grécia e em Roma antigas a liberdade era experimentada na vida cotidiana, no relacionamento e nas ações das pessoas no âmbito político. Nesses contextos a liberdade se vinculava necessariamente à política e, para Arendt, somente porque os homens puderam vivenciar, aqui, a liberdade de forma tangível é que, mais

⁷³ Hannah Arendt, *Que é liberdade?*, p. 209.

⁷⁴ Idem, p. 205.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 204.

⁷⁶ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 205.

tarde, poderiam falar sobre uma liberdade interior. “Parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível⁷⁷”. Para Arendt, somente é possível saber o que é liberdade na convivência com os outros e isso só pode acontecer no domínio público. Por essa razão, na Grécia antiga a liberdade só fazia sentido na esfera pública e, nesse contexto, os homens tiveram consideração à atividade política e atribuíram dignidade a seu âmbito como em nenhum outro momento da História.

Era na *polis* grega que um espaço público fora constituído de forma que os homens pudessem exercer a liberdade, isto é, agir, falar, ouvir e serem vistos. Através dessas atividades, os homens da *polis* grega e da república romana se inseriam na organização política como se tivessem um segundo tipo de vida, o *bios politikos*. Deixavam para trás, na esfera do lar, as atividades domésticas relacionadas à satisfação das necessidades. Ali, todos eram iguais em sua possibilidade de serem vistos, de falar e serem ouvidos assegurando, assim, a pluralidade desses homens. Nessa esfera não havia opressão nem violência, pois não existia governantes e governados, mas a igualdade entre eles, que era condição para que fossem livres.

No entanto, cabe frisar que a liberdade exercida entre os gregos na Antiguidade só era possível a partir de uma liberação. Isto é, os homens só poderiam exercer sua cidadania quando estivessem liberados de suas necessidades, que correspondiam às atividades da esfera privada. Nela (a esfera da família), a preocupação era tão somente satisfazer as necessidades biológicas e, portanto, ter o cuidado com a vida. Para que o homem pudesse exercer a ação – atividade relacionada à política e que só pode se dar na esfera pública – ele deveria estar entre os homens, num espaço público e estar liberado desse trabalho. Não obstante, quem realizava essa atividade na Grécia antiga eram os escravos, para que os homens estivessem liberados das penas para a satisfação das necessidades e pudessem ocupar o espaço público. Contudo, contrariamente ao que muitos historiadores modernos afirmam, os antigos não desdenhavam o trabalho exercido pelos escravos – ainda que ocupasse a posição menos privilegiada em uma hierarquia das atividades humanas. Pelo contrário, essa atividade era de fundamental importância para que pudessem garantir a manutenção da vida enquanto os homens livres garantiam a manutenção da *polis*. A escravidão era, pois, a condição necessária para se conquistar a liberdade e não instrumento de exploração para fins de lucro. Desta

⁷⁷

H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 194.

forma, Arendt não defende a escravidão, mas discorre sobre ela como forma de se compreender o significado da liberdade política.

Seguindo o mesmo raciocínio, Arendt, que viria mais tarde⁷⁸ a criticar a confusão entre liberação e liberdade e o deslocamento dos objetivos das revoluções do século XX, de forma alguma ignora a importância da liberação. Somente quando os homens estão livres da opressão e da fome é que podem ocupar o espaço político e ser capazes de agir. A preocupação de nossa autora, antes, é que essa liberação ocupasse a centralidade que deveria ser da liberdade e deixasse de ser apenas a condição para ela, mas que fosse tão somente a razão pela qual as pessoas desencadeassem revoluções. O princípio inspirador para a ação deve ser sempre a liberdade e isso “tanto no sentido negativo de liberação da opressão quanto no positivo de estabelecimento da Liberdade como realidade estável e tangível⁷⁹.” Esse é um dos problemas do divórcio entre política e liberdade que traria consequências para nossa experiência política na Modernidade. Entre tantos, indico aqui três.

Quando a liberação ocupa o espaço da liberdade, o que está em jogo não é mais o mundo, mas a vida. A centralidade da preocupação dos homens está na satisfação das necessidades vitais, não diz respeito a nenhum atributo do homem que o faça distinto de outro animal - que também deve dar conta de suas demandas biológicas. Esse problema não pode nem deve ser resolvido de forma política, isto é, através de discussões e de acordos apenas possíveis por meio da ação e da fala, atividades que reafirmam a excelência humana e que tornam um homem distinto do outro. Desta forma, quando os olhos estão voltados tão somente para as barrigas que estão famintas, não é possível enxergar outras capacidades humanas, de fato mais elevadas, e que recuperam a dignidade da política. Acorrentados na labuta diária e cotidiana de acudir tais satisfações, um mundo continua a ser abandonado e pluralidades suplantadas, enquanto há o reconhecimento de um denominador comum entre os homens: precisamos sobreviver.

Um segundo problema seria que a liberdade passou a ser pensada como um problema filosófico quando foi identificada com livre-arbítrio. Ocorre que, ao pensar a liberdade como livre-arbítrio no âmbito político, substitui-se a ação pela vontade e o ideal de tal liberdade passa a ser a soberania, “o ideal de um livre-arbítrio, independente

⁷⁸

Sobre isso, falaremos no capítulo 2.

⁷⁹

H. Arendt, *A Vida do Espírito*, p. 338.

dos outros e eventualmente prevalecendo sobre eles⁸⁰” e que representa talvez “a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio⁸¹.” A crítica de Arendt à identificação de liberdade e soberania recai, indubitavelmente, sobre Rousseau⁸². A teoria da soberania do pensador francês abrange alguns problemas que incidem radicalmente contra a teoria de Arendt. Primeiramente, porque a base do pensamento de Rousseau está na ideia de que os negócios políticos estejam pautados em vontades individuais, mesmo no que há de *comum* em todas as vontades individuais⁸³. Ora, para Arendt isso revela um individualismo extremo quando, para pensar o mundo, o homem tenha de voltar-se para si e encontrar aquilo que lhe interessa. Ademais, se, para Rousseau, é no interior de si que o cidadão encontra o que é melhor para o corpo político, para Arendt é absurdo que os melhores acordos sejam encontrados nessa interioridade, senão na convivência dialógica entre eles. Se, para Rousseau, o corpo político age de acordo com legislações fundadas numa vontade, num querer; para Arendt ele delibera e age a partir de alianças e comprometicimentos.

A ideia de Rousseau vai além, como se existisse uma vontade geral, una e indivisível, que pudesse acolher tais vontades individuais⁸⁴. Aqui reside o segundo absurdo: como existir uma vontade indivisível e única se os homens carregam em si vontades difusas e unicidades que os fazem completamente distintos uns dos outros? Como seria possível encontrar o que há de comum no meio desse emaranhado plural e confuso de vontades e, ainda, ser guiado pelo dito *substrato coletivo de consciências*⁸⁵? Essa ideia não apenas seria ilusória, como disseminaria a violência, de forma a manter

⁸⁰ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 211.

⁸¹ Idem, p. 212.

⁸² Aqui neste texto, predomina uma leitura que a própria Arendt fez de Rousseau, considerada pelos estudiosos do francês como injustas, muitas vezes. Julia Smola, por exemplo, diz que Arendt, ao empreender as críticas, algumas das quais indicaremos aqui, se exime de uma teoria erudita sobre a teoria de Rousseau para nos mostrar as consequências que teve certa apropriação de suas ideias sobre as experiências políticas da Modernidade. (J. Smola, *Hannah Arendt lectora de Rousseau*, p. 54). Não obstante, aqui me alinho às críticas de Arendt como um recurso para caracterizar de forma mais ampla o seu conceito de pluralidade e como esse conceito juntamente com o de comunicação, por exemplo, são caras em sua teoria.

⁸³ Como Lourival Gomes Machado escreve em nota sobre a soberania: “Para ele, vontade geral só era aquela que traduzisse o que há de *comum* em todas as vontades individuais, ou seja, o substrato coletivo das consciências”, o que seria distinto de soma das vontades particulares, caracterizada como vontade de todos. Rousseau, *O Contrato Social*, p. 85 e 91. Ainda, sobre esse interesse em comum. “O que existe de comum nesses vários interesses forma o liame social e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem, nenhuma sociedade poderia existir”. Rousseau, *O Contrato Social*, p. 85.

⁸⁴ “A soberania é indivisível pela mesma razão por que é inalienável, pois a vontade geral, ou não o é; ou é a do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e faz lei; no segundo, não passa de uma vontade particular ou de um ato de magistratura, quando muito, de um decreto”. Rousseau, *O Contrato Social*, p. 87.

⁸⁵ Rousseau, *O Contrato Social*, p. 85.

um ideal de que existe apenas uma vontade única. “A famosa soberania dos organismos políticos sempre foi uma ilusão, a qual, além do mais, só pode ser mantida pelos instrumentos de violência, isto é, com meios essencialmente não políticos⁸⁶.”

Essa ideia, portanto, ainda desconsidera a - tão cara a Arendt - pluralidade humana. Enquanto, para Arendt, a própria condição para ação e para adentrar o espaço público é a pluralidade; para Rousseau, ela é um problema que deve ser extinto, pois estaria associada a vontades particulares egoístas. O cenário político pensado por Rousseau, defendem seus comentadores, é o de completa miséria e que teria levado o filósofo a desconsiderar a pluralidade humana. “A visão da miséria projetou esta imagem de unidade natural já que aqueles que estavam sendo observados de fora por quem não compartilhava destes padecimentos, careciam de tudo se encontravam, por assim dizer, de todo direito e pertencimento social ou político⁸⁷”. Aqui, todo e qualquer interesse privado poderia colocar em risco a necessidade de estabelecer os ditos “interesses comuns” dessa massa, que se resumiriam à satisfação das necessidades mais vitais. A pluralidade, neste contexto, poderia ser vista como uma grande ameaça à “vontade geral” por se tratar, para Rousseau, de interesses particulares que poderiam ser egoístas e deveriam ser combatidos.

Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra⁸⁸.

Por fim, a teoria da soberania de Rousseau suplantaria o que Arendt acredita ser fundamental para que haja acordos e para que se efetive a política: a comunicação e troca de opiniões. O povo não só é um como é mudo. De acordo com seu pensamento, o diálogo com o outro deve ser substituído por um monólogo de introspecção, no máximo um diálogo interno⁸⁹. Isso porque o francês acredita que, uma vez que o cidadão estabelece comunicação com os demais, há associações e facções que colocam a vontade geral em risco. “Se, quando o povo suficientemente informado delibera, não tivessem os cidadãos nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas

⁸⁶ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 213.

⁸⁷ J. Smola, *Hannah Arendt lectora de Rousseau*, p. 54

⁸⁸ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 292.

⁸⁹ M. Borren, *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of the world*, p. 103.

diferenças resultaria sempre a vontade geral e a deliberação seria sempre boa⁹⁰”. Disso, segue-se que, para o autor, é problemático que os cidadãos pensem de acordo com associações, ao afirmar que “importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja no Estado sociedade parcial e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo⁹¹”. Para Arendt é absurdo que acordos sejam feitos quando não há um processo de comunicação. A autora é enfática ao afirmar que todo tipo de ação só pode vir a ser a partir da convivência com os outros. As opiniões só podem ser formadas a partir da discussão dos cidadãos. Desta forma, a ausência da comunicação apenas agravaria a falta de senso de comunidade entre os cidadãos. “Um Estado em que não existe comunicação entre os cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania⁹².” Arendt, ao contrário deste filósofo (como vimos anteriormente), acredita que a esfera pública é o espaço do dissenso, do desacordo e dos conflitos. Para ela, isto não é um problema, já que é natural ao convívio de homens completamente distintos. Já, para Rousseau, isto é um problema que deve ser enfrentado e sanado. “Instalar uma comunidade através do contrato social significa acabar com conflito e, conseqüentemente com a comunicação, se quisermos que todos pensem e sintam da mesma forma, de fato não precisamos de comunicação. Arendt, no entanto, enxerga individualidade e intersubjetividade como mutualmente condicionais⁹³”.

Por último, a grande influência da tradição que consolida o conceito de liberdade como algo interior e apolítico acaba por nos fazer crer que a liberdade começa onde a política termina. Isso levaria a uma identificação de liberdade política com segurança, não apenas por existir uma desconfiança daqueles que detêm o poder, mas para que a população pudesse seguir seu livre processo de desenvolvimento vital tranquilamente, enquanto os negócios públicos estivessem assegurados por um governo.

A liberdade política vem sendo pensada em termos do provimento das condições para que um país possa manter a paz e a tranquilidade nos assuntos domésticos e internacionais. Aqui, a liberdade é vista como aquela condição capaz de propiciar o melhor desenvolvimento das atividades privadas dos indivíduos, isto é, daquelas atividades econômicas relativas à reprodução e ao crescimento do processo vital do próprio país, as quais constituiriam a própria finalidade do governo⁹⁴.

⁹⁰ Rousseau, *O Contrato Social*, p. 92.

⁹¹ Idem.

⁹² H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 212.

⁹³ M. Borren, *Amor Mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of the world*, p. 111.

⁹⁴ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 207.

Em suma, tal segurança representa uma terceirização da capacidade e obrigação de participação nos negócios políticos por compreender que tal participação acaba por retirar a liberdade de fazer o que se quer fora desse domínio. Arendt indica diversos momentos na História em que prevaleceu essa ideia do divórcio entre liberdade e política. Ela se refere, por exemplo, ao discurso de Carlos I⁹⁵ (século XVII) que insistia que o povo não deveria participar ou partilhar do governo, mas ter leis que garantam seus bens e sua vida. Refere-se, também, ao conceito cristão de liberdade política que surgiu da desconfiança e hostilidade que os cristãos tinham contra a esfera pública e reclamavam estar livres dos encargos desse âmbito. Mais a frente no tempo histórico, refere-se às experiências mais próximas de nossa realidade, aquelas que ela mesma foi testemunha ocular. O totalitarismo representou a total politização da vida, que invadiu não apenas os âmbitos públicos, como aqueles privados e íntimos dominando toda a humanidade e, por isso, “inclinamo-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto a liberdade desaparecer sempre que as chamadas considerações políticas prevaleceram sobre todo o restante.”⁹⁶

Por fim, Arendt indica que tal divórcio entre liberdade e política acabou sendo mais agravado com a ascensão das Ciências Sociais e Políticas nos séculos XIX e XX, “pois o governo, que desde o início da idade moderna fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos⁹⁷.” A liberdade, então, passa a ser compreendida como aquilo que flui livremente às margens dos negócios políticos; onde o governo não só não deve interferir, mas assegurar que o processo vital e os interesses privados fluam sem que haja mediação e interferência. Isso provoca uma profunda preocupação em Arendt que não acredita, como os liberais, que apropriação privada de riqueza possa ser suficiente para garantir e proteger as liberdades individuais.

Em uma sociedade de detentores de empregos, essas liberdades só estão seguras na medida em que são garantidas pelo Estado, e ainda hoje são constantemente ameaçadas, não pelo Estado, mas pela sociedade, que distribui os empregos e determina a parcela de apropriação individual⁹⁸.

⁹⁵ H. Arendt, *Que é liberdade?*, p. 197.

⁹⁶ Idem, p. 195.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 196.

⁹⁸ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 83 – nota 72.

O Estado, assim transformado naquilo que tem como competência a administração da vida das pessoas, passa a lidar não com cidadãos, mas apenas com seres da mesma espécie, esvaziados de sua humanidade, traduzida em sua capacidade de agir, falar e ocupar o espaço público preocupado com aquilo que vai além de suas necessidades individuais. A política é compreendida, então, como a administração pública de interesses vitais que não onera cada ser com a responsabilidade de agir no âmbito político, mas lhe assegura (ou há uma tentativa de assegurar) condições para que se ocupe de suas demandas privadas e que busque livremente a felicidade num ciclo eterno de produção e de consumo. O tipo de homem que tão bem ocupa esse espaço na Modernidade é o *animal laborans*, que assume o trabalho como atividade glorificadora e busca razão para sua existência nos pequenos prazeres e apetites, bem distante da esfera política. A vitória do *animal laborans* representa, para Hannah Arendt, a perda da dignidade da política e a completa inversão do que se vivia na Antiguidade Grega. Significa que a política, entendida como um mundo que favorecia o surgimento de cidadãos livres e ativos através das leis e instituições, é substituída por outro, que organiza a vida comum tendo o ciclo vital como padrão⁹⁹. Vence o *animal laborans* e o mundo, como lar dos homens, entra em ruína.

⁹⁹

O. Aguiar, *A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt*, p. 156.

Capítulo 2: A vitória do *animal laborans* e a ruína do mundo

Neguinho compra três TVs de plasma, um carro, GPS e acha que é feliz/ Neguinho também só quer saber de filme em shopping/ Neguinho quer justiça e harmonia se possível para todo mundo/ Mas a neurose de neguinho vem e estraga tudo/ Nego abre banco, igreja, sauna, escola/Nego abre os braços e voz/Talvez seja sua vez: neguinho que eu falo é nós (Caetano Veloso).

2.1- A moderna relação com o mundo

Hannah Arendt enxergou no homem moderno um afastamento em relação ao mundo como o espaço com o qual se relaciona, a partir daquilo que cria com suas mãos. Pelo contrário, o mundo é visto meramente como o meio ou ambiente onde ele habita. Esse afastamento é duplo, na medida em que o homem volta-se para si, como em nenhum outro momento histórico, e a partir da fuga da Terra para o Universo, que foi possível com o lançamento de um satélite para a órbita terrestre em 1957, e é considerado pela autora o primeiro evento do mundo moderno¹⁰⁰. Mais do que um instrumento tecnológico, estar fora da órbita terrestre representou um “alívio ante o primeiro passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra”¹⁰¹. Não é em vão que Arendt começa sua obra *A Condição Humana* referindo-se a esse afastamento do mundo e a ele retorna, quando caminha para as reflexões finais: é essa a referência para empreender sua crítica à moderna concepção de mundo¹⁰².

As duas faces do afastamento do mundo (voltar-se para si e voltar-se para o Universo) relacionam-se na medida em que têm como ponto de partida as descobertas científicas e tecnológicas dos homens. A capacidade de deixar a Terra revelou a possibilidade de sair de um lugar que representava aprisionamento, um sentimento que não havia se manifestado em nenhum outro momento histórico.¹⁰³ Não é banal esse sentimento, para Arendt, porque a Terra não é um mero lugar habitável ao homem, é justamente o espaço onde ele se faz humano, sendo o único *habitat* onde os homens podem mover-se e respirar sem nenhum esforço ou artifício¹⁰⁴. O mundo é, ainda, o que une, separa e relaciona os homens a partir do conjunto de artefatos e instituições fabricados por eles; aquilo que

¹⁰⁰ O mundo moderno diferencia-se de era moderna para Arendt. A era moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX. Já o mundo moderno começou com as novas descobertas no campo da física que culminaram nas explosões atômicas ao final da Segunda Guerra Mundial.

¹⁰¹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 1.

¹⁰² H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 2.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ A. Duarte, *Vidas em Risco*, p. 54.

Por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações-limite, nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associados à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que constituem o espaço-entre que unifica e separa os homens¹⁰⁵.

O abandono da Terra é, assim, expressão máxima da alienação com relação ao mundo, porque também implica o abandono de uma das condições humanas. O desinteresse e a perda de confiança no mundo são, portanto, o preço que o homem paga pelo ganho teórico conquistado pelo avanço técnico e científico¹⁰⁶. O desenvolvimento tecnocientífico também implica no abandono da natureza porque se desenvolvem artifícios em busca de amenizar as penas e fadigas implicadas no viver e de forjar um prolongamento da vida humana, fraudando, contudo a vida em si. A mentalidade instrumental, que viria a tangenciar toda forma humana de se relacionar com o mundo na Modernidade, acabou por transformar em processo tudo o que havia na natureza. No lugar da satisfação pela natureza enquanto força criadora, abriu-se espaço para desenvolvimento de técnicas que interromperiam os processos naturais sem que houvesse um fim com significado, mas atendendo somente aos fins determinados para os homens – mesmo que tais fins desnaturalizassem algo em vista de um suposto conforto, ainda que desconsiderando a própria natureza e o mundo. Há um rompimento, assim, entre os homens e a natureza quando as investigações científicas também buscam tornar a vida artificial.

A partir do momento em que os homens puderam empreender a produção técnica da vida, de um lado, as descobertas provocaram a ideia de que aliviarão os homens de seus fardos e garantiria uma vida confortável; de outro, provou o terror da descoberta da capacidade humana de extinguir a própria espécie. “Desde que o homem passou a produzir cultura, não foi mais possível traçar de maneira absoluta a linha divisória entre natureza e artifício, entre vida e mundo”¹⁰⁷. Assim, com conhecimentos técnico-científicos que culminaram no desenvolvimento das bombas atômicas, por exemplo, Arendt não duvidou mais da capacidade humana de colocar em risco não só sua espécie, mas toda a vida orgânica na Terra.¹⁰⁸

O que, sobretudo, perturba a autora é que não se trata de um campo científico cujas preocupações se restrinjam ao mundo profissional e cujas deliberações estejam em

105

Idem.

106

A. Duarte, *Vidas em Risco*, p. 49.

107

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 39.

108

Idem, p. 3.

suas mãos. Uma vez que esse desenvolvimento tecnológico tange toda e qualquer dimensão da vida humana, não se trata mais de um problema científico, mas político de primeira grandeza.

A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais¹⁰⁹.

Ao inaugurar uma nova forma de relacionar os homens com a natureza e com a preservação de sua própria espécie, o desenvolvimento tecnológico ocupa papel relevante na reflexão arendtiana acerca da política em si, pois, para nossa autora, o monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição só pode ser empregado dentro do âmbito político¹¹⁰. Justamente porque os efeitos de tal desenvolvimento dizem respeito não somente a um círculo de profissionais políticos ou cientistas, mas a toda a humanidade. Arendt, alinhada a Lênin, acreditava que o século XX teria sido mesmo o século das revoluções e das guerras. Mas não apenas isso; foi nesse século que as guerras não foram concebidas como extensão da diplomacia, mas a paz se tornou continuação da guerra por outros meios, o que indica um cenário de constante violência¹¹¹. Ademais, as experiências desse século provaram que nenhum objetivo político usado como argumento para qualquer guerra ou revolução justificaria ou corresponderia ao potencial de destruição que se pôde desenvolver. O que as experiências políticas do século XX provaram, portanto, foi a capacidade humana de ameaçar o que, na Modernidade, se identifica com a existência – o mero direito de estar vivo. “Resumindo, a aparentemente irresistível proliferação de técnicas e máquinas, longe de ameaçar algumas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e, supostamente, de toda a espécie humana”¹¹².

São esses adventos da Modernidade que impulsionam Arendt a pensar a política se questionando se ela ainda tem algum sentido, diferentemente dos gregos que se questionavam propriamente *qual* o sentido dela, o que revela a desgraça que a política causou em nosso século e a desgraça que Arendt já temia resultar dela¹¹³.

¹⁰⁹ H. Arendt, *O que é Política?*, p. 39.

¹¹⁰ Essa inversão é proposta pelo autor anônimo de Report from Iron Mountain, a quem Arendt se refere. H. Arendt, *Crises da República*, p. 93.

¹¹¹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 105.

¹¹² *Idem*, p. 38.

¹¹³ A. Duarte, *Vidas em Risco*, p. 53.

Ao lado da capacidade humana de extinguir toda a vida orgânica da Terra, desenvolvida a partir dos conhecimentos técnico-científicos, se alinham as experiências vividas nos campos de concentração. Foram também essas experiências que fizeram a pensadora alemã se dedicar a compreender o que estamos fazendo. Diferentemente do desenvolvimento de possibilidades de destruição, as experiências totalitárias provaram a total falta de politização da vida dos homens culminando na eliminação da liberdade entre eles. É nessas reflexões que Arendt se refere, pela primeira vez, ao termo *animal laborans*, no texto “Ideologia e terror”, de 1953, que mais tarde, em 1958, foi incorporado à segunda edição de *As Origens do totalitarismo* e cujo tema foi, depois, mais contundentemente trabalhado em *A Condição Humana*, publicado nesse mesmo ano.

Antecedendo a crítica mais vertical à vitória do *animal laborans*, a qual nos propomos empreender logo à frente, faz-se necessário compreender como Arendt crava esse termo em sua teoria e quais passos a pensadora dá até chegar ao termo, propriamente dito. Para isso, passaremos à compreensão da fenomenologia das atividades da vida humana que Arendt faz em sua obra *A Condição Humana* e de que forma isso se relaciona à inversão da *vita activa* na Modernidade.

2.1.1 – Fenomenologia das atividades humanas e a *vita activa*

Sem deixar de indicar a sua formação filosófica ontológica delineada em suas obras, Hannah Arendt empreende um caminho diferente de seu mestre Heidegger ao refletir sobre o mundo Moderno. Com ele, ela concordava que o mundo tecnocientífico nos confronta com o perigo da perda de sentido, de compreensão e de pensamento, o que ameaça nossas capacidades genuinamente humanas¹¹⁴. No entanto, ela busca compreender os fenômenos da Modernidade incidindo seu pensamento sobre os eventos em si desse período, mas sem deixar de trilhar um caminho ontológico para compreensão desses mesmos fatos.

Pensar a condição humana, para Hannah Arendt, implica conhecer “tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano”¹¹⁵. Ainda, para ela, “a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes

¹¹⁴

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 11.

¹¹⁵

Idem.

da existência humana”¹¹⁶. Por isso nossa autora lança mão de uma fenomenologia para compreender, com profundidade, as atividades dos homens e sua relação com a condição humana. O caminho que a autora indica para isso tem como ponto de partida a *vita activa*, que não esgota sua diversidade, mas indica as manifestações necessárias para que possamos compreender as atividades do homem, ou seja, a forma como essas atividades se manifestam na relação com os outros e com o mundo. Elizabeth Young-Bruhl bem define tal empreendimento de Arendt em *A Condição Humana*: “Um léxico teórico ousado e desafiador, no qual palavras familiares recebem definições completamente desconhecidas”¹¹⁷.

Esse trabalho filosófico é ontológico já que Hannah Arendt se volta às atividades se perguntando sobre “suas condições, seus espaços, suas temporalidades, suas razões de ser, as dimensões humanas e a mentalidades a elas associadas, as redenções de suas infortunas e, por fim, sobre as transformações que sobrevieram a elas, notadamente na era moderna”¹¹⁸. Indicar e refletir sobre as atividades humanas é um empreendimento filosófico necessário em seu trabalho, pois pensá-las é pensar o que constitui o mundo humano. Ao fazer isso, Arendt escolhe considerar uma condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade.

A primeira atividade por ela indicada, o trabalho, corresponde à necessidade de sobrevivermos, de darmos conta de nossos processos biológicos. Viemos ao mundo por meio do nascimento e tão logo somos nele inseridos, até o último dia de vida, estamos submetidos à imposição das demandas corporais que nunca cessam e que precisam constantemente ser atendidas por meio do trabalho.

Por estar presente em todos os momentos da vida, o tempo dessa atividade corresponde a um círculo contínuo de trabalho e consumo e, por isso, jamais transcende a vida: ele existe do dia em que o indivíduo nasce ao dia em que ele morre, mas jamais perpassa esse tempo. Não sendo mais do que a sobrevivência a finalidade dessa atividade, ela não nos faz nada distintos de outros animais. Assim, enquanto viventes desse mundo no qual precisamos diariamente dar conta das necessidades biológicas de nossos corpos, somos *animal laborans*. “Realmente apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”¹¹⁹.

¹¹⁶ E. Young-Bruhl, 2006, p. 79 – tradução minha.

¹¹⁷ A. Correia, Apresentação à nova edição brasileira. In: *A Condição Humana*, 2010, p. XXIV.

¹¹⁸ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 104.

¹¹⁹ *Idem*, p. 98.

A contribuição de Arendt para o estudo do trabalho na Modernidade, ao retomar a concepção grega da atividade (como veremos logo à frente), é inusitada, como a própria autora caracteriza¹²⁰, mas além de inusitado, carrega também um peso importantíssimo para a compreensão da crise da política na Modernidade, por enfatizar o caráter processual do trabalho, como atividade que se realiza sempre no gerúndio e aprisiona os homens num eterno ciclo de satisfação das necessidades biológicas. O significado se distingue, portanto, daquele concebido como produto final. “O emprego antigo e o emprego moderno das duas palavras como sinônimas fracassou inteiramente, a saber, na formação do substantivo correspondente”.¹²¹

Como viventes cujo objetivo a perseguir é tão somente dar conta das demandas de nossos corpos, não somos distintos entre nós e nem mesmo dos outros animais. O que proporciona que cada homem seja reconhecido individualmente é a capacidade humana do *homo faber* que, a partir da obra de suas mãos, constrói o mundo em que vive. A temporalidade dessa capacidade humana rompe a circularidade que caracteriza a condição do *animal laborans*. Aprisionado entre a produção e consumo, ele é incapaz de deixar marcas em um tempo que fuja ao presente. O *homo faber*, ao contrário, ao produzir e fabricar é capaz de construir um mundo artificial de coisas que transcendem sua existência temporal como ser vivente; coisas que não acabam depois que o processo chega ao fim. Essa atividade corresponde, assim, à condição humana da mundanidade, o que significa dizer que o homem não estabelece apenas uma relação metabólica com a natureza, – como faz o *animal laborans* – mas é capaz de extrair dela material para fabricação de coisas que edificarão o mundo onde vive. O mundo que será não somente seu habitat onde vive naturalmente, mas o espaço a abrigar as coisas produzidas por suas mãos e que dão estabilidade à vida humana.

Se a obra, por um lado, proporciona a identificação dos homens como indivíduos, e não apenas como membros da espécie, por outro, ela é insuficiente para distinguir os homens em sua singularidade. Não é apenas o Homem, enquanto espécie, enquanto ser singular que habita a Terra, mas homens e mulheres únicos. Ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá¹²², essa característica humana de ser irrepetível só pode ser expressa através da *ação*. A ação é necessária não só para

¹²⁰ *Ibidem*, p. 99.

¹²¹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 10.

¹²² E. Young- Bruhel, *Why Arendt matters?*, p. 81 – tradução minha.

expressar e garantir tal irrepetibilidade, mas para que os homens encontrem formas de viver juntos mediante as diferenças.

Não há dois seres humanos iguais, então as pessoas devem se relacionar umas com as outras, se unir, encontrar formas de viver juntas, negociar suas diferenças, trocar opiniões, encontrar instituições políticas relacionais no mundo que elas criaram.¹²³

É por essa razão que a ação corresponde à condição humana da pluralidade: somos iguais enquanto humanos, porém a nossa natalidade confirma a unicidade que cada um de nós carrega, o que nos faz distintos. Essa unicidade só pode ser expressa na presença dos outros e confirmada pelos atos e palavras, representando uma espécie de segundo nascimento. Em suma, nenhum ser humano pode expressar sua singularidade no isolamento, mas tão somente no domínio público, onde o homem compartilha da presença de outros e de um mundo em comum.

Não é por outra razão que essa atividade ocupa posição privilegiada na fenomenologia de nossa autora: ela representa a atividade política por excelência. Como atividade política por excelência, Hannah Arendt defende a natalidade e não a mortalidade como sendo a categoria central do pensamento político. “O novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”¹²⁴. Tal atividade não pode existir se as demandas biológicas dos homens não são atendidas, tampouco se não existe um mundo edificado que os une e também os separa. No entanto, a pluralidade é a condição humana de toda vida política por exigir a presença dos outros. “A existência só é livrada de sua fragilidade mediante a redenção da futilidade do mero estar vivo promovida pela ação política, cujo impulso brota do desejo de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade”.¹²⁵

2.1.2 – As atividades humanas nos domínios público e privado

São essas três atividades humanas - *trabalho, obra e ação* - assim relacionadas à condição humana, que são elencadas e refletidas por Hannah Arendt para indicar de que forma os homens chegaram à ruína do mundo na Modernidade. Contudo, na construção

¹²³ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 11.

¹²⁴ A. Correia, *Apresentação à nova Edição Brasileira Condição Humana*, p. 21.

¹²⁵ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 26.

de sua crítica, cada atividade possui uma hierarquia a partir do critério da convivência. “Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”.¹²⁶

Por trás desse pensamento, está a tradição do pensamento grego. Arendt a eles retorna não pela nostalgia de uma política ideal, mas por julgar que, a despeito da fragilidade da política em Atenas [...] inaugurou-se, naquele momento, uma dimensão da existência humana até então desconhecida, voltada à liberdade¹²⁷. Aristóteles pensa a liberdade a partir de modos de vida que se relacionam às atividades humanas e, dessa forma, estrutura uma hierarquização entre elas. É justamente nessa distinção que Hannah Arendt encontra sua referência para pensar a hierarquização das atividades e, consequentemente, a relação com a política e sua crise na Modernidade.

Ao distinguir os três modos de vida entre os quais os homens poderiam escolher livremente, Aristóteles exclui aqueles em que entendia que, em pelo menos algum momento, o homem indisporia da liberdade de suas atividades. Portanto, excluía os modos de vida que envolviam trabalho e fabricação: o primeiro por representar a dedicação à preservação da vida e o segundo, a vida aquisitiva do mercador. “Uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas”¹²⁸. Por essa razão, o trabalho e a obra não são dignos de constituir nenhum dos modos de vida que proporcionam liberdade ao homem. A liberdade seria daqueles que se ocupam do belo, de coisas que não são necessárias nem úteis: vida de deleite dos prazeres do corpo, vida dedicada aos assuntos da *polis* e vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação.

Viver na presença de outros seres humanos é condição para todas as atividades humanas, mas é também referência para compreender o que é apenas útil e necessário e o que é constitutivo de uma vida política. Não se trata da companhia natural, meramente social da espécie humana que não se distingue das demais espécies, mas de uma presença que era entendida para os gregos como uma forma de organização política que levaria à constituição da cidade-estado e diferente da companhia natural que levaria à associação entre os homens e teria como centro o lar. Enquanto essa companhia social era natural à espécie, a outra, que indicava a formação de uma organização política,

¹²⁶

A. Correia, *Apresentação à nova Edição Brasileira Condição Humana*, p. 37 – nota 62.

¹²⁷

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 15.

¹²⁸

Werner Jaeger *apud* H. Arendt, *Paideia* (1945), III, 111.

significava que homem recebera “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*¹²⁹”. E, nessa segunda vida, apenas duas atividades são consideradas para Aristóteles como apenas úteis, mas como necessárias: a ação e o discurso. “Ser político, viver em uma *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência”.¹³⁰

A Arendt interessa, na concepção aristotélica de política, não somente o valor que o filósofo confere às atividades humanas, mas às esferas nas quais se inserem tais atividades. Este aspecto é elucidativo na indicação das bases do que entende por política e, conseqüentemente, de seu esvaziamento na Modernidade. Basicamente porque ela identifica a liberdade como *la raison d'être* da política e, por isso, onde havia liberdade, havia política e onde não havia liberdade, não havia política. E, em Aristóteles, as esferas onde ela existia ou deixava de existir eram bem delineadas.

O lar (*oikos*) era o espaço da reprodutibilidade humana onde a família dava conta de tudo o que a vida biológica demanda. Esse espaço correspondia, portanto, à esfera privada. Por ser o espaço da família, era também espaço natural das desigualdades: o pai, como chefe da família, era autoridade superior e todos os demais da casa eram submetidos ao seu governo (mulher e filhos). Contudo, nem mesmo ele, como administrador, tampouco a mulher e filhos poderiam ser considerados livres no lar: todos estavam igualmente subjugados às necessidades e obrigados a trabalhar para que pudessem dar conta da manutenção da vida em seu estágio mais natural. O chefe de família só era livre quando saía do lar para ocupar a *polis*, o domínio público. O modo de vida no lar, portanto, era o que os gregos chamavam de *zoe*, a vida natural imposta pela natureza que determina o modo de ser de todos os humanos.

Já a *bios*, outro modo de vida para os gregos, só poderia ser encontrada na *polis*, pois somente os homens livres poderiam desenvolvê-la. Esse modo de vida não era imposto pela natureza e ia muito além da vida natural; era o que poderia diferenciar os homens de outros animais e fazê-los, verdadeiramente, humanos. A *bios* era um modo de vida que se constituía a partir da ética e política e que, por isso, os homens deveriam desenvolver em si ao longo de suas vidas. Trata-se de algo que não lhes era dado naturalmente, mas que os tornava verdadeiramente humanos. A *polis*, único espaço que poderia abrigar esse modo de vida, correspondia, assim, à esfera pública. Nesse espaço, ao contrário da esfera do lar, todos os homens eram iguais e tal igualdade era exercida

¹²⁹

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 31.

¹³⁰

Aristóteles, *A política*, p. 31.

através da possibilidade de todos os homens de ver e ser vistos, falar e ser ouvidos. Aqui, liberados do fardo necessário para satisfazer as necessidades biológicas, sem exercer comando sobre ninguém e nem ser comandado, todos eram igualmente livres.

Assim, as esferas privada e pública se distinguiam radicalmente: enquanto uma abrigava o trabalho, a naturalidade humana, suas demandas biológicas, a desigualdade entre os homens e espaço onde a força e violência caracterizavam as relações; a outra se constituía como espaço da aparência, na qual os homens se inseriam por atos e palavras. Sendo livres e iguais em sua capacidade de falar e ser ouvidos por todos, se ocupavam tão somente daquilo que constituía os assuntos comuns e públicos e não se impunham pela força ou violência, mas por sua capacidade de ser distinguido pelo que dizia e fazia.

Enquanto na privatividade do lar os homens defendiam a sobrevivência biológica, na *polis* eles arriscavam a própria vida em defesa de interesses comuns e não privados, o que exigia coragem para se livrar da baixeza do amor à própria vida. Por essa razão, apesar da reconhecida importância do trabalho como atividade que satisfazia às necessidades mais vitais e liberava os homens para as atividades políticas, ela era a atividade mais desprezada entre os antigos. O motivo residia justamente nesse aprisionamento às necessidades, que exigia o constante esforço dos homens e que os impedia de ser livres. Não por outra razão os gregos defendiam a escravidão: como forma de haver quem se ocupasse da manutenção da vida para que estivessem livres para exercer sua capacidade de agir e de discursar, o que implicava cuidar da *polis*, do espaço compartilhado entre seus iguais. “A utilidade dos escravos é mais ou menos a dos animais domésticos: ajudam-nos com sua força física em nossas necessidades quotidianas”¹³¹.

Ancorada na filosofia aristotélica, o domínio público significa, para Arendt, aparência e, também, mundo. A construção da realidade, em seu pensamento, só é possível por meio da aparência que garante o compartilhamento das coisas entre os homens: “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos”¹³². E tão somente aquilo que pode ser visto e ouvido com a maior divulgação possível é que se pode constituir essa realidade. Isto significa que o que ocorre no domínio privado, por mais que detenha uma força muito grande, não garante uma existência clara e compartilhada. O que deve aparecer, que

¹³¹ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 61.

¹³² *Idem*, p. 63.

pode ser ouvido e visto por todos, é tão somente aquilo que é relevante a todos os que compartilham esse espaço. Forças grandiosas do domínio privado não só não suportam a exposição à luz do espaço público, como têm existência e sentido comprometidos caso sejam expostas, como a dor e o amor, que “em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público”¹³³.

Se, de um lado, domínio público significa aparência, por causa da capacidade de compartilhamento de algo através das mesmas disposições cognitivas, do outro, esse algo é justamente o mundo: o espaço que é comum a todos nós, que nos vincula, congrega, relaciona e separa. Cada um de nós tem um lugar privado nesse mundo, mas há um espaço comum compartilhado que não é apenas necessário à nossa existência como nos faz, de fato humanos: somos inseridos nesse mundo ao nascer e o deixamos ao morrer. Mas, antes de sermos milagrosamente parte dele, havia quem estivesse edificando esse espaço. E o mesmo fazemos para que ele seja um lar para quem virá depois que não mais fizermos parte dele. O mundo, portanto, transcende em uma potencial imortalidade terrena somente porque é compartilhado num espaço público. “É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo”¹³⁴.

Por outro lado, o domínio privado significa, literalmente, estar privado daquilo que é essencial a uma vida verdadeiramente humana, de viver algo para além de sua naturalidade, o que coincide, para Arendt, com ser visto e ouvido por todos, se relacionar e se separar das pessoas mediante um mundo comum. No entanto, a existência do domínio público estava condicionada à do privado, pois a vida pública só era possível depois que as demandas da vida privada fossem atendidas. O que indica o duplo relacionamento das atividades humanas: com o espaço que ocupa e com as demais atividades, o que torna possível a vida pública e política.

O trabalho não poderia ocupar outro espaço senão o da esfera privada: era essa a atividade que correspondia à satisfação das necessidades humanas mais urgentes. Não exige a presença de outros homens e mulheres para que possa existir e tampouco demanda aparência, já que, exercendo essa atividade, nenhum homem se distingue dos demais: são todos, igualmente, seres humanos em seu estado mais natural. Já a obra, ainda que não exigisse a presença de outros e não fosse capaz de inserir os homens no

¹³³ *Idem*, p. 67.

¹³⁴ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 64.

domínio público expressando sua singularidade, poderia se relacionar a um domínio público próprio na medida em que seria introduzida num mercado de trocas, havendo interação com outros homens. Dessa forma, tal atividade poderia ser considerada um modo apolítico de vida, mas não antipolítico¹³⁵, tal qual o trabalho. Por fim, a ação e o discurso não teriam outro espaço senão o público: somente são possíveis em um lugar onde todos são iguais e capazes de reconhecer a singularidade de cada um. O significado da vida pública reside justamente nessa capacidade, pois é ela que vai garantir que o mundo seja plural, pois cada um ouve e vê; fala e age a partir de ângulos diferentes. Sem a pluralidade de perspectivas, o mundo comum deixaria de sê-lo. “O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”¹³⁶.

2.1.3 – A sacralidade da vida e o aparecimento da esfera social

A localização das atividades humanas nas esferas pública ou privada tem estimado valor para nossa autora, pois é sob essa classificação que Arendt desenvolve sua teoria política ancorada na ideia de que “há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de experiência”¹³⁷. Portanto, quando essas atividades se deslocam de uma esfera para outra, ou ainda, quando partem para outra esfera até então inexistente, inicia-se uma crise da política. É aqui que surge, para Hannah Arendt, a esfera social que resolveu o constrangimento que as dimensões da vida biológica impõem a todos: submetendo todos ao jugo da necessidade. Tal advento nasce na Era Moderna com a transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública. O que importa não é mais o acesso ao domínio público para que se tivesse poder de exercer papel político (e, para que isso fosse possível, a propriedade privada era condição), mas para que se garantissem condições para geração de mais riqueza.

Até então, a propriedade privada sempre tivera caráter sagrado, enquanto tal sacralidade jamais fora atribuída à riqueza. Ter um pedaço de terra significava, simplesmente, que o proprietário tinha um lugar no mundo e equivalia à sua cidadania. Analisa Arendt: “Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o

¹³⁵ *Idem*, p. 71.

¹³⁶ *Idem*, p. 90.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 75.

indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político”.¹³⁸ De tal modo que, ainda que estrangeiros e escravos possuíssem riquezas, eles não detinham nenhuma propriedade, o que equivaleria a seu direito de fazer parte do corpo político. Se, de um lado, o domínio privado em nenhuma hipótese abriga as mesmas atividades valorosas para o homem e o mundo, como o público, de outro, somente quando o homem tinha um espaço privado no mundo, ele poderia atingir “a mais alta possibilidade da existência humana”¹³⁹. A riqueza privada detinha um valor somente na medida em que ela garantiria que houvesse quem estivesse dedicado, na esfera privada, a trabalhar para que o chefe estivesse liberado para fazer parte do corpo político. No entanto, na era moderna ela adquiriria o inédito valor em si mesma. A distinção entre riqueza e propriedade perde significação a partir do momento que tudo que era, antes, tangível, passa a ser objeto de consumo e, com isso, adquire um valor exclusivamente social¹⁴⁰.

A riqueza sai do domínio privado, enquanto era apenas condição para que o indivíduo adentrasse o domínio público (e se preocupasse com interesses públicos, portanto), mas invade esse domínio, tornando-se, ela mesma, um interesse público. Pois a sociedade, travestida de organização de proprietários, “ao invés de requererem o acesso ao domínio público em virtude de sua riqueza, exigiram dele proteção para o acúmulo de mais riqueza”¹⁴¹, transformada em capital cuja função era gerar mais capital. Esses proprietários passaram, pois, a reivindicar, em comum, interesses privados, tendo um governo para mediar a disputa pela acumulação de riqueza entre si. A propriedade privada, assim, passou a ter uma permanência que se equivale à do mundo comum. Uma permanência, contudo, de um processo e não de uma estrutura estável. “Sem o processo de acumulação, a riqueza recairia imediatamente no processo oposto de desintegração por meio do uso e do consumo”¹⁴².

Esse processo não só faz eclodir uma esfera híbrida e desfaz o domínio público invadido pela privatividade, como mina o domínio privado com a publicidade típica do

¹³⁸ *Ibidem*, p. 78.

¹³⁹ Arendt não deixa de indicar a importância da propriedade privada para se pensar a liberdade em circunstâncias modernas. Durante um congresso sobre “A obra de Hannah Arendt” em Toronto, em 1972, assim ela afirmou. “O que devemos encorajar por toda parte é a propriedade – certamente não a propriedade dos meios de produção, mas a propriedade estritamente privada [...]. Tome uma quantidade decente de propriedade acessível a todo ser humano – não para expropriar, mas para disseminar a propriedade -, então teremos algumas possibilidades para a liberdade mesmo sob as muito desumanas condições da produção moderna”. (H. Arendt, *Sobre Hannah Arendt*, p. 142)

¹⁴⁰ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 83.

¹⁴¹ *Idem*, p. 84.

¹⁴² *Ibidem*, p. 87.

público, pois “as quatro paredes da propriedade privada de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum”¹⁴³. Violentado pela futilidade e vergonha do domínio privado, o domínio público retira deste outro a integridade que ainda garantia àquilo que lhe era próprio. Como, por exemplo, a noção de pertencimento a um espaço nesse mundo que a propriedade privada garantia a cada proprietário. Agora, enquanto preocupação pública não mais pode ser controlada pela posse privada estando submetida às regras de um governo comum.

O que emerge na Modernidade, portanto, é uma esfera que não é nem pública, nem privada. Uma esfera, chamada de social, que foi capaz de transportar para o espaço público aquilo que deveria ser mantido no privado e, neste, guardar aquilo que pertencia ao público e somente ali poderia ter seu valor. Diluem-se as fronteiras entre uma esfera e outra e o resultado é a emergência de um Estado, que se comporta como máquina administrativa cuja responsabilidade é gerenciar as vidas individuais lidando com os homens apenas como membros de uma espécie. A administração familiar e doméstica é expandida, invade a esfera pública e passamos a ver “o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”¹⁴⁴. A Modernidade traz a novidade de transformar todas as famílias em uma só, um englobamento do qual nem mesmo as famílias feudais participavam¹⁴⁵. Da hibridização e da linha difusa nascem sociedade e Estado-nação. A primeira é entendida como uma grande família economicamente organizada e a segunda, como a sua forma política de organização. É essa estrutura que vai determinar a política na esfera social, com a inédita emergência da contraditória economia política, e que vai, ainda, justificar o esvaziamento da esfera pública de liberdade, ação, igualdade e o consequente preenchimento da desigualdade, necessidade e violência.

Para os gregos, tudo estava bem distinto e separado: economia tratava da gerência da vida do indivíduo e sobrevivência da espécie que estava, portanto, limitada à esfera privada. Já a política era comum tão somente à esfera pública e lidava com assuntos humanos que passavam longe de temas econômicos, caros aos limites domésticos. Quando a economia invade a esfera pública, carrega junto a necessidade como preocupação central que baliza todas as deliberações do governo que gere as vidas

¹⁴³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁴⁴ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 34 – nota 14.

¹⁴⁵ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 38. Grifo da autora.

humanas. A preocupação de Arendt em relação ao fato de a necessidade ocupar um espaço tão caro, como jamais havia ocupado, reside não somente em implicar a reunião dos homens de forma compulsiva, mas também porque implica a autorização da força e violência no domínio público de forma justificada. De acordo com nossa pensadora, a violência se constituiu como um ato pré-político, que era explicado como forma dos homens se desacorrentarem da necessidade e conquistarem a liberdade no espaço público.

Quem lançava mão de tais força e violência, no espaço privado, era o chefe do lar que governava a família e seus escravos, e essas relações, portanto, eram pautadas na desigualdade. A partir do momento que é admitida na esfera pública tal forma de se gerir a sociedade - enquanto uma família expandida - é autorizada, conseqüentemente, a desigualdade como forma das relações humanas. Havia quem governava e quem era governado: assim eram estabelecidas as relações nesse domínio e que foram transferidas para aquele público, bem diferente do que acontecia na *polis*. Ali, todos eram indistintamente reconhecidos como iguais, o que significava “ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar”¹⁴⁶. Não estar sujeito às necessidades implicava, conseqüentemente, estar livre para e no mundo. Significava estar livre dos fardos e penas das necessidades e poder adentrar o domínio público e, desta forma, a liberdade só poderia existir porque haveria alguém, na esfera privada que atendesse às demandas das necessidades para que alguém outro estivesse livre para o mundo. A partir da confusão de balizas entre público e privado, a liberdade perde espaço e é colocada em risco.

Não há mais um limite entre as duas esferas e assim aproximadas e diluídas, a política é reduzida a uma função da sociedade, a saber: gerenciar as vidas humanas e satisfazer suas necessidades, pois, a partir da ascendência da sociedade, “a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação coletiva”¹⁴⁷. O trabalho, atividade típica da privatividade é elevado a atividade abençoada e ganha luz e força na esfera pública. Essa promoção, de acordo com Arendt, se deve ao advento do social, com a ascendência da sociedade e das atividades econômicas ao domínio público, que tem suas origens remotas na Idade Média, no modo de produção feudal. Foi neste período que o abismo entre os domínios público e do lar passou a deixar de existir, eles passam a se aproximar

¹⁴⁶

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 39.

¹⁴⁷

Idem, p. 44.

até que estejam diluídos. Não há dúvidas, para Arendt, que carrega para sua teoria a consciência política grega, sobre o prejuízo para o espaço público que a entrada de atividades então pertencentes ao espaço privado acarreta. “Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio político¹⁴⁸”.

Uma vez promovido a atividade valorizada, o trabalho acaba por ganhar um espaço antes conferido à ação na esfera pública. Esta atividade que só poderia ser exercida por homens livres no domínio público, perde espaço e também valor. Isto quer dizer que a unicidade de cada homem e mulher que só poderia ser expressa pela ação, acaba por ser suplantada: distinção e diferença tornam-se assuntos privados do indivíduo. Não é esperado que, através de feitos e palavras, os homens possam imprimir sua singularidade; não há expectativa de que sejam capazes de ações espontâneas e feitos extraordinários, mas tão somente que se comportem, porque é justamente do comportamento que necessita o trabalho. Esta atividade, que agora ocupa o espaço público, necessita da uniformização dos homens para que seja bem sucedida. É necessário que haja regras e que os homens sejam “normalizados” para que o trabalho continue a ocupar posição central na vida dos homens. A forma pela qual os homens se relacionam, agora, se pauta no comportamento e não na distinção, “pois há uma alienação constitutiva do estar junto do *animal laborans* em relação a qualquer espaço de aparência, já que seu estar junto se dá sob a forma do amálgama¹⁴⁹”.

A vitória do trabalho sobre a ação representa a vitória da necessidade, da redução dos homens à sua espécie, da autorização da invasão da violência e da força em uma nova esfera¹⁵⁰. Vence o *animal laborans*, mas não como ser vivente condicionado pelo processo biológico a trabalhar e consumir¹⁵¹, aquilo que essencialmente todos somos. Mas vence como “modo de vida” e mentalidade extraídos das condições do

¹⁴⁸ A. Correia, *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. 89.

¹⁴⁹ “A consequência mais palpável dessa inserção da economia no espaço da política foi o crescimento institucional da violência no mundo moderno. A política mesma passou a ser entendida como espaço institucional e legítimo da violência. Arendt afirma que, de alguma forma, na grande maioria dos teóricos da política da Modernidade, está presente essa compreensão. Ela mesma cita alguns: Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Marx e Weber. Segundo a autora, isso faz parte da lógica da utilização da tecnologia, do saber e conhecimento, no espaço próprio à ação em conjunto e à troca de opiniões dos cidadãos. Os meios, a tecnologia, constroem do mesmo modo que a força da maioria ou de um só torna insignificante a noção de *isonomia*; por isso Arendt, quando fala em governo do social, se expressa em termo de força (*force*) e não de poder (*power*) (AGUIAR, 2001, Odílio. p. 72).

¹⁵⁰ A. Correia, *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. 87.

¹⁵¹ *Idem*, p. 86.

mero viver¹⁵², pois não há qualquer constrangimento de expor em praça pública aquilo que se fazia na privacidade sem qualquer valor. Não só não há constrangimento, como é aplaudido e louvado conferindo um valor jamais imaginável a uma atividade trivialmente biológica, porque a vitória do *animal laborans* representa a vitória do trabalho como atividade abençoada. “Pois mesmo agora, trabalho é uma palavra muito elevada, muito ambiciosa para o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver”¹⁵³.

2.2 - O âmbito social e o processo da vida sem mundo

O que outrora era motivo de constrangimento aos homens e mulheres passa a ocupar posição privilegiada no centro das preocupações humanas. A necessidade, que antes se limitava tão somente à esfera privada, ganha luz e importância na esfera social. Para Hannah Arendt, essa é a grande novidade que a Modernidade traz, resultado da hibridização das esferas pública e privada impulsionada pela expansão da economia. “A sua reivindicação é de que com a tremenda expansão da economia desde o fim do século XVIII, todas as atividades tomaram o espaço público e o transformaram em uma função que anteriormente era das necessidades e preocupações privadas”.¹⁵⁴ De um lado, esvazia-se a esfera privada da ocupação com as necessidades biológicas e lhe entrega a publicidade tão particular da esfera pública. “Com a ascensão do social as atividades executadas privadamente passam a ter importância pública e o que era típico do público passou a ser um luxo. É como o pássaro da mitologia grega que esconde a rica plumagem e expõe as entranhas”.¹⁵⁵ Essa esfera social, portanto, aproxima o homem de sua atividade natural e o afasta da edificação de um mundo e de uma cultura.

Empenhado na manutenção de suas atividades biológicas, o homem se dedica a proporcionar condições abundantes de reprodução biológica com a falsa expectativa de que, emancipado do trabalho, estaria liberto dos fardos que a necessidade lhe impõe. Ocorre que tal emancipação jamais lhe faria livre, na concepção de Arendt, pois ele seria incapaz de dedicar qualquer tempo livre à construção de um mundo comum. O acorrentamento ao trabalho nunca se finda, uma vez que o homem se mantém preso à outra ponta do processo: o consumo. A possibilidade de se desfazer do aprisionamento

¹⁵² H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 403.

¹⁵³ M. D’entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, p. 58 (tradução minha).

¹⁵⁴ O. Aguiar, *A questão Social em Hannah Arendt*, p. 10.

¹⁵⁵ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 170.

ao trabalho para dar conta de suas necessidades biológicas se traduz em um tempo livre para consumir cada vez mais: desde aquilo que serve à satisfação de suas necessidades à sua cultura (transformada em entretenimento) e o mundo onde habita. Tudo é devorado.

Há um deslocamento de princípios e de padrões que provoca essa mudança quando o consumo vence o uso em decorrência da vitória do trabalho sobre a fabricação. A finalidade do trabalho é fabricar um produto destinado ao uso que é dotado de certa durabilidade. Isto é, o produto é feito com a finalidade de ser usado e para durar por tempo determinado. É certo que este uso leva a um desgaste do produto *enquanto* é utilizado, mas quando tal produto está em uso, seu fim é de fato servir a algo. Já o consumo não confere nenhuma durabilidade às coisas que são por ele assimiladas – elas sobrevivem durante o exato tempo do processo vital. Enquanto os produtos da fabricação são conduzidos ao desgaste, os do consumo são levados à destruição. Embora tal destruição seja inevitável aos produtos, ela é incidental e não inerente como ao consumo. Por exemplo, um sapato é fabricado com a finalidade de calçar os pés e, enquanto é utilizado, acaba por ser desgastado e inevitavelmente será destruído em algum momento. Contudo, sua existência não depende da necessidade nem se vincula para sempre à criação de seu criador, pode inclusive existir por mais tempo que ele mesmo. Sobre os objetos, “a deterioração não é o fim destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade”¹⁵⁶.

É justamente essa durabilidade, da qual os produtos da fabricação são dotados, que confere independência do uso e da criação dos homens – eles sobrevivem no mundo para além do processo humano vital, é o que Arendt chama de objetividade. O que “as faz resistir, se opor (*stand against*) e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos”¹⁵⁷. São essas coisas, assim, que se interpõem entre os homens e estabilizam a vida humana. Sem elas não há objetividade, mas somente movimento¹⁵⁸, quando a principal atividade do homem tem como centralidade o processo vital. São essas coisas e sua durabilidade que separam a subjetividade da consciência humana e a objetividade do mundo.

A durabilidade relativa das coisas garante que o indivíduo humano não dissolva a sua subjetividade nas coisas nem a objetividade do mundo na sua

¹⁵⁶

Idem, p. 170.

¹⁵⁷

Ibidem, p. 171.

¹⁵⁸

A. Correia, *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. 56.

consciência, na medida em que as coisas duráveis possuem explicitamente uma existência independente do seu produtor. A subjetivização da época moderna pode ser parcialmente explicada pelo fato de que quase toda fabricação passa a ser executada sob a forma de trabalho¹⁵⁹.

Com o deslocamento da fabricação para o trabalho, a utilidade já não é mais satisfatória à produção, sendo necessária a abundância. A fabricação é suficiente para produzir coisas que estabilizam a vida humana, mas somente o trabalho é capaz de produzir abundância, a única hábil a satisfazer o consumo que nunca tem fim. Para satisfazer às necessidades desse consumo, o *animal laborans* faz uso das coisas fabricadas para gerar tal abundância. Os instrumentos que antes o *homo faber* produzia para edificar o mundo, agora são empregados para mecanizar o trabalho do *animal laborans* e aliviá-lo dos fardos que tal necessidade impõe, já que é guiado constantemente pelo processo vital ao qual se vincula. Nesse ciclo em que o *animal laborans* utiliza ferramentas para aliviar o fardo do trabalho, que produz abundância – e, por isso, torna todos os bens de uso em bens de consumo¹⁶⁰ – as únicas coisas duráveis são os próprios instrumentos e nada mais.

O padrão último de medida já não é o uso; o “objetivo” que se vincula ao emprego da ferramenta, mas a felicidade ou “a quantidade de dor e prazer experimentados na produção ou no consumo das coisas¹⁶¹” e é por essa razão que as ferramentas possuem um caráter mais que instrumental. Elas não servem mais à construção de um mundo, mas são ajustadas ao corpo do homem facilitando os trabalhos de seu processo vital, o que revela um deslocamento de domínio: não são mais as mãos que têm poder sobre as máquinas ao produzir coisas, mas são as máquinas elas mesmas que têm poder sobre o corpo ao auxiliar ou tomar conta, por completo, da dura atividade de satisfazer necessidades. “A premissa é de que toda ferramenta e todo utensílio destinam-se basicamente a tornar mais fácil a vida do homem e menos doloroso o trabalho humano¹⁶²”.

O que está em risco, nesse movimento, é justamente a estabilidade da vida humana já que o trabalho serve a um processo sem produzir nada durável. Isso indica como o *animal laborans* vence o *homo faber* como um modo de vida que não se ocupa

¹⁵⁹ “A interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo, ou, em outras palavras, se o ritmo do uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido ir e vir dos bens de consumo, reduzir-se até se tornar insignificante.” H. Arendt. *A Condição Humana*, p. 155.

¹⁶⁰ H. Arendt. *A Condição Humana*, p. 386.

¹⁶¹ *Idem*, p. 188.

¹⁶² *Ibidem*, p. 189.

com a edificação de um mundo que outrora o *homo faber* se ocupava, mas ao contrário, pode destruir o mundo em que habita devorando o que é produzido pelos homens, bem como o que é oferecido pela natureza, num processo avassalador e interminável alimentado por uma cultura de desperdício em que nada permanece. A esse *animal laborans* importa o processo vital humano e de que forma as ferramentas utilizadas podem aliviar os fardos desse trabalho e servir o processo vital. A questão que se insere, portanto, é se essas ferramentas “ainda servem ao mundo e às coisas ou se, pelo contrário, elas e o movimento automático de seus processos passaram a dominar e mesmo a destruir o mundo e as coisas”.¹⁶³

2.2.1 – A emancipação do trabalho e a privação da liberdade

Se o trabalho, como atividade promovida na Modernidade, formou uma sociedade de trabalhadores, a sua progressiva emancipação foi responsável pela formação de uma sociedade de consumidores. Em uma ponta está o trabalho e na outra está o consumo e, nesse processo no qual os dois estão conectados, Hannah Arendt indica que a *possível* emancipação do primeiro apenas serviria para mais disponibilidade para o segundo. Num processo histórico de se desfazer das opressões que caracterizavam o trabalho seja pela carga horária, pelas condições ou pela instrumentalidade, o homem não caminhou rumo à instauração de liberdade para todos. Pelo contrário, todos igualmente submetidos ao jugo da necessidade não se dão conta da futilidade da atividade à qual estão acorrentados que os levam ao incessante consumo, quanto mais liberados para consumir estão.

Com a Revolução Industrial e seu contundente objetivo de aumentar os lucros, diminuir os custos e acelerar a produção, inaugura-se uma nova forma de trabalho cuja exploração de mão de obra ecoa nas décadas que seguiram à Revolução. Ao ter de competir com máquinas recém-introduzidas, os trabalhadores foram submetidos a uma monstruosa extensão do dia de trabalho, típica desse período histórico. Em nota na obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt, que se dedicou às reflexões sobre o trabalho na Modernidade, indica que, antes desse período, a duração do dia de trabalho na Inglaterra do século XV era de 11 ou 12 horas e de 10 horas no século XVII. Mais atrás, na Idade Média, calcula-se que raramente as pessoas trabalhavam mais que a metade dos dias do

¹⁶³

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 86 - Nota 85.

ano e havia 141 feriados nacionais¹⁶⁴. Ou seja, é na Revolução Industrial que a exploração da mão de obra do trabalhador atinge o ápice com cargas horárias que chegavam a 15 horas, sem descanso semanal e férias respeitados. Desde então, inicia-se um caminho de gradual diminuição das horas de trabalho que progridem rumo à utópica emancipação do homem em relação ao trabalho.

Tal emancipação, certamente significou progresso em direção à não violência, num caminho de desacorrentamento do trabalhador dos grilhões da opressão e exploração. Contudo, acabou por manter os homens subjugados à violenta força natural da necessidade. Isso porque a emancipação do homem em relação ao trabalho, de acordo com Hannah Arendt, não só fracassaria na instauração de uma era de liberdade para todos, como submeteria toda a humanidade ao jugo da necessidade. “É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda a era moderna tenha quase automaticamente aberto as portas ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar”¹⁶⁵. Se, por um lado, diminui-se o uso dos instrumentos de violência, como emprego da força das relações humanas, por outro, há uma glorificação do trabalho como atividade abençoada, agrilhoando todos os homens ao ciclo infinito da satisfação de necessidades e consumo de todas as coisas que estão no mundo. De acordo com nossa pensadora, as formas encontradas na Modernidade para diminuir os fardos do trabalho não mudam a necessidade, ela mesma. Atenua-se o esforço, mas a necessidade, ela mesma, continua ali enlaçando os homens à sua condição natural.

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isso, mudam os modos pelos quais outrora a urgente necessidade inerente ao trabalho manifestava-se a todos. Não mudam a necessidade mesma; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos¹⁶⁶.

Para Arendt, o problema da emancipação do homem em relação ao trabalho reside na incapacidade desse homem de se desvincular do ciclo interminável entre consumo e trabalho: não importa o quanto tempo livre e excedente esse homem possa ter a partir da emancipação, todo ele será empregado para o consumo. Este, por sua vez, é infinito, uma vez que impera a necessidade de substituir rapidamente todas as coisas mundanas, desrespeitando sua durabilidade. Precisamos “devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as “coisas boas” da

¹⁶⁴ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 161.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 155.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 156.

natureza que se deteriorariam se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza¹⁶⁷.”

Em um último nível imaginário, a utópica emancipação do homem em relação ao trabalho seria um aumento do consumo até que a humanidade estivesse livre de dor e esforço para consumir o mundo inteiro e reproduzir todas as coisas que desejasse consumir. Um ato de consumir que caminha para o devorar tudo aquilo que nos rodeia e, por isso mesmo, o próprio mundo apresenta-se fadado à ruína e a espécie humana, em risco. Esse mundo continuaria abandonado, sem o cuidado dos homens, escapando do centro de suas preocupações, correndo ao largo de sua responsabilidade política, o que se relaciona com o que Arendt entende por liberdade, que, como mostrado no primeiro capítulo, se relaciona à política exercida na Grécia Antiga.

Em contraposição a uma sociedade onde havia escravos e cidadãos, os primeiros, na privatividade do lar, ocupados em dar conta das atividades necessárias à sobrevivência do homem e os outros, na exposição do domínio público, responsáveis pelo cuidado com a *polis* e os assuntos humanos, a Modernidade apresenta, pela primeira vez, homens com iguais direitos no domínio público. Ocorre que esses homens não se igualam na possibilidade de liberdade no sentido de ocuparem o espaço público para dar conta dos assuntos humanos, mas igualmente são aprisionados a uma única atividade humana cujo fim é a satisfação das necessidades vitais.

Não importa o que façamos, supostamente faremos com vistas a “prover nosso próprio sustento”. É esse o veredicto da sociedade, e vem diminuindo rapidamente o número de pessoas capazes de desafiá-lo, especialmente nas profissões que poderiam fazê-lo¹⁶⁸.

Igualados no aprisionamento à necessidade e ao ciclo de consumo interminável, esses homens estariam privados de sua liberdade. O problema desse abandono da liberdade, para nossa pensadora, é que o cuidado com os interesses privados em detrimento daqueles públicos, a indistinção entre funções privadas e públicas e a promoção das necessidades vitais a assuntos públicos acabaram por retirar das mãos dos homens a responsabilidade pelo cuidado com o mundo. Um homem que se comporta não é responsável por nada além de suas necessidades vitais. Mas um homem que age, fala e ocupa o centro dos negócios públicos é um homem responsável pelo mundo que já estava aí, quando chegou e que deve permanecer para os recém-chegados. “Em última análise, o mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do

¹⁶⁷

H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 157.

¹⁶⁸

H. Arendt, *A promessa da política*, 269.

homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele¹⁶⁹”.

2.2.2 – O mundo nas mãos do *animal laborans*: alienação e colapso

Hannah Arendt sempre reivindicou para os homens a exigência do cuidado com o mundo como um dever político. Isto é, a necessidade de participação nos assuntos públicos. “No centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo”¹⁷⁰. A nossa breve passagem pelo mundo faz com que jamais possamos alcançar uma plena familiaridade com ele, mas nele permanecemos tempo suficiente para que sejamos parte dele. Ser parte implica compartilhar o mundo com aqueles com os quais compartilhamos nossa existência e atuarmos de forma que nossas ações sejam relevantes para o presente, nele intervindo, como para o futuro, de forma que transcendam nossa existência, revelando a responsabilidade com esse mundo que ainda será habitado por outros.

É por essa razão que, para Hannah Arendt, o mundo só pode existir mesmo nesse *entre*, no espaço compartilhado, isto é, na esfera pública. Era somente nesse espaço que, para Arendt, os homens poderiam exercer a igualdade, que consistia justamente na condição para que os homens se compreendessem em suas distinções e na possibilidade de poder mostrar sua singularidade entre os atos e palavras, as únicas atividades apreendidas entre viver e morrer não impostas como o trabalho, nem incitadas pela utilidade, como a obra.

Esta inserção não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, e não é motivada pelas carências e desejos, como a fabricação. Ela é incondicionada; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa¹⁷¹.

Agir e falar são, portanto, atividades incondicionadas que inserem os homens no mundo comum. Era somente dessa forma que era permitido, a cada homem, mostrar-se distinto dos outros, garantindo, dessa forma, a pluralidade humana. É justamente essa pluralidade que edifica o mundo comum, oferecendo diversas e diferentes perspectivas. Ao eliminar-se a pluralidade, elimina-se, assim, o mundo comum. Por essa razão, é ela,

¹⁶⁹ H. Arendt, *Responsabilidade e Julgamento*, p. 221.

¹⁷⁰ H. Arendt, *Responsabilidade e Julgamento*, p. 190.

¹⁷¹ R.R.A., Neto, *Mundo e Alienação na obra de Hannah Arendt*, p. 249.

a pluralidade, a condição *sine qua non* e *per quam* da vida política, expressa nas ações e falas que revelam a unicidade de cada indivíduo e que erigem o mundo comum: o palco onde cada um desenrola seu papel indistinto e se relaciona com os outros construindo a teia de relações humanas. A ação garante ao mundo novidade, memória e durabilidade.

Sem a ação para introduzir no teatro do mundo o novo começo de que cada homem é capaz em virtude de ter nascido, não há nada novo sob o sol; sem a fala para materializar e memorar, ainda que hesitantemente as novas coisas que aparecem e resplandecem, não há memória; sem a durabilidade e permanência de um artefato humano, também das coisas por vir com os vindouros não ficará memória.

Contudo, quando é o *animal laborans* a ser admitido no domínio público, não há novidade, memória ou durabilidade, pois o mundo está em risco. A ameaça se versa sobre o mundo enquanto abrigo estável interposto entre o homem e a natureza, bem como o espaço que se interpõe entre os homens que manifestam sua pluralidade através da ação e do discurso¹⁷². Quando o trabalho ascende ao status de atividade elevada, agir e falar perdem espaço e sentido, o que implica na imediata perda do mundo comum. Imediata porque esse mundo só existe no momento em que os homens estão reunidos e aparecem uns para os outros agindo e discursando. Portanto, sua perenidade está em xeque a partir do momento em que os homens se isolam e se dispersam e também quando ação e discurso são interrompidos. “Como nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela mediação do mundo enquanto palco da ação de homens plurais, esse âmbito político nasce e se mantém entre os homens apenas *potencialmente*, nunca necessariamente”¹⁷³. Quando o senso comum e a experiência compartilhada são minados e não há uma pluralidade de perspectivas, mas apenas uma que impera sobre todas as outras possibilidades, não há mais acesso dos homens ao mundo comum.

Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante a sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos¹⁷⁴.

¹⁷² R.R.A., Neto, *Mundo e Alienação na obra de Hannah Arendt*, p. 249.

¹⁷³ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 217.

¹⁷⁴ H. Arendt, *A Condição Humana*. p. 167.

A fabricação também perde espaço por não dar conta do consumo sem freios que só pode ser saciado por uma atividade que, tal qual o consumo, se aprisiona em um processo que nunca atinge um fim. Da fabricação se aproveita a instrumentalidade e se abandona a durabilidade atribuída aos seus produtos. Do trabalho, produz-se abundância que deixa os homens à vontade para devorar tudo que há no mundo sem preocupação de que algo permaneça: nem que aquilo que é produzido pelas mãos dos homens transcenda sua própria vida, nem que o que a natureza oferece permaneça para gerações vindouras, provocando desastres ambientais sem precedentes aos quais estamos familiarizados.

Sem o artifício produzido pelo homem, não há palco para o desenrolar das ações e discursos. Sem os discursos e ações, não há o que ocupe o palco. Assim quando não é o mundo que está no centro das considerações humanas, mas as próprias necessidades do homem, ele entra em colapso. Incapaz de responder por um mundo e nele se sentir em casa, o *animal laborans* acaba por ser impedido de viver a sua humanidade no sentido de viver aquilo que lhe distingue de outras espécies animais. “Sem estar em casa em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, cuja própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana¹⁷⁵”. Não há o que se compartilhar com os outros quando já não há um mundo de coisas interposto entre os homens. Não há interesses a serem compartilhados quando se está preso em sua privatividade e necessidades corporais. Não há nada que dure suficientemente para que seja compartilhado quando tudo é devorado. Não é possível haver reconhecimento comum quando a pluralidade é minada e prevalece apenas uma possibilidade de perspectiva. Não é possível haver política quando o que importa é a vida e não o mundo.

O mundo não se identifica com a vida, nem a nossa crença na sua realidade se reduz à crença na realidade da vida. Enquanto a realidade do mundo é devedora de sua durabilidade e permanência, a realidade da vida depende da intensidade com que é experimentada. Enquanto o mundo remete a um reconhecimento comum, a vida permanece circunscrita pela subjetividade¹⁷⁶.

Ainda mais problemático que o *animal laborans* ser admitido no domínio público; sua atividade, o trabalho, ganhar valores jamais dimensionados na história e ele ser incapaz de cuidar do mundo, é que o *animal laborans* passa a ser entendido como

¹⁷⁵

A. Correia, *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. 61.

¹⁷⁶

H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 403.

um modo de vida muito bem quisto. Razão disso é que passamos a crer que o trabalho, a atividade pela qual nos inserimos no mundo moderno, é, nas palavras de Arendt, uma atividade muito elevada e ambiciosa¹⁷⁷. Produzir e consumir, portanto, não apenas não são atividades constrangedoras na Modernidade, mas constituem um modo de vida entendido como possível de nos proporcionar felicidade, que só poder ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração atingem um perfeito equilíbrio.

Esse indivíduo, incapaz de construir ou cuidar do mundo, preocupado em atingir tal felicidade por meio da satisfação das necessidades da forma mais suave possível, é parte de uma sociedade de massas de trabalhadores cujo caráter é eminentemente apolítico. “Partilhando silenciosamente convicções gerais que perpassam todas as classes e se exilando de qualquer representação política usual.¹⁷⁸” O que só é possível porque a vida, com a ascensão da esfera social, passa a ocupar espaço central nas preocupações humanas.

Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna (ARENDT, 1993, p. 202).

Quando todos os homens estão, assim, sob o jugo da necessidade, eles se unem apenas como pessoas que partilham de sua condição de homem enquanto espécie, caracterizando uma sociedade cujos membros já não vivem no mesmo espaço para compartilhar interesses, mas têm em comum somente a partilha de necessidades biológicas relacionadas à sobrevivência. E por isso,

O termo massas só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores¹⁷⁹.

As sociedades de massa são pensadas por Hannah Arendt a partir dos governos totalitários que se sustentavam sobre o apoio dessas massas, por oferecerem condições para o domínio total. Nessas formas de governo, Hannah Arendt encontrou a maior perversidade contra o ser humano, caracterizada pela capacidade de eliminar por

¹⁷⁷ A. Correia, *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. 62.

¹⁷⁸ H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 361.

¹⁷⁹ H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 506.

completo a espontaneidade e manifestação da liberdade humana, reduzindo o homem a sua animalidade, lhe retirando sua humanidade.

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem¹⁸⁰.

É também nesses governos totalitários que se funda a experiência da solidão, para além do isolamento¹⁸¹. Enquanto diversas experiências políticas, como tiranias, despotismos e ditaduras, já se valiam do isolamento como forma de destruir o espaço público interferindo no terreno político da vida, os governos totalitários não satisfeitos, acabam por destruir também a esfera privada. Ao interferir nesse aspecto da vida humana, acabam por devastar modos de vida e de vínculos entre os indivíduos que representam “uma rede de proteção, uma espécie diminuta do mundo comum¹⁸²”. Essa experiência da solidão é traduzida no sentimento generalizado de impotência, de descartabilidade e na incapacidade humana de se sentir pertencendo a algum lugar. O resultado é a perda do mundo comum. O que ocorre é que a experiência da solidão e, conseqüentemente, esse tipo de sociedade, para a autora, não se restringiria àquela massa que foi submetida aos governos totalitários¹⁸³, mas, ao contrário, seria possível onde quer que os valores sejam ditados pelo trabalho. É aqui, em *Origens do Totalitarismo*, quando Arendt discorre sobre a sociedade de massas, que ela já antecipa o que refletiria mais tarde em *A Condição Humana*: o homem enquanto *animal laborans*, ocupado com suas saciedades, não interessa a ninguém. O isolamento quando se torna insuportável:

Pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalho,

¹⁸⁰ H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 506.

¹⁸¹ “O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. [...] O isolamento é aquele impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída. [...] Enquanto o isolamento se refere apenas ao terreno político da vida, a solidão se refere à vida humana como um todo” (H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p.527).

¹⁸² O. Aguiar, *A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt*, p. 134.

¹⁸³ “Permaneço o fato de que a crise do nosso tempo e a sua principal experiência deram origem a uma forma inteiramente nova de governo que, como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras e despotismos” (H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 531).

que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com a natureza” não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse “trabalhadores”, como por exemplo o domínio sobre escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser solitária¹⁸⁴.

Essa massa, que foi alvo dos governos totalitários e que permanece quando o *animal laborans* vence, se caracteriza como uma sociedade monolítica que não se une por interesses comuns e, por isso, “potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto.”¹⁸⁵ E, por essa razão, o que os governos totalitários fizeram foi expor as duas fragilidades dos regimes democráticos parlamentares: “de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro”¹⁸⁶ e de que “essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação”¹⁸⁷. Assim, essa mesma sociedade de massas que foi alvo de governos totalitários e de fragilidades daqueles democráticos é caracterizada como:

Um agregado numeroso de indivíduos atomizados, quer dizer, individualizados e isolados em função da dissolução das relações sociais costumeiras. Estes indivíduos são também desenraizados, ou seja, destituídos de referências comuns, permanecendo alheios a qualquer interesse, seja ele comum ou próprio¹⁸⁸.

Essa sociedade atomizada é resultado de um Estado incapaz de produzir cidadãos que ocupariam o espaço público por meio de atos e falas, mas é regido por uma política que não organiza a vida comum através de coisas mundanas, mas de elementos invisíveis¹⁸⁹. Arendt entende que esse indivíduo não pode ser reconhecido pela camada social na qual se encontra desde que houve um esfacelamento do Estado-nação e por isso não há interesses de classes específicas. Ralé e elite se unem em um

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 361.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 362.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 362.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 362.

¹⁸⁸ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 51.

¹⁸⁹ O. Aguiar, *A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt*, p. 440.

comum desinteresse pela coisa pública e impulso pelo consumo¹⁹⁰. É o que Odílio Aguiar chama de fase pós-contratual, levando em conta que o Estado contratual, da Modernidade e a *polis*, da Antiguidade, concebiam a política como um mundo que favorecia surgimento de cidadãos através de leis e instituições.

Com a elevação do ciclo vital como padrão, entramos numa fase em que a política não se sustenta mais em práticas políticas genuínas. Podemos chamar essa fase de pós-contratual. Não é mais nada mundano (ação, discurso, direito, leis, poderes e esfera pública, etc.) que organiza a vida comum, mas pesquisa de opinião, estatísticas, propaganda, poder econômico e políticas administrativas¹⁹¹.

A experiência totalitária proporcionou a Arendt compreender que o mundo não é algo simplesmente dado aos homens, mas que só pode existir se os homens lançam mão de mundanidade, de artifícios e de cuidados. Mas os homens capazes disso não são esses que fazem parte da sociedade de massas cuja pluralidade é diluída em meio a uma conformidade que não incomoda. Esse grande número de indivíduos “caracteriza-se por ser uma reunião de pessoas que nunca se filiarão a um partido político ou a um conselho de bairro, pois lhe falta o ingrediente que possa agregá-los e uma ação conjunta”.¹⁹² Esses indivíduos se relacionam sem ser capazes de construir nada em conjunto. Ou, mesmo aquilo que é feito em conjunto, não visa nada além de seus interesses privados. Não há qualquer impulso que os lance rumo à ação em concerto simplesmente porque não há interesses em comum. O que está em risco, aqui, é o mundo, que não passa de um grande cenário para o desenrolar de uma peça monótona cujo roteiro não é nada além do que a vida *qua* vida apreendida entre o nascer, produzir, consumir e morrer, em uma peça em que os personagens se despedem sem se dar conta de onde estiveram.

O longo caminho percorrido rumo a uma eventual emancipação do homem em relação ao trabalho chegaria, de acordo com Arendt, a um antigo ideal que culmina numa promessa de felicidade que nunca se cumpre. “E, afinal, o que é esse ideal da sociedade moderna senão o sonho muito antigo dos pobres e despossuídos, que pode ser

¹⁹⁰ O termo “ralé” é entendido por Arendt como submundo da classe burguesa e a considerada perturbadora aliança entre ela e elite e “a curiosa coincidência de suas aspirações originam-se do fato de que essas duas camadas haviam sido as primeiras a serem eliminadas da estrutura do Estado-nação e da estrutura da sociedade de classes. Se uma encontrou a outra com tanta facilidade, embora temporariamente, é porque ambas percebiam que representavam o destino da época, que seriam seguidas por massas sem fim, que, mais cedo ou mais tarde, a maioria dos povos europeus estaria com elas – prontos a fazerem a sua revolução, segundo pensavam” (H. Arendt, *Origens do Totalitarismo*, p. 387).

¹⁹¹ O. Aguiar, *A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt*, p. 440.

¹⁹² F.A. Passos, *O desinteresse em cuidar do mundo na perspectiva filosófica política de Hannah Arendt*, p. 51.

encantador como sonho, mas que se transforma em uma felicidade ilusória logo que realizado?¹⁹³”. Um ideal que conduz a uma sociedade que não tem consciência das exigências das necessidades que a compele e, por isso mesmo, nas palavras de Arendt, presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não é capaz de reconhecer sua própria futilidade¹⁹⁴. Afirma-se a vida da espécie e interessa-se apenas pelo gênero humano e não pelos homens. A vida assume um valor jamais visto em toda a tradição e essa verdade não é questionada pelos pensadores da Modernidade. “Não importa o quão articulados e conscientes foram os pensadores da Modernidade em seus ataques contra a tradição, a prioridade da vida sobre tudo o mais assumira para eles a condição de uma “verdade autoevidente¹⁹⁵”.

O amor a si próprio, portanto, vence o amor ao mundo, transformado agora em deserto. Sem se dar conta do acorrentamento à necessidade, os homens já não percebem o próprio sofrimento e se adaptam ao deserto político de um mundo devastado na Modernidade. Sem sofrimento, não há resistência. “Só quem é capaz de padecer a paixão de viver sob as condições do deserto, pode reunir em si mesmo a coragem que está na base da ação, a coragem de se tornar um ser ativo.”¹⁹⁶

2.3 – A questão social: a novidade trazida por Hannah Arendt

A capacidade de Hannah Arendt de pensar a partir de eventos históricos proporcionou ao pensamento contemporâneo contribuições para pensar a política na Modernidade trazendo novidades que colocariam em xeque outras formas de pensamento. A distinção entre trabalho (*labor*) e obra (*work*), a emergência da esfera social a partir da diluição das esferas pública e privada e a questão social, que nasce com a invasão dos assuntos econômicos em terrenos políticos, são algumas delas. Estas novidades nascem, também, da habilidade de Arendt de questionar grandes teóricos, como fez com Karl Marx.

A pretensão inicial de nossa autora era a de empreender uma análise histórica e conceitual da moldura ideológica do bolchevismo como forma de preencher uma lacuna de *Origens do Totalitarismo* e, com isso, desenvolver e publicar um estudo chamado “Elementos totalitários do marxismo” que teria cerca de noventa mil palavras. O livro,

¹⁹³ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 165.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 168.

¹⁹⁵ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 398.

¹⁹⁶ H. Arendt, *A Promessa da Política*, 267.

propriamente, nunca existiu. Ele deu espaço a três publicações diferentes entre 1958 e 1962: *A Condição Humana, Entre o Passado e o Futuro e Sobre a Revolução*, resultados de uma extensa crítica de toda a grande tradição ocidental e fundamentos de uma nova ciência da política¹⁹⁷. Foi pensando contra a teoria de Marx que Arendt empreendeu sua crítica ao *animal laborans* a partir da inédita distinção entre trabalho e obra. Foi também ao empreender a crítica ao pensador alemão¹⁹⁸, que Hannah Arendt indicou a problemática inserção dos assuntos econômicos e sociais na esfera pública que viriam a reduzir liberdade à necessidade e fadariam a perda da dignidade da política. Contudo, Hannah Arendt não seria propriamente uma antimarxista. Pelo contrário, nossa autora não deixa de registrar a admiração pelo pensador alemão, como indica Frateschi.

Não é o Marx sociólogo, o historiador e tampouco o economista que arranca a admiração de Arendt, mas sim o filósofo. Trata-se de um “grande pensador” porque não fugiu ao desafio de lidar com os fenômenos novos e porque se rebelou contra a tradição. A sua atitude com relação à tradição filosófica política foi a de um rebelde consciente, que se propôs a desafiar verdades até então tidas por inquestionáveis¹⁹⁹.

E, como bem desenvolve Parekh, é sensível às preocupações econômicas e sociais de Marx.

Ela é uma radical política que, como Marx, se opõe à instituição do Estado e propõe que seja substituído por um sistema de participação democrática de plenos direitos. Ela também não é uma conservadora econômica. Ela admira a luta da classe trabalhadora contra a “injustiça e hipocrisia” do capitalismo, embora bastante estranhamente ela acredite que esses maus tenham agora “desaparecido”. Em alguns aspectos ela vai ainda além e seu pensamento econômico se conecta ao de Marx²⁰⁰.

A leitura que se faz, neste texto, do pensamento de Marx é feita a partir da leitura de Arendt e limitada às suas críticas. Ademais, ao se esforçar encontrar o seu conceito de *animal laborans* na concepção de Marx sobre o trabalho, Arendt acaba por fazer algumas distorções em relação ao conceito de trabalho do alemão, o que não

¹⁹⁷ E. Young-Bruehl, *Por amor ao mundo*, p. 254.

¹⁹⁸ Esta crítica, contudo, não foi exclusiva a Marx. Pelo contrário, Arendt reconhece que a “súbita e espetacular ascensão do trabalho” começa quando Locke descobre que o trabalho é fonte de toda propriedade e prossegue quando Adam Smith afirma que o trabalho era a fonte de renda. O clímax, contudo, é atingido no “sistema de trabalho” de Marx, no qual o trabalho passa a ser expressão da própria humanidade do homem. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 125.

¹⁹⁹ Y. Frateschi, *Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx*, p.165.

²⁰⁰ B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p.88 – tradução minha.

empreenderemos neste texto²⁰¹. Por outro lado, é importante ressaltar que a crítica de Hannah Arendt a Marx, longe de se aproximar daquelas feitas por anticomunistas radicais, concentra-se, sobretudo, em sua visão de que Marx é um filósofo do trabalho, o que traz grandes problemas para a autora que reivindica a ação como a mais importante das atividades humanas e que faz a ímpar distinção entre o *animal laborans* e *homo faber*, “entre o homem como artesão e artista e o homem submetido à maldição de ganhar pão de cada dia com o suor do rosto²⁰²”. Para Arendt, Marx aceitou que a política estivesse subordinada à economia e que o trabalho fosse admitido com toda dignidade que a Modernidade conferiu. Disso segue-se, ainda, a crítica de Arendt a uma teoria que não faz emergir uma visão pluralista da política, mas pelo contrário, que substitui a liberdade pela necessidade, o que reduziria todos os homens a uma mesma forma de vida atrelada ao consumo quando todos tivessem iguais condições de assim se inserirem num mundo onde houvesse abundância suficiente para tal.

Por trás de toda a crítica de Arendt à Marx reside a tese do pensador alemão que admite o trabalho enquanto essência do homem. Por isso ele seria um *animal laborans*, um ser do trabalho e para o trabalho. Tal tese se funda na ideia de Marx de que os homens se distinguem dos animais a partir do momento em que passam a produzir seus meios de subsistência e pressupõe, assim, a glorificação dessa atividade. Tal empreendimento indicará problemas para Hannah Arendt que aponta em toda sua obra como o trabalho sempre foi considerado tradicionalmente a mais baixa atividade humana em face da fabricação e da ação, sobretudo. Tal glorificação desencadeia dois problemas indicados por Arendt. Ambos se ancoram na crítica central de Arendt à teoria de Marx: quando as questões econômicas e sociais predominam em todas as esferas e todos os homens são reduzidos à única atividade de trabalhar, já não há espaço para a liberdade política.

Acerca do primeiro problema discorreremos no tópico anterior: uma vez emancipados do trabalho os homens não teriam conquistado o reino da liberdade, como previa Marx, mas ao contrário, estariam todos igualmente subjugados ao reino da

²⁰¹ Theresa Calvet é uma das críticas à forma como Arendt julga o conceito de trabalho em Marx. “O trabalho sob uma forma que pertence exclusivamente ao homem é o ponto de partida de Marx. Todo o problema aqui é que me parece completamente inútil querer encontrar em Marx (na sua concepção de trabalho) o equivalente do “*animal laborans*” - uma das espécies animais, poder-se-ia dizer a mais alta das que vivem na terra - ou o equivalente do trabalho tal como Hannah Arendt o define; todo o seu esforço nesse sentido consegue apenas criar uma série de distorções nos textos de Marx”. T. Calvet, *A atividade humana do trabalho*, p. 20.

²⁰² H. Arendt. Carta de Arendt a Allen Moe, da Guggenheim Foundation, em 19 de janeiro de 1953 em Young-Bruhel, *op. cit.*, p. 254.

necessidade. Hannah Arendt sustenta este pensamento com os seguintes argumentos: 1) homens que são reconhecidos essencialmente como trabalhadores - tendo como pressuposto que o trabalho é que os faz distintos de qualquer outro animal - não podem fazer outra coisa a não ser trabalhar, mesmo quando o trabalho tenha sido abolido. Disso, segue-se que 2) uma vez desacorrentado dos fardos do trabalho, o tempo excedente do homem jamais seria usado para questões políticas – a exemplo da Grécia Antiga – mas se voltaria tão somente ao consumo, que nunca pode ser saciado, e a atividades desprovidas de mundo, os chamados *hobbies*.

Marx predisse corretamente, embora com injustificado júbilo, o “definhamento” do domínio público nas condições de um desenvolvimento desenfreado das “forças produtivas da sociedade”; e estava igualmente certo, isto é, consistente com a sua concepção do homem como um *animal laborans*, quando previu que os “homens socializados” gozariam sua liberação do trabalho naquelas atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo que hoje chamamos de “passatempos” [*hobbies*]²⁰³.

E, por isso, nas sociedades comunistas:

Não haveria pintores, mas apenas pessoas que, entre outras coisas, gastariam seu tempo também com a pintura; ou seja, pessoas que “hoje fazem uma coisa, amanhã fazem outra, que caçam pela manhã, pescam à tarde, criam gado ao anoitecer, são críticos após o jantar, conforme julgarem conveniente, sem por isso jamais chegarem a ser caçadores, pescadores ou críticos”²⁰⁴.

Arendt não deixa de reconhecer como avanço a inserção dos homens e mulheres trabalhadores na esfera pública igualados em seus direitos políticos. O problema, para a pensadora, é que isso certamente não seria traduzido em aumento da liberdade política, pois a necessidade, tendo ganhado a centralidade nessa mesma esfera pública, subjugaria todos os homens e mulheres ao ciclo recorrente e infinito de ganhar o próprio sustento e se dedicar ao consumo.

Fracassou a utopia de que a sociedade, ao se engajar exclusivamente na geração de abundância, iria produzir uma situação de liberdade, uma vez que a “laborização” invadiu também o tempo livre como, por exemplo, na forma da industrialização do entretenimento²⁰⁵.

²⁰³ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 145.

²⁰⁴ *Idem*, nota 65.

²⁰⁵ O. Aguiar, *A questão social em Hannah Arendt*, p. 10.

Em suma, não é possível, para Arendt, atingir-se a liberdade quando o homem não foi capaz de se libertar da necessidade. “O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade²⁰⁶.” Ocorre que Marx acreditava que após eliminar a pobreza através da abundância, os homens estariam desacorrentados das necessidades e então poderiam organizar formas de vidas sociais diferentes. Como bem indica B. Parekh²⁰⁷, Marx expressa um otimismo ao sustentar esta possibilidade de emancipação do trabalho com a qual Arendt não se alinha por acreditar que “uma vez que as necessidades do *animal laborans* são satisfeitas, ele não deve mais querer permanecer como um mero *animal laborans*²⁰⁸”. Para ela, uma vez que os homens tenham se organizado como *animal laborans* para agir com vistas à produção de abundância para dar conta de suas necessidades como *animal laborans* permaneceriam: transformando suas atividades em *hobbies* e utilizando seu tempo livre para consumo e jamais para fazer política, a partir da concepção arendtiana de política²⁰⁹.

O segundo problema que Arendt indica na teoria marxista consiste na indistinção entre trabalho e obra (distinção esta negligenciada por teóricos e conservada pelas línguas²¹⁰), uma vez que para a autora que vê a liberdade como a *raison d'être* da política, o trabalho não permite algum grau de liberdade, enquanto a obra permite grau algum e a ação permite o mais alto²¹¹, o que faz dessas atividades completamente distintas uma das outras. O trabalho para Hannah Arendt, como já indicado anteriormente nesse capítulo, tem sempre um caráter penoso relacionado à labuta de satisfazer nossas necessidades vitais e “nem mesmo a automação da produção contemporânea, que alivia o esforço físico, seria capaz de abolir o fato de que ele ainda assim é repetitivo e resulta da compulsão do homem para o suprimento das próprias

²⁰⁶ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 157.

²⁰⁷ B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 72.

²⁰⁸ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 121 (grifos da autora).

²⁰⁹ A política, para Arendt, diferente da concepção de Marx, não se relaciona a questões sociais. A diferença, aos olhos de Arendt, pode ser indicada na distinção entre liberdade e libertação. Esta última se refere ao empreendimento de satisfazer as necessidades vitais; como dar conta da fome, da miséria. Para ela, esta jamais pode ser a razão de ser da política.

²¹⁰ A língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*. O Francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de “trabalho” têm uma conotação inequívoca de dores e penas. (H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 98 – nota 3).

²¹¹ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 94.

necessidades²¹²». Isso implica em nenhum resultado final desse trabalho: tudo é produzido para o consumo e, por isso, nada permanece fruto dessa atividade acorrentado ao ciclo vital. É justamente esse caráter que lhe faz completamente distinto da obra, que produz algum resultado final que serve à estabilidade do mundo, à produção de coisas e objetos que se interpõem entre os homens e permanecessem para além de sua existência.

Ao contrário da *atividade da obra [working]*, que termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum de coisas, a *atividade do trabalho [laboring]* move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas “fadigas e penas” só advém com a morte desse organismo²¹³.

Já Marx propõe um conceito de trabalho mais complexo que envolve as três atividades básicas que Arendt distingue: trabalho, obra e ação. Para ele, o trabalho é uma única atividade que inter-relaciona essas três dimensões indicadas por Arendt: é aquilo necessário para garantir a sobrevivência da espécie, também é a atividade pela qual o homem se relaciona com a natureza ao produzir artefatos que lhe garantem objetividade e permanência ao mundo. Por fim, o trabalho de Marx também guarda características da ação por ser uma forma da *práxis* humana: a partir desta atividade ele cria o mundo e a si mesmo, estruturas políticas e novos modos de percepção e pensamento.²¹⁴ A crítica de Arendt é que ao não empreender esta distinção (que só foi feita por ela) Marx acaba por identificar a mesma atividade criativa, caracterizada pela fabricação, responsável por produzir objetos e coisas estáveis que garantem a mundanidade, àquela que leva em conta apenas o processo vital, invalidando a distinção entre “a realização de “tarefas servis”, que não deixam vestígios, e a produção de coisas suficientemente duráveis para que sejam acumuladas²¹⁵”. Essa proposta de Marx é criticada por Arendt, que acredita que o trabalho:

²¹² B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 85-86.

²¹³ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 121.

²¹⁴ Arendt se apropria dos conceitos de trabalho de Marx dando-lhe sua interpretação a partir da desconstrução da teoria do filósofo. Ocorre que ele desenvolveu tais conceitos partir de outra forma de pensamento, diferente da forma que Arendt se apropria para desenvolver sua própria teoria. “Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e contra seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças”, K. Marx, *O Capital*, p. 211. Desta forma, Arendt, por muitas vezes, acaba por ser injusta com a teoria de Marx e também negligencia o alcance da diversidade de cada atividade. “O trabalho de dar a luz a uma criança é diferente do trabalho em uma fábrica, e a produção de uma ferramenta é diferente do trabalho que produz uma obra de arte. Ademais, ela negligencia a importância de vários aspectos cruciais do trabalho e da obra”, B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 98.

²¹⁵ B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 75.

Não é uma atividade com a qual o homem se identifique e na qual encontre auto-aperfeiçoamento; nunca se transforma dialeticamente em algo outro que ele mesmo, nem engendra transformações qualitativas naqueles que o empreendem²¹⁶.

O problema é que, nesse empreendimento, Marx acaba não só por não distinguir trabalho das outras duas atividades que Arendt indica (ação e fabricação), como as reduz a ele, entendendo essa atividade como uma forma de ação, por exemplo.

Ele reduziu diversas atividades humanas ao seu “denominador comum no trabalho”, e interpretou obra, ação e pensamento como formas de trabalho. Ele argumentou que o homem “produz” instituições sociais e sistemas filosóficos da mesma forma que produz artigos de consumo e o bicho-da-seda produz seda²¹⁷.

Ao reduzir fabricação e ação ao trabalho, Marx, de acordo com Arendt, acaba por deixar de indicar duas capacidades humanas: a de construir objetos e coisas duráveis capazes de edificar um mundo compartilhado entre os homens e que revela a criatividade e individualidade humanas impressa na fabricação de tais objetos e a capacidade de agir em conjunto com vistas àquilo que não esteja limitado a interesses materiais. Por isso, esta capacidade exige uma atividade que não se relacione meramente às satisfações de tais interesses, mas que seja capaz de dar conta da diversidade expressa nas singularidades de cada ser humano. É por essa razão que a crítica de Arendt a Marx tem como objetivo:

Recuperar a dignidade da política, que desaparece quando se reduz o homem a um *animal laborans*: para sermos capazes de ação política não podemos estar imersos no movimento cíclico da natureza (fisiologismo) ou sermos apenas consumidores constantes, mas é preciso (1) que sejamos capazes e estejamos imbuídos da tarefa de criar um mundo com alguma permanência e também (2) que sejamos capazes de nos relacionarmos uns com os outros a partir da diversidade de perspectivas individuais²¹⁸.

E é justamente essa diversidade de perspectivas individuais, segundo Arendt, que se encontra ausente na teoria de Marx²¹⁹ quando ele indica a extinção do Estado e do governo que acabou cedendo, de acordo com Hannah Arendt, à mera administração

²¹⁶ A. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, p. 93.

²¹⁷ B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 75. (Tradução minha).

²¹⁸ Y. Frateschi, *Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx*, p. 175. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 55.

²¹⁹ Vale dizer que também está ausente na teoria de Rousseau que Arendt não deixa de criticar em *Sobre a Revolução*. *Idem*, p. 50.

das coisas. Essa administração, por sua vez, é balizada por uma economia que altera padrões de comportamento e que “foi finalmente sucedida pela pretensão oníabrangente das ciências sociais, que, como “ciências do comportamento”, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal comportado e condicionado²²⁰.” A substituição da ação pelo comportamento, tão característica das sociedades de massa, acaba por retirar a espontaneidade inerente a cada ser humano que só pode e deve se mostrar único e singular por meio mesmo da ação. E essa sociedade de massa, típica da teoria marxista, conforme a leitura arendtiana, indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única.

Ocorre que em uma sociedade em que todos se concentram em torno da única atividade para manter a vida e são igualados pelo denominador comum de terem de labutar pelas necessidades, já não há qualquer valor naquilo que distingue um homem do outro e toda pluralidade é suplantada. “... o grito pelo pão será sempre uníssono. Pelo fato de que todos nós precisamos de pão, de fato somos iguais e podemos nos unir num corpo só²²¹”. Aqui, o problema com a teoria de Marx, segundo Arendt, consiste em admitir uma sociedade que não distingue interesse pessoal de interesse de classe, ou, ainda, que todo interesse pessoal esteja subordinado ao interesse de classe (como, por exemplo, questões de gênero, raciais, religiosas se explicassem pelas questões de classe):

Porque dilui o indivíduo sem que tenha como reivindicar qualquer identidade que não seja a identidade da classe a qual pertence. Ocorre que a diluição do indivíduo na classe ou na sociedade socializada pós-revolução sustenta a ficção de uma harmonia que aniquila a possibilidade mesma de construção de um mundo comum, que é um mundo comum entre *indivíduos distintos* e que veem o mundo de perspectivas distintas, mesmo que possam se reunir em grupos de interesses²²².

Hannah Arendt, ao empreender tais críticas à teoria de Marx indicadas neste texto, sustenta, por trás de sua argumentação, uma convicção que perpassa toda sua obra: ainda que sejamos *animal laborans*, na medida em que nossa condição humana nos faz seres que devem prover suas necessidades biológicas, nós somos e devemos ser mais do que isso. Enquanto o que pautar os assuntos públicos forem as necessidades e

²²⁰ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 55.

²²¹ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 134.

²²² Y. Frateschi, *Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx*, p. 171.

toda a sociedade se organizar em torno da única atividade que pode dar conta disso, não poderá haver política, nem liberdade.

A concepção arendtiana questiona o senso comum teórico que confunde o social com o artifício, a cultura humana no sentido alargado e, principalmente, com o político, uma confusão antiga e que ainda hoje ressoa na atual luta pelo social em contraposição ao econômico²²³.

É esse o pensamento de Arendt, muitas vezes mal compreendido que conduz nossa autora a ser concebida como elitista. Longe de estar despreocupada com a escassez e com aqueles que não têm as mínimas necessidades atendidas, Arendt estava além das teorias de produção, ao pensar que resolver tais problemas relacionados às necessidades era o mínimo para que então houvesse política, a única forma de homens e mulheres, enfim, serem livres. Desta forma, a abordagem crítica de Hannah Arendt à questão social implicou num confronto com certo tabu. “Com uma sacralização que ainda prevalece entre os que “ontologizam” o social e tomam o tema da exploração econômica como o fundamento de seus trabalhos acadêmicos e, a partir daí, buscam influenciar os programas políticos partidários e as ações governamentais”²²⁴.

A novidade do que Arendt traz para o pensamento político contemporâneo é a compreensão de que o social é uma esfera que não se refere à cultura e artifício humanos e menos ainda às atividades e preocupações políticas, mas tão somente àquilo que serve à manutenção da vida biológica. Tal invasão dos assuntos sociais nessa esfera pública implicou na invasão também da ideia de que qualquer comunidade é uma formação política, cuja organização reivindica que os seus membros sejam meios para realização do progresso, o que significa, para Arendt, “o fim da liberdade para agir, começar algo novo, fundar comunidades, e o cerceamento da dimensão espiritual, da capacidade de descondicionamento inerente ao exercício da faculdade de pensar”²²⁵.

Foi em *A Condição Humana* que Hannah Arendt desenvolveu com propriedade a dissolução das esferas pública e privada, a consequente emergência da esfera social e os prejuízos políticos de tal novidade da Modernidade. Contudo, é em *Sobre a Revolução* que nossa autora problematiza a questão social para elucidar sua convicção de que uma revolução já está fracassada quando a liberação toma o espaço da liberdade levando em conta, sobretudo, a experiência da Revolução Francesa. “Foi sob o império

²²³ O. Aguiar, *A Questão Social em Hannah Arendt*, p. 8.

²²⁴ *Idem*, p. 7.

²²⁵ *Idem*, p. 13.

dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína”²²⁶. Quando a necessidade reina sobre todos os objetivos dos intentos revolucionários já não há objetivos políticos a perseguir. “Por trás das aparências havia uma realidade, e essa realidade era biológica, não histórica, ainda que agora aparecesse, talvez pela primeira vez, à plena luz da história”²²⁷.

Logo que Arendt introduz a questão social em sua obra, ela deixa claro: seria mais simples e melhor chamá-la de existência da pobreza, considerada sórdida pela autora “porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação”²²⁸. O que Arendt busca, então, ao questionar de forma crítica a questão social, é provar que não é possível haver política quando reina a pobreza²²⁹. O que é importante frisar é que ela não é contra a questão social, mas a favor da excelência humana e não pode haver excelência humana quando a política é preenchida pela busca por abundância para dar fim a um grito de fome. Foi justamente esse grito que os *sans-culottes* fizeram ecoar juntos na Revolução Francesa. Uma multidão que se unia em torno de sua miséria e em suas necessidades mais básicas encontrava identificação uns com os outros.

Não é de maneira nenhuma um mero equívoco teórico que o conceito francês de *le peuple* trouxesse desde o começo a conotação de um monstro de muitas cabeças, uma massa que se move como um só corpo e age como que possuída por uma só vontade; e, se essa noção se difundiu pelos quatro cantos da Terra, não foi por causa de nenhuma influência teórica abstrata, mas devido à sua óbvia plausibilidade em condições de miséria extrema. O problema político sempre presente na miséria do povo é que a multiplicidade pode realmente assumir a aparência de unidade²³⁰.

Foi nesse cenário que a liberação tomou o espaço da liberdade; as exigências sociais invadiram o espaço político. Os anseios de uma multidão por se ver livre dos constrangimentos impostos pela necessidade vital, da opressão e da miséria acabaram

²²⁶ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 92.

²²⁷ *Idem*, p. 93.

²²⁸ O. Aguiar, *A Questão Social em Hannah Arendt*, p. 17.

²²⁹ A pobreza, para Hannah Arendt, vai além da escassez que impede a sobrevivência de muitos. Em *Sobre a Revolução* nossa autora indica sua preocupação ao registrar a rara ideia na bibliografia dos tempos modernos de que a pobreza consiste mais na obscuridade. “A questão dos pobres, depois de assegurada a questão da sobrevivência, é que suas vidas não têm influência social e eles ficam excluídos da luz da esfera pública, na qual pode brilhar a excelência; eles permanecem nas sombras, aonde quer que possam ir” *Sobre a Revolução*, p. 104.

²³⁰ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 134.

por ganhar conotação política ao tornarem-se os objetivos da revolução. A preocupação não mais era a liberdade, mas a possibilidade de produção de abundância para livrar todos os homens da escassez que os acorrentava, objetivo principal de uma revolução para Marx. “Para ele, pobreza e opressão política são igualmente produtos da escassez e a abundância material resposta para ambos²³¹”. Por essa razão, as preocupações centrais de Marx não eram de cunho político, segundo Arendt, mas administrativo, que seria a forma de se resolver o problema da escassez.

O absurdo, para Hannah Arendt, seria que ser livre implicasse em não ter fome, ter roupas e ter direito à reprodução da espécie. Tais necessidades são consideradas pré-políticas para nossa autora, que se indigna com o fato de terem ganhado denotação política a ponto de se tornarem direitos naturais do homem, “mas não como pré-políticos, que nenhum governo e nenhum poder político tem o direito de tocar e violar, e sim, como o próprio conteúdo e fim último do governo e poder²³²”. Os propósitos de uma revolução, para Arendt, longe de se aterem à necessidade dos homens, devem ser de “encontrar liberdade, que é criar uma forma de governo na qual os homens podem desfrutar da liberdade como uma forma de vida e coletivamente determinar seu destino²³³”.

A conclusão de Arendt é que todas as revoluções que tiveram como objetivo resolver a questão social fracassaram em seu objetivo.

A vida humana é afligida pela pobreza desde tempos imemoriais, e a humanidade continua a labutar sob essa maldição em todos os países fora do hemisfério ocidental. Nenhuma revolução jamais resolveu a “questão social” nem libertou os homens do problema da escassez, mas todas as revoluções, exceto a Revolução Húngara em 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa e usaram e abusaram das forças poderosas da miséria e da desgraça na luta contra a tirania ou opressão²³⁴.

A pobreza, para Hannah Arendt, pode e deve ser extinta como uma condição para que se possa conquistar a liberdade e, então, haver política, pois “enquanto os homens são perseguidos pela necessidade, eles nem buscam nem desfrutam da liberdade e assim a necessidade deve ser conquistada²³⁵”. Ocorre que esse problema, para Arendt, jamais poderia ser resolvido com soluções políticas, mas apenas técnicas²³⁶ e o desejo

²³¹ B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 78. Tradução minha.

²³² B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 77. Tradução minha.

²³³ *Idem*.

²³⁴ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 154.

²³⁵ B. Parekh, *Hannah Arendt's critique of Marx*, p. 77. Tradução minha.

²³⁶ O. Aguiar, *A questão social em Hannah Arendt*, p. 15.

por emancipar o homem de suas necessidades apenas conduziria a revolução a um infinitismo.

A questão social como saída revolucionária única aponta para a solução revolucionária totalizante. Arendt se põe no campo revolucionário, mas sem resvalar para o “infinitismo”. As possibilidades revolucionárias em Arendt não ensejam construir um tipo de homem, mas instaurar um campo de liberdade onde a humanidade, na sua rica diversidade, possa ser preservada. Entre os vários assuntos humanos, um deles, entre tantos, pode ser a questão social. Vale dizer, para Arendt, a revolução, assim como qualquer assunto humano, não pode ser pensada com saída única ou realizada dentro de um espírito de solução total²³⁷.

Ainda que Arendt tenha desenvolvido uma crítica à teoria de Marx que trouxe importantes contribuições para a filosofia política contemporânea, ao indicar os prejuízos políticos que a invasão das questões sociais e econômicas à esfera política trariam para a humanidade, nossa autora não consegue responder a alguns questionamentos que emergem a partir de sua teoria. Por exemplo, se habitação é um direito natural que não deve sequer ser questionado e, por isso, se encontra dentro das questões sociais e econômicas e necessitam de soluções técnicas e administrativas, como não considerar política a ocupação de prédios públicos vazios nos centros das metrópoles brasileiras por parte de movimentos sem teto? Como não pensar politicamente a desocupação violenta de conjuntos habitacionais, como assistimos em Goiânia em 2005 no Parque Oeste Industrial²³⁸? Foi sua própria amiga, Mary McCarthy, quem fez uma questão a Arendt em 1972²³⁹ colocando em xeque justamente a dificuldade de se pensar os assuntos sociais sem que sejam, também, assuntos políticos.

Parece-me que uma vez que temos uma constituição, tivemos a fundação e uma estrutura legal, o cenário para ação política está lá. E a única coisa que resta a fazer para o homem político é o que os gregos fizeram: guerrear! Mas isto não pode estar certo! Por outro lado, se todas as questões de economia, bem-estar humano, ocupação, qualquer coisa que afete a esfera social, devem ser excluídas da cena política, então estou perplexa. Fiquei com a guerra e os

²³⁷ *Idem*, p. 18.

²³⁸ Cerca de 14 mil pessoas ocupavam um terreno pertencente ao Governo Estadual de Goiás em Goiânia chamado “Ocupação Sonho Real”, no Parque Oeste Industrial. A reintegração de posse foi feita de forma extremamente violenta: duas pessoas assassinadas, 800 detidas e 16 feridas à bala. Quase dois mil policiais participaram da operação que em uma hora e meia já teriam retirado todas as famílias dali. Por três anos essas pessoas ficaram em situação provisória de habitação.

²³⁹ H. Arendt, *Sobre Hannah Arendt*, p. 138.

²³⁹ Durante um congresso chamado “A obra de Hannah Arendt” organizado pela Sociedade de Toronto para o Estudo do Pensamento Social e Político no Canadá, patrocinado pela Universidade de York e pelo Canadá Council.

discursos, mas os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre algo²⁴⁰.

Mary McCarthy havia colocado Arendt numa saia justa, que teve de concordar com a amiga sem, contudo, oferecer uma resposta que fechasse a questão.

Você está absolutamente correta, e posso admitir que faço essa questão. [...] A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá como se quisessem ser discutidas. Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito do público – “são dignas de serem discutidas em público”. O que esses assuntos são em cada *momento* histórico é provavelmente *completamente* diferente.

Se por um lado Arendt deixou questões abertas para que outros pensadores seguissem dando contribuições para seu pensamento²⁴¹, a contribuição fundamental que Arendt nos deixa ao desenvolver a teoria da emergência da esfera social e tal crítica em relação à questão social é de que o homem deve ser pensado em sua grandeza, pode atingir sua excelência e isso jamais seria possível através da busca pelo pão, mas se realizaria “na convivência e nas relações humanas, domínio apropriado para se mostrar o quem, forma por meio da qual a vida se singulariza como humana e não no exercício das funções sociais²⁴²”.

Ainda que não tenha proposto nenhum modelo político, Arendt indica com sua teoria e críticas ao modelo de Marx, que uma comunidade política só poderia se sustentar em ações políticas que demandem participação e que visem às singularidades de cada membro do corpo político expressas na pluralidade humana, que jamais pode ser impressa em um único interesse universal. O que Arendt buscou destacar é que um modelo de sociedade que vise à abundância é incapaz de formar cidadãos, mas somente

²⁴⁰ Esta é uma acusação que Arendt sobre de diferentes autores, como George Kateb e Sheyla Benhabib, que a caracteriza como “moderna relutante”.

²⁴¹ Importantes pensadores como Habermas, D’Entreves, Benhabib e Parekh que pensam a teoria política de Arendt explicitam as lacunas que nossa pensadora não conseguiu completar. D’Entreves, por exemplo, indica que a esfera social de Arendt é restrita na medida em que pensa as atividades de forma pré-política, mas é desapropriada “como descrição das formas de produções industriais modernas com suas altas taxas de acumulação capital e altos níveis de crescimento de produção” (M. D’Entreves, *The political philosophy of Hannah Arendt*, p. 60 – tradução minha). Já Parekh acredita que sua incisiva preocupação com a ação acabou por lhe retirar a capacidade de distinguir a abrangente diversidade que o trabalho representa. “O trabalho envolvido em dar luz a uma criança é diferente do trabalho em uma fábrica, e a produção de uma ferramenta é um trabalho diferente de um trabalho artístico.” (Parekh, *Hannah Arendt’s critique of Marx*, p. 98 – tradução minha). Benhabib, por sua vez, indica a problemática diluição entre as esferas pública e privada que acaba por ignorar que assuntos considerados da esfera privada acabam por tornarem-se assuntos da esfera pública quando se baseiam em relações de poder. Para ela, a disputa por tornar alguma coisa pública é uma luta por justiça (Benhabib, *Habermas and the public sphere*, p. 79).

²⁴² O. Aguiar, *A Questão Social em Hannah Arendt*, p. 18.

consumidores que não podem encontrar qualquer sentido para sua existência quando veio ao mundo e foi reconhecido apenas, e num ciclo infindável, como *animal laborans*. A dignidade da política é o objetivo que os homens não devem deixar de perseguir: é esse o legado de Arendt que nos leva a buscar, em sua própria teoria, alternativas para que o homem da sociedade de massas seja algo além de *animal laborans*. Que sua grandeza e excelência sejam encontradas mesmo nessa política que visa à administração da vida.

Capítulo 3 – Possibilidades de ação política

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural”, é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. [...] é essa fé e essa esperança no mundo que encontrava sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua “boa-nova”: “Nasceu uma criança entre nós” (Hannah Arendt).

O cenário crítico da política na Modernidade apresentado por Arendt – desenvolvido nos capítulos anteriores – poderia nos dar a impressão de que não há qualquer possibilidade de ação política para a sociedade de massas, formada por sujeitos atomizados absorvidos por um modo de vida limitado ao ciclo do trabalho e do consumo. Por outro lado, é a própria autora que argumenta em diversos momentos de sua obra sobre o caráter inovador e imprevisível da ação, o que vale dizer que podemos esperar qualquer coisa de um ser humano: sempre haverá possibilidade de novos começos.

Desta forma, nesta última parte empreendo o exercício de encontrar na própria obra arendtiana algumas possibilidades de ação política para a sociedade de massas. Isto é, procuro indicar alguns momentos em que Arendt pensou experiências políticas contemporâneas e encontrou exemplos bem sucedidos de ação política, possibilidades que surgiram, mas que foram negligenciadas em seu potencial e outras em que, se não foram negligenciadas, faltou reconhecimento para sua efetiva legitimação. Todas elas se encontram entre a novidade e a estabilidade, isto é, a necessidade de estabilizar e institucionalizar a ação sem, contudo, lhe retirar o caráter espontâneo, o que a torna essencialmente política.

Aqui, me limito a discorrer sobre três experiências relativas à ação política. Primeiramente, indico a necessidade de se estabilizar a ação, pensada a partir das reflexões de Arendt acerca das revoluções. Estas experiências, tipicamente modernas, guardavam como característica substancial a novidade; não se tratava apenas de uma troca de governo de um para outro, mas de uma mudança do governo em si, o rompimento com um ciclo de trocas, o que vale dizer que estes fenômenos mudariam completamente o curso da História. Arendt, como quem identifica na novidade a excelência da política, enxerga com entusiasmo estas experiências modernas. Esta fagulha que mobiliza os homens a mudarem completamente o curso da História e os movimenta a agir politicamente é tão cara a Arendt que lhe preocupa o momento em que ela desapareça e, como consequência, os homens deixem de estar juntos agindo. Por

esta razão, ela indica a possibilidade de dar continuidade à ação mediante pactos e contratos expressando o papel político das promessas como forma de vincular os homens lhes dando segurança para as imprevisibilidades.

As outras duas experiências às quais me refiro se relacionam com a defesa de Arendt da participação política direta. Assim, discorro sobre os conselhos que emergiram durante as revoluções junto com os partidos políticos, mas que, diferentemente dos segundos, foram ignorados como sistemas de governo. A ênfase está na defesa da participação direta dos cidadãos em contraponto à crítica do sistema representativo. Aqui, identifico a preocupação de Arendt em garantir formas de se dar continuidade à ação: que ela não esteja presente tão somente em momentos de profundas mudanças, mas que seja contínua dentro de uma estrutura de governo. Por fim, indico a desobediência civil como uma forma de resistência e de participação direta e, sobretudo, como uma forma institucional de assegurar o caráter de novidade da ação.

Em todas estas experiências, é empreendido um retorno à república romana ou à *polis* grega. Arendt se ancora nessas referências para sustentar sua argumentação sobre a participação direta nos negócios públicos e sobre a necessidade de pactos e promessas para estabilizar a ação e remediá-la contra a imprevisibilidade. Isto não significa dizer que Arendt alimenta uma visão romântica e estereotipada destas duas grandes civilizações. Este recurso, pelo contrário, representa mais uma busca por modelos e precedentes do que um anelo romântico por passado e tradição²⁴³.

Ao pensar estas três experiências, portanto, considero três pontos importantes. 1) Arendt não é gregofílica, basicamente por duas razões: ela reconhece as limitações da experiência política da *polis*, por exemplo, ao reconhecer a imprevisibilidade da ação e a necessária capacidade de fazer promessas frente a essa fragilidade. Por esta mesma razão, o segundo ponto é que ela segue, então, com os romanos para se pensar na experiência da fundação e dos pactos. 2) Arendt não vê a ação de forma estritamente agonística, considerando seu caráter performático, excluindo sua necessidade de ser institucionalizada. Ainda que ela defenda o caráter livre e performático da ação, ela também reconhece a necessidade de uma constituição na qual estejam firmados pactos e que possam, inclusive, ser revistos considerando contextos de mudanças²⁴⁴. 3) Por fim,

²⁴³ H. Arendt, *Reflexões sobre Política e Revolução*, p. 198.

²⁴⁴ “O único sinal rudimentar da percepção de que o perdão pode ser o corretivo necessário aos danos inevitáveis que resultam da ação pode ser visto no princípio romano de poupar os vencidos (*parcere subiectis*) – uma sabedoria que os gregos desconheciam totalmente – ou no direito de comutar a

nossa autora não pretende apresentar nenhum modelo de política a ser seguido e nem mesmo seria coerente considerando sua defesa à espontaneidade e novidade da ação como caráter político por excelência. “O que tenho em mente não é tanto um conceito de estado, mas a necessidade de mudar este²⁴⁵”. Esta afirmação pode resumir bem a intenção que move seu trabalho: ela não tem alguma pretensão de apresentar um conceito de estado, mas não deixa de pensá-lo, criticá-lo e, também, pensar alternativas neste mesmo estado não recusando, em bloco, a democracia representativa.

3.1 – Fundação: estabilizar a ação

Se, por um lado, é no caminho rumo à Grécia que Arendt recupera o conceito de espaço público, retoma dimensões da ação esquecidas ao longo do tempo (em especial na Modernidade) e que dariam bases para sua teoria centrada em um conceito plural e humano de política, é caminhando de volta a Roma e depois à Revolução Americana que ela pôde encontrar, nas experiências políticas, meios de institucionalizar a ação no presente. Se em *A Condição Humana* ela enfatiza o caráter de novidade da ação a partir dos exemplos gregos, em *Sobre a Revolução* ela indica experiências políticas que demonstram a necessidade de conferir estabilidade à ação, que só pode ser garantida por meio de uma constituição e instituições que por ela zelam. Da mesma forma, se em *A Condição Humana* Arendt empreende uma fenomenologia da *vita activa* e, a partir disso, indica o mais alto grau que a ação ocupa numa hierarquia das atividades humanas, ela indica, já no fim da obra, a sua insatisfação com a incapacidade dos gregos em reconhecer modos de redenção como potencialidades da ação²⁴⁶ e de empreender uma institucionalização da mesma. Sua queixa abre espaço para o caminho de retorno a Roma onde a experiência política vivida atestava a capacidade dos homens daquele tempo de institucionalizar a ação lhe conferindo estabilidade, ainda que a autora apresente preferências pela tradição política grega.

Tal estabilidade pode ser compreendida como a fundação da liberdade e instauração de uma república. Este elemento Arendt encontra, na Modernidade, nas revoluções. Ainda que as revoluções Francesa e Americana apresentem profundas diferenças em seu desenvolvimento e, sobretudo, em seu desfecho - diferenças estas

pena de morte, provavelmente também de origem romana, que é a prerrogativa de quase todos os chefes de Estado ocidentais”. H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 298

²⁴⁵ Idem, p. 298.

²⁴⁶ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 263.

destacadas de forma, inclusive, um tanto caricaturada por Arendt - ambas tinham como objetivo supremo a fundação da liberdade. Sem nos comprometermos em indicar as diferenças destas duas revoluções, este texto se limita a indicar na Revolução Americana alguns elementos bem sucedidos que lhe permitiram vincular a experiência revolucionária ao ato de fundação, legado romano.

Arendt estava convicta de que é inerente ao ser humano irromper novos ciclos e mudar a trajetória do mundo. A liberdade, para ela, se vincula justamente à capacidade de começar algo inteiramente novo. Essa certeza foi registrada em diversos momentos de suas obras, como indicado no início desta dissertação. Em *Sobre a Revolução*, contudo, ela desenvolve essa ideia a partir de experiências exclusivamente modernas: as revoluções. Para ela, elas são resultado da possibilidade dos homens de sempre empreenderem novos começos: são capazes de colocar fim a algo para, então, dar um novo início a ele. Elas se encontram, assim, entre o “não mais” e o “ainda não”, porque o fim não é consequência automática de um novo início²⁴⁷. São fenômenos essencialmente novos na Modernidade, porque não significam simplesmente a troca de um governo por outro, mas a fundação de algo realmente novo.

Por outro lado, se o fim das revoluções é a instauração da liberdade e a fundação de um corpo político, então, daqui para frente não seria possível seguir com os gregos. Basicamente por duas razões: os gregos posicionam a legislação em um lugar de pouca relevância em sua política. A atividade legislativa não se encontra, na hierarquia grega, entre as atividades políticas. Antes, são reconhecidas como um tipo de artefato, que ocupava o mesmo espaço, por exemplo, da arquitetura. Era algo pré-político que antecedia a ação; que preparava o espaço onde ela viesse a se desenrolar. Como a obra, é dotada de permanência e durabilidade, mas não é identificada com a ação, a atividade que relaciona os homens. O que está em completo acordo com a palavra grega para lei, *nomos*, que traz a noção de parede, como algo não que relaciona os homens, mas que separa um do outro. “Enquanto o *nomos* grego expressa a ideia de demarcação, a *lex* romana significa relacionamento²⁴⁸”. O que os romanos entendiam por lei se aproximava do que Arendt entendia por ação política. “O sentido original da palavra *lex* é relação ou ‘ligação íntima’, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas²⁴⁹”. Ademais, esse conceito ainda abarca com mais

²⁴⁷ C. Volk. P. 261.

²⁴⁸ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 243.

²⁴⁹ Idem.

tranquilidade a pluralidade que Arendt relaciona à ação humana. Ao se referir sobre a lenda de fundação de Roma:

Somente depois que Eneias e seus guerreiros chegaram vindos de Troia, e estourou uma guerra entre os invasores e os nativos, é que se fizeram necessárias as “leis”. Essas “leis” não se destinavam apenas a restabelecer a paz; eram tratados e acordos com que se constituía uma nova aliança, uma nova unidade: a unidade de duas entidades completamente distintas que a guerra unira em conflito e que agora se associavam²⁵⁰.

Portanto, discordando dos gregos, Arendt reivindica um sentido político para esta atividade por reconhecer nela a possibilidade de redenção da fragilidade da ação, expressa na imprevisibilidade, ao identificá-la como uma forma de promessa. Em segundo lugar, não existe, entre os gregos, em se tratando de política, um conceito de futuro²⁵¹. Se por um lado, Arendt indica a necessidade de se estabelecer metas que guiem a ação, por outro, para ela não importa, em nenhuma medida, que haja planejamentos ou cálculos que prognostiquem o futuro. Sua preocupação, antes, é que exista algo que mantenha unidos aqueles que se encontram interagindo por meio da ação. Assim, os contratos seriam ilhas de segurança no meio de um oceano de incertezas que é o futuro²⁵². Já os romanos, como assinala Taminiaux, ao indicar tamanha importância às alianças, acabaram por provar uma maior experiência sobre a pluralidade humana do que os próprios gregos, expressa em posicionamentos divergentes, que deveriam ser respeitados e assegurados por meio de contratos. Daí seguiu a capacidade dos romanos de institucionalizar a ação por meio da legislação.

Desde que eles compreenderam a lei como instituição de uma relação entre lados conflituosos de uma interação pluralística, em contraste com a interpretação grega de legislar como uma atividade pré-política de fabricação que pode ser comprometida com o cuidado de especialistas operando como artesãos. [...] Arendt tinha considerável admiração pelo fato de Roma, em contraste com a Grécia, ambas, fundação e legislação vieram a ser entendidas nos termos da ação dentro da pluralidade humana.²⁵³

É mesmo, e ainda, em *A Condição Humana* que Arendt se refere às promessas como uma faculdade que detém um “poder estabilizador” e que é possível ser encontrada em nossa tradição no sistema legal romano²⁵⁴. O que nos indica que aqui,

²⁵⁰ J. Taminiaux, *Athens and Rome*, p. 172.

²⁵¹ H. Arendt, *O que é a liberdade*, p. 198.

²⁵² H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 228.

²⁵³ J. Taminiaux, *Athens and Rome*, p. 176.

²⁵⁴ H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 304

nestas páginas que caminham para o fim desta obra considerada grecófila, a nossa autora já se preocupava com a estabilização da ação e isto não poderia ser encontrado nas experiências gregas. Olhando, assim, para outros momentos históricos ao pensar esta mesma ação, nossa autora posiciona a faculdade de prometer no centro do pensamento político. Tal faculdade pode ser compreendida no pensamento arendtiano como uma forma de dissipar a imprevisibilidade inerente à ação e de dominar uma dupla obscuridade dos assuntos humanos, qual seja: a incapacidade do homem de confiar em si próprio e ter certeza, amanhã, de quem será e a impossibilidade de prever as consequências de seus atos, de ter controle de que tal ação estará sempre sobre seu domínio e, assim, a impossibilidade de confiar no futuro²⁵⁵.

A antiguidade romana deixou o legado de dois elementos que inspirariam os pais fundadores: a possibilidade de dar continuidade à ação por meio de pactos e contratos e o espírito fundador, que traz em si um exemplo clássico que influenciaria outros homens de ação de outros momentos históricos, como nas Revoluções Francesa e Americana. É por esta razão que Arendt, para compreender a fundação, se volta para a compreensão histórica de Roma, cuja história tem como centro a ideia de fundação que se vincula ao fato da fundação da cidade eterna. Assim, Arendt retoma as lendas narrativas de fundação apresentadas pelo poeta Virgílio. Ao se referir à fundação de Roma, o poeta sustenta que é sobre as ruínas de Troia que se ergue Roma, isto é, ele considera a lenda grega sobre o legado de Troia para desenvolver sua narrativa sobre a fundação de Roma²⁵⁶. Essa perspectiva de Virgílio conecta diretamente Roma e Grécia, como se Troia fosse renascida através da fundação da cidade eterna. Além disso, essa perspectiva nos leva ao pensamento que Arendt sustenta, apesar de toda novidade que sempre se insere em nossa história, longe de se identificar como repetições, os fatos históricos sempre remetem a outros.

“Bem podemos concluir que, sem o exemplo clássico reluzindo pelos séculos, nenhum dos homens das revoluções dos dois lados do Atlântico teria tido a coragem para aquilo que se demonstrou ser uma ação sem precedentes²⁵⁷”. Esse retorno a Roma significa que mesmo algo absolutamente novo na História, que não significa nem uma continuação, nem uma repetição, faz uso de justificativas ancoradas em fundações vividas em momentos anteriores da História. “E o grande modelo e precedente, a

²⁵⁵ Idem.

²⁵⁶ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 265-273.

²⁵⁷ Idem, p. 253.

despeito de toda a eventual retórica sobre a glória de Atenas e da Grécia, era para eles, como havia sido para Maquiavel, a república romana e sua grandeza histórica²⁵⁸”. Assim, os fundadores americanos tinham uma pretensão de se entenderem como os romanos que “brotava do simples reconhecimento de que eram fundadores e, portanto, viriam a ser ancestrais, ou do contrário, teriam falhado²⁵⁹”. Isso não quer dizer que a pretensão dos habitantes da Nova América fosse repetir um capítulo da História, mas erguer uma nova república iluminada pela tradição, valendo-se das experiências já vividas para inspirar o que se pretendia.

É também neste retorno a Roma que Arendt encontra na concepção romana de *societas* (alianças) a forma de conservar o poder - nascido durante gesto ou ação particular - por meio de promessas e pactos²⁶⁰. Neste contrato – em oposição àqueles que pensadores políticos modernos apresentariam – o indivíduo não consente, mas se compromete mutuamente o que gera mais poder entre aqueles que se associam e os vincula dentro de uma nova estrutura de poder em virtude de “promessas livres e sinceras²⁶¹”. Se para Arendt o poder existe somente e pelo motivo de os homens estarem reunidos e agindo em concerto com vistas aos negócios públicos, e considerando que, a partir do momento em que estes homens dispersam, o poder deixa de existir, a faculdade de promessa é aquilo que vincula estes atores e confere permanência a esta reunião e, conseqüentemente, estabilidade à ação. “A força que mantém unidas [as pessoas], distinta do espaço da aparência no qual se reúnem e do poder que conserva a existência desse espaço público, é a força da promessa ou do contrato mútuos²⁶²”.

Levando em consideração, portanto, o legado romano para se pensar os acontecimentos políticos da Modernidade, Arendt atribui o sucesso da Revolução Americana à capacidade dos americanos de se inspirar na experiência política de Roma e, sobretudo, de empreender com sucesso aquilo que suas instituições políticas já demonstravam ser bem-sucedidas a quem pretendia, de fato, a liberdade. Para Arendt, não restam dúvidas: a experiência no Mundo Novo se diferenciou de todas do outro lado do Atlântico porque foi capaz de fundar um novo corpo político com estabilidade. Esta experiência, ainda que deliberadamente inspirada em Roma, não significou criar Roma de novo, mas uma nova Roma. “Por maior que possa ter sido a influência da

²⁵⁸ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 254.

²⁵⁹ Idem, p. 261.

²⁶⁰ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 228.

²⁶¹ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 222.

²⁶² H. Arendt, *A Condição Humana*, p. 305.

experiência colonial e da história pré-colonial sobre o curso da revolução e a formação de instituições públicas neste país, sua história como entidade independente só se inicia com a revolução e a fundação da república²⁶³”. Ao fundar um novo corpo, os Estados Unidos tiveram seu sucesso consolidado em uma constituição formada pelo próprio povo.

A constituição viria a ser o instrumento que teria justamente como objetivo estabelecer o poder; instauraria um novo governo²⁶⁴. Esta constituição, na experiência americana, nasce da capacidade descoberta entre os homens de se unirem com a finalidade de agir, do poder que descobriram existente quando reunidos e que era necessário que fosse preservado. Por essa mesma razão, o sucesso da constituição americana pode ser atribuído àquilo que se desdobra desta ação e deste poder: ela nasceu do povo e não foi imposta pelo governo. O que equivale a dizer que não há modelo nem projeto tão bem pensado por especialistas que possa dar certo se a autoria for de alguns e não daqueles que serão parte do acordo, o próprio povo. Nas palavras de John Adams, a constituição deve ser entendida, aprovada e amada²⁶⁵. Assim, foi um projeto nascido de assembleias constituintes, que voltou ao povo para que os artigos fossem debatidos em câmaras municipais e depois em congressos estaduais.

Pois o ponto central não era que não se confiasse nos congressos provinciais das treze colônias para estabelecer governos estaduais com poderes devidamente limitados, mas sim que estabelecera como princípio para os constituintes que o povo é que devia “dotar o governo de uma Constituição, e não o inverso”²⁶⁶.

Ademais, ela surge através de pactos e promessas entre os que compartilhavam da ação e do poder de agir em conjunto. Esta é a conclusão a que Arendt chega ao analisar que os colonizadores na América por 150 anos tiveram a experiência de se relacionar por meio de pactos e assim ergueram um país de baixo para cima²⁶⁷. Eles, desde então, vivenciavam a experiência de se envolver mutuamente em negócios que diziam respeito a todos e o faziam por meio de corpos constituídos em comunidades, como estados, cidades, distritos, províncias, povoados e condados. “Tal foi a experiência que guiou os homens da revolução; ela ensinara não só a eles, mas ao povo

²⁶³ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 271.

²⁶⁴ Idem, p. 196.

²⁶⁵ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p.194. Nota 10: Citado a partir de Zoltán Harastzi, *John Adams and the prophets of progress*, Cambridge, Massachusetts, 1952, p. 221.

²⁶⁶ Idem, p. 193.

²⁶⁷ Idem, p. 229.

que os escolheu e “assim confiou” neles, a estabelecer e fundar corpos políticos e, como tal, foi inédita, sem paralelo em nenhuma outra parte do mundo²⁶⁸”.

Arendt enxerga em *Sobre a Revolução* a capacidade de fundação e de alianças dos romanos nos pais fundadores da Revolução Americana e, em *A Condição Humana* ela parece também encontrar aqueles conceitos tão bem desenvolvidos nos referidos fenômenos da Modernidade, em particular na Revolução Americana. Foi nesta experiência que os homens agiram em concerto deixando para trás motivações individuais, mas sendo mobilizados pelo comprometimento com o mundo comum. Era essa motivação que nivelava, com grande eficiência, as diferenças de origem e qualidade entre estes homens²⁶⁹. Isto significa dizer que a pluralidade inerente aos homens e que os faz tão distintos uns dos outros não era, de nenhuma maneira, um entrave para ação em concerto. Pelo contrário, somente por conta desta pluralidade que os homens poderiam agir em concerto.

A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema²⁷⁰.

Ainda, se nossa pensadora se alinha a Montesquieu para conceber a liberdade em sua coincidência com o poder, se aproximando da capacidade humana de agir e não de sua vontade (portanto uma perspectiva mais política que filosófica)²⁷¹, mais uma vez ela encontra esta liberdade política nos homens da Revolução Americana. De acordo com Arendt, Montesquieu confirmava o que os fundadores sabiam pela experiência das colônias: a tônica da liberdade política se encontrava no eu-posso e não no eu-quero. A experiência política que segue dessa compreensão da liberdade como um “poder natural de fazer ou não fazermos algo que temos em mente” era a constituição de uma esfera política que combinasse poder e liberdade²⁷². Essa constituição, assim, se baseava na fundação e distribuição correta de poder redundando em um equilíbrio com vistas a não monopolizá-lo.

²⁶⁸ Idem, p. 229.

²⁶⁹ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 227.

²⁷⁰ Idem, p. 228.

²⁷¹ Sobre isso, foi desenvolvido no item 1.2.1 desta dissertação.

²⁷² H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 200.

A admiração de Arendt pela constituição da esfera política americana – que também pode ser compreendida como uma admiração pelo pensamento de Montesquieu – reside, aqui, na sabedoria em equilibrar os poderes como forma de “frear” o governo, convicta de que isso jamais poderia ser feito por leis. Estas são capazes somente de frear a violência, “força multiplicada de um que monopolizou o poder de muitos²⁷³”. “Como entenderam bem essa parte da doutrina de Montesquieu”, diz nossa autora sobre a capacidade daqueles fundadores, ao compreender um sistema de poderes em que a União e seus estados não teriam seus poderes diminuídos um pelo outro²⁷⁴. Foi essa a saída encontrada por eles para estabelecer e constituir a União de treze repúblicas e fundar uma “república confederada”.

É evidente que o verdadeiro objetivo da Constituição americana não era limitar o poder, mas criar mais poder, de fato, criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo, destinado a compensar a República Confederada, cuja autoridade seria exercida num grande território em expansão, pela perda do poder que ocorrera no momento em que as colônias se separaram da Coroa Inglesa. Esse sistema complexo e delicado, deliberadamente concebido para manter intacto o poder potencial da república e impedir que qualquer das múltiplas fontes de poder se esgotasse em caso de expansão, de “crescer com a adição de outros “membros”, foi inteiramente fruto da revolução²⁷⁵.

Foi também no exemplo da Revolução Americana que Arendt pôde indicar aquilo que ela concebe como “poder”. Estas situações geravam poder não porque um estava contra o outro, mas porque estavam todos unidos com a finalidade de agir²⁷⁶. O poder existia – e tão somente neste momento – porque os homens estavam unidos uns aos outros com esta finalidade. Mas poderia deixar de existir a partir do momento em que se dispersassem e deixassem de agir em concerto ou, em outras palavras, que se voltassem novamente para a privatividade de seus interesses. É nesta circunstância que outro conceito tão caro em seu pensamento vem à tona: tal poder seria mantido e preservado somente se os homens fossem capazes de exercer a faculdade da promessa. Através das promessas e dos pactos que obrigam os homens uns aos outros, a ação estaria em processo de “constituir uma estrutura terrena estável que, por assim dizer,

²⁷³ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 201.

²⁷⁴ Idem, p. 201.

²⁷⁵ Idem, p. 203.

²⁷⁶ Idem, p. 228.

abrigue esse seu poder somado de ação conjunta²⁷⁷”. Essas promessas seriam, ainda, a base para as associações. Para os homens da Revolução Americana:

O poder nascia onde e quando o povo se reunia e se unia por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas esse poder, baseado na reciprocidade e na mutualidade, era real e legítimo, ao passo que o chamado poder dos reis, dos príncipes ou dos aristocratas, na medida em que não brotava da reciprocidade e, sim, na melhor hipótese, baseava-se apenas no consentimento, era espúrio e usurpado. [...] Essa confiança não nascia de uma ideologia em comum, mas de promessas mútuas, e, como tal, tornou-se a base para “associações” – a reunião de pessoas para uma determinada finalidade política²⁷⁸.

3.2 – Conselhos: a continuidade da ação

Fugindo do fim que desemboca no terror, a revolução chega à fundação de uma nova república. Um novo começo é garantido. As promessas vinculam os cidadãos por meio de uma constituição que lhes dá poder. Mas haveria, então, de existir mecanismos para que os homens pudessem participar do governo para além do voto. A inquietação de Arendt se centra na necessidade de garantir continuidade à ação que instaura a república; que funda um novo começo. Essa preocupação da autora é presente frente a todas as revoluções – consideradas exitosas ou não no seu processo de fundação: o espírito revolucionário é derrotado quando se enterram as possibilidades de consolidar os sistemas de conselhos. Passada a revolução, era necessário que algo vinculasse os cidadãos para que ainda estivessem juntos agindo em torno de algo para além de suas demandas privadas. Isso implica dizer que sua crítica não se limita à experiência francesa, cujas análises acentuadas feitas por Arendt se estendem por todo processo da revolução. O espírito revolucionário é identificado, por Arendt, aos sistemas de conselhos. Aos olhos dela, este espírito foi perdido com o fim de todas as revoluções. À derrota destas experiências, se aproxima o fato de que os conselhos como sistemas de governo foram ignorados. Desta maneira, a sua crítica é compartilhada em diversas experiências: na Comuna de Paris (1871), nas Revoluções Russas (1905 e 1917), na Alemanha (1918 e 1919), na Revolução Húngara e inclusive na sua tão elogiada Revolução Americana.

²⁷⁷ *Ibidem.*

²⁷⁸ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 236.

Publicado em 1963, *Sobre a Revolução* é capaz de trazer luzes à Revolução Americana 168 anos depois. Arendt assistia de perto ao desenvolvimento da República Americana, como cidadã do país a partir de 1951, quando fugiu da Alemanha nazista.

Se, por um lado, a autora alemã pôde atestar que a Revolução Americana foi exitosa na fundação de seu corpo político enquanto a constituição francesa não saiu do papel, “documento e mais interesse para os letrados e especialistas que para o povo”²⁷⁹, por outro, a segunda tarefa da revolução fracassou, a saber, aquela de assegurar o espírito de onde brotou o ato fundador: o espírito de liberdade. Arendt argumenta que as causas desse malogro se encontram na própria expressão de Jefferson “busca da felicidade” que constava em documento que antecipava a Declaração dos Direitos, apresentado em 1744 à Convenção da Virgínia.

De acordo com Arendt, essa liberdade que vieram a experimentar mais tarde seria denominada felicidade pública, que consiste no direito de cada cidadão de ter acesso à esfera pública e participação no poder público. A relação entre as palavras “felicidade” e “pública” indica que o homem da América não poderia ser completamente feliz caso sua felicidade equivalesse à mera satisfação de seus interesses privados, em sua vida particular. Contudo, a confusão entre bem-estar privado e público, para Arendt, começa aqui. Do texto inicial de Jefferson para aquele da Declaração de Independência há uma mudança: não se diz mais “busca por felicidade pública”, mas apenas “busca por felicidade”. O resultado, para a autora alemã, é uma indistinção entre direitos privados e felicidade pública.

É provável que o próprio Jefferson não tivesse muita certeza a que tipo de felicidade se referia quando apresentou a busca dessa felicidade como um dos direitos inalienáveis do homem. Sua famosa “facilidade de escrita” borrou a distinção entre “direitos privados e felicidade pública”, resultando que a importância dessa alteração nem sequer foi notada nos debates da Assembleia. Certamente nenhum dos delegados suspeitaria da incrível carreira dessa “busca da felicidade”, que viria a ser o principal elemento a contribuir para **uma ideologia especificamente americana (grifo meu)**²⁸⁰.

Assim, o texto indicava a ambiguidade dessa felicidade, podendo se referir tanto ao bem estar-privado quanto ao direito à felicidade pública (o direito de participar dos negócios públicos). Referindo-se a Tocqueville, Arendt acredita que foi muito rápido o esquecimento do segundo sentido de felicidade, o que implicou na perda do significado

²⁷⁹ Idem, p. 270.

²⁸⁰ Idem, p. 173.

original da revolução. “Tocqueville tem toda razão, mais uma vez, quando observa que ‘de todas as ideias e sentimentos que preparam a revolução, a noção e gosto da liberdade pública em sentido estrito foram os primeiros a desaparecer²⁸¹’”. A indistinção entre os interesses públicos e privados, que entraram em conflito durante as revoluções, culminariam, após a fundação americana, na mudança da tônica da liberdade pública para a liberdade civil, “da participação nos assuntos públicos em favor da felicidade pública para a garantia de que a busca da felicidade privada seria protegida e incentivada pelo poder público²⁸²”.

Para Hannah Arendt, o fracasso da Revolução Americana (apesar do êxito da fundação de um novo corpo político) consistiu, assim, na confusão entre bem-estar público e privado, na perda do sentido da fundação da revolução (a liberdade pública) quando aos homens interessava a participação nos negócios públicos na medida em que isso serviria para que pudessem se realizar em seus interesses privados e, por isso, seriam regidos pelas regras dos interesses pessoais e não mais pelos interesses comuns, públicos, ou o que Tocqueville entendia por “interesse bem compreendido”. A esses homens a participação nos negócios públicos era entendida como um fardo e esse desejo antipolítico é percebido por Arendt nas cartas de Jefferson e John Adams que expressam um anseio por estar desobrigados de qualquer dever e cuidado públicos, criando mecanismos para que os cidadãos controlem os governos, sem precisarem agir e, assim, se dediquem exclusivamente a seus interesses pessoais.

Contudo, antes que a Revolução Americana houvesse fracassado em assegurar o espírito revolucionário, Jefferson havia indicado sua preocupação inicial com uma participação do poder público que não se limitasse ao dia das eleições, mas que se estendesse por todos os dias. Sua proposta, então, se ancorava no sistema distrital em que o poder seria compartilhado entre muitos através de assembleias, de forma que “ninguém poderia se dizer feliz sem ter sua parcela na felicidade pública, ninguém poderia se dizer livre sem ter sua experiência própria na liberdade pública, ninguém poderia se dizer feliz ou livre sem participar e ter uma parcela no poder público²⁸³”. Para ele, seria a morte da república dar poder aos cidadãos sem que fosse possível lhes garantir a oportunidade de *ser* republicanos e *agir* como cidadãos. “Em outras palavras, o perigo era que todo o poder fora dado ao povo em sua qualidade privada e não se

²⁸¹ Idem, p. 178

²⁸² Idem, p. 181

²⁸³ Idem, p. 320.

estabelecera um espaço para o povo em sua qualidade de cidadania²⁸⁴. E este espaço não foi garantido naquilo mesmo onde os americanos pareciam ser bem sucedidos: a Constituição. Essa grande realização do povo americano, nas palavras de Arendt, defraudou seu bem mais precioso, o espírito revolucionário, quando omitiu em incorporar os municípios e assembleias municipais, “nascimentos originais de toda a atividade política no país²⁸⁵”.

Essa experiência, contudo, não foi exclusiva da América. Em outras revoluções houve o aparecimento recorrente de conselhos que emergiam de forma espontânea e se assemelhavam ao sistema distrital de Jefferson. Assim como foi omitida na constituição americana, essa forma de governo foi ignorada nestas outras experiências revolucionárias. Para Arendt, o caráter espontâneo dos conselhos corresponde mesmo à espontaneidade da ação humana que se dá quando os homens juntos agem em concerto, não se vinculando a uma tradição que o justifique. “Não se pode invocar nenhuma tradição, revolucionária ou pré-revolucionária, para explicar o surgimento metódico do sistema de conselhos desde a Revolução Francesa²⁸⁶”. Ainda que aparecessem de forma repetida, os conselhos guardavam como fundamental característica a espontaneidade: não se tratava de uma imitação consciente. Corriam, sempre, à margem das teorias políticas e das organizações político-partidárias e traziam a mesma surpresa aos dirigentes destas organizações. Assim aconteceu com as comunas, e mais à frente com os *Räte* e os soviets, considerados órgãos temporários de revolução, mas que pretendiam sobreviver à revolução²⁸⁷.

A espontaneidade, característica destes conselhos, está igualmente presente naquilo que fazia brotar as revoluções. Se sua formação e execução estavam à margem das organizações partidárias e dos grupos revolucionários profissionais que agiam de forma precisa e calculada, igualmente não fazia parte destes cálculos o momento e razão exatos em que as revoluções explodiam²⁸⁸. A espontaneidade dos conselhos, contudo, não reside somente na forma como surgem e aparecem. Eles, em si, abrigavam a espontaneidade da ação humana: diferentemente dos partidos – e talvez fosse o que

²⁸⁴ Idem, p. 318

²⁸⁵ Idem, p. 302

²⁸⁶ Idem, p. 328.

²⁸⁷ Idem, p. 322.

²⁸⁸ “A maioria das revoluções, ao explodir, pegou de surpresa os grupos e partidos revolucionários, tanto quanto todos os demais, e não há praticamente nenhuma revolução que se possa dizer fruto das atividades deles. Em geral, era o inverso: a revolução estourava e, por assim dizer, soltava os revolucionários profissionais de onde estivessem – da cadeia, do café ou da biblioteca”. H. Arendt, *A Revolução*, p. 325.

mais os faziam distintos – não seguiam um programa partidário, considerados por Arendt, todos, fórmulas prontas que não requeriam ação, mas execução²⁸⁹. Desta forma, os conselhos acolhiam a unicidade de cada ser humano e, da mesma forma, a pluralidade humana. Isto se daria por duas formas: 1) Não seriam os homens a se enfileirar em um programa se encaixando numa teoria que, supostamente, bastaria que fosse bem aplicada. Pelo contrário, trariam sua singularidade sem ter de se ajustar a uma teoria partidária e seu papel não seria executar uma fórmula pronta. 2) Nos conselhos, cada homem e mulher não estava representado por ninguém que, pretensamente, deveria seguir uma fórmula. Cada um participava de forma direta dos assuntos públicos e, sem seguir uma linha teórica determinada, fazia esse espaço plural quanto coubessem perspectivas diferentes. Essa característica permitia que os conselhos transpusessem todas as linhas partidárias e membros de distintos partidos se sentassem juntos num mesmo espaço com vistas a participar igualmente de negócios públicos.

Os conselhos eram espaços, portanto, de liberdade. Primeiramente porque a liberdade só é possível entre iguais e era justamente o que eles asseguravam: ali não havia distinção entre quem se sentava nas fileiras para partilhar do poder. Todos, em sua ampla distinção, eram acolhidos num espaço em que a espontaneidade é sua razão de existência e a pluralidade, sua razão de permanência. Em segundo lugar porque a liberdade, para Arendt, é sinônimo de participação política e possibilidade de partilhar do poder e, como assinala em *Sobre a Revolução*, ou ela significa participar do governo ou nada significa²⁹⁰. Ser parte dos conselhos é sinônimo de ter a prerrogativa e possibilidade de agir e, assim, de ser ator dos negócios públicos. Por fim, os conselhos são espaços de liberdade porque acolhem a permanência que ela demanda, diferentemente da libertação. Se o papel destes órgãos, como acreditavam os revolucionários profissionais, fosse temporário, eles deveriam pretender uma função administrativa que desse conta de problemas técnicos: atuariam de forma a resolver os problemas vinculados às necessidades, à administração das coisas e, assim, atingiria a libertação. Pelo contrário, o objetivo era garantir que cada cidadão fosse participante dos assuntos públicos, uma tarefa que não tem prazo para ter fim, pois é inerente sua condição de continuidade constante.

²⁸⁹ Idem, p. 330

²⁹⁰ “Pois a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de “ser participante no governo” – afora isso não é nada”, Idem, p. 278.

Ao exaltar os conselhos, Arendt estabelece uma comparação entre este sistema e o partidário, e acaba por desenvolver uma profunda crítica aos partidos, porque:

Agem como facção, porque retiram de seus titulares o poder que espontaneamente nasce nos processos revolucionários, porque são o terreno propício para o surgimento do “político profissional”, porque substituem os mecanismos para troca e formação de opinião pela ideologia, porque aniquilam a pluralidade em favor da unicidade²⁹¹.

Por trás dessa crítica, subjaz a descrença de Arendt com o sistema de representação, o que é absolutamente coerente com sua teoria política. Nossa pensadora é convicta de que ser livre implica participar dos assuntos públicos, do governo e essa prerrogativa não é possível de ser representada.

A única coisa que pode ser representada e delegada é o interesse ou o bem-estar dos constituintes, mas não suas ações nem suas opiniões [...] Portanto, o máximo que o representante pode fazer é agir como seus eleitores agiriam se eles mesmos tivessem a oportunidade para tanto²⁹².

Quanto aos eleitores, o seu poder se limita a influir nas ações de seus representantes para que atendam a seus interesses, seus desejos, através de grupos de pressão e lobbies, por exemplo. Contudo, essa relação, para Arendt, é coercitiva e movida por uma lógica de chantagens e tem como elo justamente esses interesses. Eles, por sua vez, não são compreendidos como demandas que vinculam os cidadãos, aos olhos de Arendt. Pelo contrário, os interesses continuam a ser direcionados ao bem-estar privado deste eleitor. Uma vez mais, os eleitores e representantes não são vinculados por preocupações públicas, mas por felicidade privada.

Em todos esses casos, o eleitor age pela preocupação com seu bem-estar e sua vida privada, e o resquício de poder que ainda conserva em mãos se assemelha mais à coerção que um chantagista obriga sua vítima a obedecer do que ao poder nascido da ação em comum e da deliberação conjunta²⁹³.

Assim, a representação, para Arendt, se apresenta como um sistema que exclui os cidadãos do poder. Porque não são eles a participar diretamente dos assuntos públicos e das decisões: a sua capacidade e possibilidade de ação é delegada a alguém que faz isso por eles. Entendida como um fardo, a política, através desse sistema, se

²⁹¹ H. Adverse, *Arendt, a democracia e a desobediência civil*, p. 418.

²⁹² Idem, p. 336.

²⁹³ Idem, p. 337.

torna atividade profissional, para poucos, para que a maioria dos cidadãos esteja livre para labutar por sua felicidade privada enquanto seus representantes trabalham por seus interesses. Estes são os únicos que podem ser representados: jamais a opinião ou ação podem ser representadas por alguém, o que indica uma morte política para esta maioria de cidadãos quando representadas. A democracia representativa seria, então, para Arendt um sistema no qual poucos cidadãos teriam a prerrogativa de participar dos negócios públicos agindo, pretensamente, em nome de uma maioria em busca do bem-estar popular e felicidade privada. No fim das contas, a felicidade pública e a liberdade pública ainda seriam privilégios de uma minoria²⁹⁴.

Arendt, é verdade, tece críticas aos partidos em *Sobre a Revolução* de forma enfática. Por outro lado, não é estranha a contundência já conhecida nesta obra para valorizar a parte de um par de opostos que seguiu à sombra da História e das reflexões sobre ela. É o que faz com as Revoluções Francesa e Americana, por exemplo. Se, por um lado, a caricatura da primeira serve para indicar com agudez seus erros e destacar as virtudes políticas da segunda, o mesmo poderia se dizer dos partidos e conselhos. Sua preocupação volta-se para o ofuscamento dos conselhos diante dos partidos e, sobretudo, para o sepultamento de uma alternativa política real que existiu. Essa oposição, ainda, nos serve para indicar as razões pelas quais os conselhos não puderam ter o mesmo sucesso dos partidos e ter se convertido em uma nova forma de governo:

O falso antagonismo entre representação e participação; o eventual conflito dos conselhos com a busca por estabilidade; a obsessão com a questão social e o correspondente descuido com as questões de Estado e governo; a aberta contestação do sistema partidário; a interpretação da felicidade pública em termos de bem-estar privado ou social²⁹⁵.

O que Arendt busca enfatizar ao destacar as experiências dos conselhos e criticar a representação é a necessidade de participação política no governo para que a experiência da liberdade seja de fato efetiva entre os homens.²⁹⁶ Ao se manter convicta da importância destas experiências, nossa autora se mantém coerente com sua argumentação referente à questão social e à confusão entre o que é econômico, o que é político e, paralelamente, o que é libertação e o que é liberdade. “O crescimento econômico algum dia pode se revelar uma maldição, e não uma benção, e em nenhuma

²⁹⁴ Idem, p. 337.

²⁹⁵ A. Correia, *Hannah Arendt e a Modernidade*, p. 203.

²⁹⁶ H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 278.

hipótese ele pode levar à liberdade ou constituir prova de sua existência²⁹⁷”, adianta nossa autora deixando bem claro que não seria esse tipo de crescimento e de preocupação que dariam garantias constitucionais de direitos e liberdades civis. Não haveria outro caminho para isso senão dar a cada um e cada uma a possibilidade de partilhar do poder político e somente isto poderia ser traduzido por liberdade política.

Por esta razão que, sem a capacidade de assegurar a possibilidade de participação e, conseqüentemente, de liberdade aos seus cidadãos, os princípios políticos foram traduzidos em valores sociais. Nos Estados Unidos, o que restou depois disso? “As liberdades civis, o bem estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária”. Assim, se a Revolução Americana foi bem sucedida ao dar liberdade ao povo, falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade.

Esta falha, para Arendt, se concentra na incapacidade em incorporar o município e a assembleia municipal na Constituição, excluindo, assim, a possibilidade de o poder ser compartilhado e restringindo-o aos representantes do povo. As atividades políticas se limitaram aos profissionais políticos, estando a população liberada para bem exercer suas demandas pessoais, afastada, contudo, da possibilidade de exercer sua liberdade política.

Afastado cada vez mais da esfera pública, o povo acaba por delegar seu poder a poucos, o que significa não mais uma república, mas uma administração dos interesses destes que delegaram sua possibilidade de ação a outrem. “Apenas os representantes do povo, e não o próprio povo, tinham oportunidade de se engajar naquelas atividades de “expressar, discutir e decidir” que, em sentido positivo, são as atividades próprias da liberdade”.

Arendt, contudo, não perde sua convicção de que os conselhos são a forma de governo que corresponde e brota da própria experiência da ação política²⁹⁸. Nem mesmo o fracasso da Revolução Americana em assegurar o espírito revolucionário, não garantindo na Constituição formas de os cidadãos serem republicanos e agirem como cidadãos, fazem a nossa pensadora desacreditar no sistema de conselhos. Antes, Arendt estava convicta de que nenhum processo revolucionário foi capaz, de fato, de mudar seus sistemas de governo, ignorando uma nova forma que surgiu independente de teorias revolucionárias precedentes e fora do curso da revolução em si. Isso é manifesto

²⁹⁷ Idem, p. 277.

²⁹⁸ H. Arendt, *Reflexões sobre Política e Revolução*, p. 199.

durante uma entrevista feita com ela cinco anos de sua morte, portanto, mais de 10 anos depois da publicação de *Sobre a Revolução*, aquela na qual a pensadora discorreu com maior propriedade sobre este sistema. É nesta entrevista que Arendt deixa claro que não tem em mente um conceito diferente de Estado (em um contexto em que eram latentes as polarizações entre capitalismo e socialismo). Ainda assim, ela deixa claro o que não deveria faltar neste novo modelo. Montesquieu, aqui, lhe acompanharia para pensar a constituição deste Estado: um sistema federativo que, como desenvolve em *Sobre a Revolução* ao elogiar a experiência americana, é capaz de gerar mais poder e é dirigido horizontalmente, sendo capaz de ser refreado e controlado.

Os únicos rudimentos que vejo para um novo conceito de Estado podem ser encontrados no sistema federalista, cuja vantagem é que o poder não vem nem de cima, nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente seus poderes²⁹⁹.

Há uma beleza nesse caminho indicado por Arendt que se relaciona à sua crença no ser humano como aquele que tem como condição humana a ação em concerto para determinar o curso da História do mundo. Ainda que sua pertinente e profunda análise da política na Modernidade nos assombre a respeito da mediocridade da vida humana e de seu potencial destruidor, ela jamais deixa de indicar que há no ser humano um desejo de ser visto, ser ouvido, de participar.

Os conselhos dizem: queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro dele. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvida, muito pequenas, pois só têm lugar para um³⁰⁰.

Não há representação, por mais bem-sucedida ou executada, que suplante a aspiração por participação. Porque é somente através dela que o homem pode compartilhar a felicidade pública. “Quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão de experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada e que de uma certa maneira constitui uma parte da “felicidade” completa³⁰¹”. Nas palavras de Arendt, agir é divertido e é essa a graça que os homens do século XVIII nos Estados Unidos já conheciam e não por outra razão a chamaram mesmo de

²⁹⁹ Idem, p. 198.

³⁰⁰ Idem, P. 200.

³⁰¹ Idem, P. 175.

“felicidade³⁰²”. Se, em nossa história, repetidas vezes, os sistemas de conselho aparecem é porque sempre há e haverá homens e mulheres com desejo de participação e que sabem encontrar na ação em concerto uma felicidade.

3.3 – Desobediência civil: institucionalizar o direito de desobedecer

Começamos este terceiro capítulo indicando a necessidade de se estabilizar a ação e, para isso, o fundamental papel da Constituição no sentido de comprometer os homens entre si de forma a criar ilhas de segurança para o porvir. As inspirações políticas para a fundação e para instituir uma nova Constituição bem-sucedida são Roma e, mais à frente como estro dela mesma, os Estados Unidos. No entanto, aqui, para indicar mais uma possibilidade de ação política, compreendida como a participação direta dos homens nos negócios públicos, o retorno, uma vez mais, é à Grécia. Os Estados Unidos, mais uma vez, agora séculos mais tarde, são objeto de crítica e análise de Arendt.

Este retorno à Grécia não significa dizer, como muitas vezes é sustentado³⁰³, que Arendt está enfatizando apenas o caráter agonístico da ação. Pelo contrário, ela seguiu convicta da necessidade de institucionalizar a ação política desde *Sobre a Revolução* e é assim mesmo que ela pensa esta outra forma de participação direta: a desobediência civil. Ocorre que nossa autora, em momento algum de sua teoria política, abre mão de lembrar o caráter inovador e imprevisível da ação. Isso, contudo, não retira a necessidade de institucionalizá-la. Coexistem no homem, para a autora, a necessidade de estabilidade e o apetite pela mudança, sem que um anule o outro e sem que sejam ilimitados: a primeira é limitada pela extensão do passado no presente e o segundo pela imprevisibilidade do futuro³⁰⁴. “O anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e controlaram mutuamente³⁰⁵”. Desta forma, a preocupação de Arendt pode ser assim resumida: até mesmo a imprevisibilidade e a espontaneidade da ação devem ter um espaço dentro da institucionalização. Portanto, é necessário, para ela, que as constituições assegurem o direito de resistir, de desobedecer, como expressão desse caráter inovador da ação.

³⁰² Idem, P. 175.

³⁰³ Como O’Sullivan (*Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society* em A. de Crespigny and K. Minoguen (ed.), *Contemporary Political Philosophers* (London, Methuen, 1976) 228-51) e Habermas (*Mudança Estrutural da Esfera Pública*, 2003).

³⁰⁴ H. Arendt, *Desobediência Civil*, p. 71.

³⁰⁵ Idem, p. 72.

A reflexão que Arendt desenvolve acerca da desobediência civil foi publicada em 1970 em um período em que o debate sobre o tema era intenso nos Estados Unidos, de acordo com o contexto que vivia o país³⁰⁶. Um grito de desespero ecoava: a lei estará morta? Neste cenário, Arendt traz uma contribuição brilhante por reconhecer na desobediência civil um fenômeno essencialmente político, não sendo, assim, uma questão de moralidade ou de legalidade. A sua contribuição é, de fato, filosófica por empreender um raciocínio que considera o fenômeno de forma extralegal levando em conta o poder e não o estatuto das leis ou consciência moral.

A atual confusão, polarização e o crescente amargor de nossos debates, tem por causa também o fracasso teórico em se compreender e chegar a um acordo com o verdadeiro caráter do fenômeno. Sempre que os juristas procuram justificar a desobediência civil em termos de moral e legalidade, interpretam sua causa à imagem ou objeto de consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto. O problema é que a condição de contestador civil não tem qualquer analogia com nenhum dos casos, pela simples razão que ela nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo³⁰⁷.

Esta diferença é essencial para distinguir a desobediência civil da contestação civil (e também do crime) aproximando-a da ação política: ela somente é feita em concerto com vistas a interesses comuns, jamais exclusivamente em benefício próprio, e somente pode vir a ser em público³⁰⁸. Ela tem como características marcantes, assim, a publicidade e a coletividade, o que está em pleno acordo com o conceito de ação em Arendt inspirado na experiência política da Grécia Antiga. Seu objetivo pode ser tanto de imprimir uma mudança no corpo político como evitar tal mudança, ou seja, a desobediência civil é renovadora ou conservadora³⁰⁹.

A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que as queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então, pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas³¹⁰.

³⁰⁶ Nesta década e na que antecedeu, os Estados Unidos viviam experiências de desobediência civil de toda ordem: desde jovens que se recusavam a servir ao exército na guerra do Vietnã aos negros que lutavam por conquistas de direitos políticos.

³⁰⁷ H. Arendt, *Desobediência Civil*, p. 54.

³⁰⁸ “Há um abismo de diferença entre o criminoso que evita os olhos do público e o contestador civil que toma a lei em suas próprias mãos em aberto desafio”. H. Arendt, *Desobediência Civil*, p. 54.

³⁰⁹ H. Adverse, *Arendt, a democracia e a desobediência civil*, p. 424.

³¹⁰ H. Arendt, *Desobediência Civil*, p. 68.

A desobediência civil, por assim dizer, se legitima por ter como objetivo considerar e reestabelecer o que antecede e determina o sistema legal. Ainda que ele seja o objeto desta ação – a desobediência é mesmo à lei – não é maior do que o poder dos cidadãos regidos por este sistema legal. Desta forma, a desobediência civil transcende a particularidade da lei porque tem em vista os princípios que a fundamentam, aquilo que a antecede e está na origem do sistema legal³¹¹. Ela visa o próprio poder se concebido do ponto de vista arendtiano como a capacidade dos homens agirem em concerto com vistas a interesses comuns. Visa àquele poder que deu origem à fundação de uma forma de governo, a origem da legitimidade da desobediência civil, no sentido de anteceder aquilo que constitui o Estado e seu ordenamento jurídico, está justamente na fundação do corpo político.

Para compreensão da legitimidade da desobediência civil, Arendt remete à fundação dos corpos políticos, partindo do pressuposto de que há uma comunidade política que antecede qualquer forma de governo e que a política não começa com o Estado e nem termina com ele³¹². É justamente essa comunidade política que deve ter a decisão de mudar ou conservar as regras compactuadas, pois elas foram associadas de forma mutua e recíproca. Assim, o contrato entre os membros deste corpo é horizontal e firmado por meio de alianças e promessas, que permitem que cada cidadão se comprometa com o outro de forma mútua³¹³. Trata-se, portanto, de um contrato baseado no consentimento e não na submissão, como estabelecem os contratos verticais quando o contratante delega seu poder a um terceiro, uma autoridade soberana. Neste contrato horizontal, “o único dever estritamente moral do cidadão é esta dupla disposição de dar e manter asseveração digna de confiança como sua conduta para o futuro, que compõe a condição pré-política para todas as outras virtudes especificamente políticas³¹⁴”.

Se é nesta circunstância que os homens se associam e estabelecem suas promessas para, então, respeitarem um sistema legal, é justamente no retorno a essa formação que podem decidir sobre o fundamento da legalidade que obedecem. Em

³¹¹ H. Adverse, *Arendt, a democracia e a desobediência civil*, p. 425.

³¹² *Idem*, p. 428.

³¹³ Ao se referir ao pacto de associação e aos contratos horizontais, Arendt tem como referência Locke. “Havia, em terceiro lugar, o contrato social aborígine de Locke que guiava não o governo, mas a sociedade – entendendo-se a palavra no sentido latino de *societas*, uma “aliança” entre todos os indivíduos membros que depois de estarem mutuamente comprometidos fazem um contrato de governo. Eu chamo isto de versão horizontal do contrato social. Tal contrato limita o poder de cada indivíduo membro, mas deixa intacto o poder da sociedade; a sociedade então estabelece um governo “sobre o firme terreno de um contrato original entre indivíduos independentes”. H. Arendt, *Desobediência Civil*, p. 77.

³¹⁴ H. Arendt, *Desobediência Civil*, p. 82.

suma, a desobediência civil é a possibilidade de os homens reverem os pactos e promessas firmados quando elas não mais atendem aos interesses deste corpo político³¹⁵, pois elas são restringidas por duas limitações essenciais:

Estamos obrigados a cumprir nossas promessas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada, e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida. Existem inúmeras circunstâncias que podem levar ao rompimento da promessa, sendo a mais importante delas, no nosso contexto, a circunstância geral da mudança³¹⁶.

Atestada a legitimidade da desobediência civil e a necessidade de assegurar o caráter espontâneo e imprevisível da ação, Arendt estava convicta da necessidade de a constituição incluir a desobediência civil. Sua importância reside no fato de que ela representa uma “manifestação do poder que, colocando em xeque a validade de leis específicas, visa redistribuir, de acordo com os princípios fundadores de um corpo político, aquilo que é legal ou ilegal³¹⁷”.

Como forma de ação política autêntica, a desobediência civil deve ser institucionalmente aceita para proteger a liberdade dos cidadãos que outrora foi conquistada com a fundação do corpo político. A inclusão deste tipo de ação na Constituição representa a possibilidade legítima de cada cidadão de resistir contra uma mudança ou conservação que fere sua própria liberdade.

É necessário frisar, contudo, que a desobediência civil não rejeita a autoridade, não pretende a mudança de estrutura governamental, nem emprega a violência, o que a difere essencialmente da revolução. Ela é justamente a alternativa à guerra civil e às revoluções para se pretender mudanças e flexibilidade das instituições. Ainda que ambas, desobediência civil e revolução, tenham como motor uma associação política formada por cidadãos agindo em coletividade de forma pública com vistas a questionar alguma forma de governo, no caso da revolução “trata-se de fundar novamente um

³¹⁵ No caso dos Estados Unidos, quem bem percebeu essa necessidade de “regar a árvore da liberdade, de tempos em tempos, com o sangue de patriotas e tiranos” foi Jefferson, que propôs que a Constituição passasse por uma revisão periódica com o objetivo de que cada geração tivesse a oportunidade e direito de determinar e decidir a forma de governo que pudesse lhe prover felicidade. O que ele tinha em mente não seria propor um processo revolucionário de tempos em tempos, ou uma mudança efetiva de governo, mas a necessidade de que a Constituição garantisse essa possibilidade de o povo participar diretamente da forma de governo. Ainda que, para Arendt, essa proposta de Jefferson pudesse resultar numa paralisação periódica de todo corpo político ou no rebaixamento do ato de fundação a uma mera encenação de rotina, é importante a sua preocupação por prever a necessidade de prover espaços para que o povo pudesse exercer a liberdade tão cara conquistada no processo revolucionário. H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 297.

³¹⁶ H. Arendt, *Desobediência Civil*, p. 83.

³¹⁷ H. Adverse, p. 429.

corpo político; no segundo (desobediência civil), busca-se reorganizar algumas de suas instituições de modo a conservar o espaço de liberdade outrora construído³¹⁸”.

Isso equivale a dizer que a desobediência civil, sem pretender a mudança da forma de governo, respeita a autoridade estabelecida e questiona a legalidade das leis considerando que este ordenamento não contém maior força que o poder daqueles que compactuam e considerando o contrato que os une, sentem-se legitimados a rever seus pactos e promessas. Não há, assim, necessidade do emprego de violência se há respeito à autoridade e se há uma constituição que legitime essa desobediência. Já a revolução pretende uma outra forma de governo e isso só é possível derrocando a autoridade estabelecida, sendo necessário ou legitimado o uso de forças para que o objetivo seja atingido.

Considerando que Arendt defende que a desobediência civil seja acolhida por algum nicho constitucional, é possível dizer que ela é, sim, uma alternativa de ação política dentro da própria democracia representativa, com todas as críticas que Arendt têm a essa forma de governo, conforme desenvolvido no item anterior. As contribuições decorrentes das críticas da autora a esse modelo político contemporâneo não recusam em bloco a democracia representativa e seria até mesmo um equívoco associar suas críticas a essa possibilidade.

Não seria possível Arendt defender esse modelo político basicamente porque ele sepulta as possibilidades de ação política dos homens – sua própria condição humana – sob duas perspectivas. Trata-se, primeiramente, de um sistema de representação que retira dos cidadãos a possibilidade de empoderamento através de ações políticas diretas, estando excluídos da felicidade pública, já que têm sua participação limitada a uma urna. Ainda pior, este modelo proporciona uma ideia de que a política deve ser mesmo terceirizada, sendo um alívio para a população que a possibilidade de ação esteja delegada a outrem que administrará a sociedade colocando no bojo das preocupações públicas questões privadas e biológicas. Todos, assim, estariam livres para o trabalho que lhes proporcionará, eventualmente, pequenos apetites.

Desta forma, é impossível que Arendt saia em defesa deste modelo político, o que não significa dizer que ela não se debruce em pensar possibilidades para haver ação política nos regimes democráticos modernos, mesmo quando o movimento é de sepultá-la. Não fosse assim, não encontraríamos nossa autora saindo em defesa da

³¹⁸

H. Adverse, p. 430.

desobediência civil e dos conselhos: são formas de democracia direta em que a ação política se manifesta e que proporciona a cada cidadão a possibilidade de participar dos negócios públicos e ter parte, assim, na felicidade pública.

Conclusão

O retorno que Arendt empreende às experiências políticas grega e romana é fundamental para que ela pudesse desenvolver sua teoria política – tanto a crítica, quanto os elogios indicando possibilidades de ação – de forma a recuperar elementos políticos perdidos ao longo da tradição política e filosófica. É certo que esse empreendimento não indica nostalgia em Arendt, como se ela tentasse pensar formas de reestabelecer tais modelos políticos. Não há, em algum momento, uma indicação de Arendt pelo retorno à democracia direta, apesar de suas duras críticas ao sistema de representação puramente formal. Seu esforço se limita a utilizar categorias e conceitos de modelos políticos que tiveram a política em mais alta conta, como raramente depois pôde ser encontrado na história.

Por outro lado, é possível identificar duas questões relacionadas que não são fáceis ou possíveis de serem respondidas, a partir da pesquisa realizada. Se a política só pode existir quando as necessidades estão atendidas, e tais demandas não podem ser resolvidas pela política, o que pode, então, atender a estas demandas? Como é possível não contaminar as questões políticas pelas sociais e criar espaços para que os homens ajam livremente? Estas questões acabam por se relacionar com a seguinte: que modelo de Estado ou de organização de comunidade política Arendt defende? Qual seria o modelo que poderia dar conta das questões administrativas e, ao mesmo tempo, conferir espaço à liberdade para que os cidadãos tivessem a prerrogativa de participar dos negócios públicos? Ou ainda, que modelo de Estado seria esse que não daria conta das questões administrativas, mas ofereceria esta possibilidade de ação direta dos cidadãos?

A contribuição de Arendt ao trazer a novidade sobre a “questão social” é de fundamental importância para compreensão do esvaziamento da política. Neste trabalho, há um alinhamento à sua afirmação de que um modo de vida em que as preocupações estão limitadas à produção e ao consumo não pode favorecer, em alguma medida, à formação de cidadãos preocupados com os negócios públicos. Também se defende, nesta pesquisa, sua argumentação de que as necessidades vitais que ocupam a centralidade dos negócios públicos quando as esferas pública e privada se diluem numa esfera social e a política se transforma na administração doméstica de uma grande família. Por outro lado, reside aqui uma dificuldade enorme em compreender por que não seria considerada ação política aquela de um grupo que estivesse agindo, em conjunto, com vistas à solução de questões consideradas “vitais”, como alimentação,

habitação e transporte. Se, por um lado, não nos filiamos à ideia de que Arendt é elitista por não acreditar que não há política onde há miséria³¹⁹, ela deixa uma lacuna para pensarmos como seria possível, então, oferecer condições de ação política quando há, sim, um cenário repleto de problemas ligados à pobreza. Como seria possível pensar as possibilidades de ação sem que as questões sociais contaminassem as políticas. Como gerar um cenário em que as necessidades estivessem atendidas, sem que fosse a política a dar conta dessas demandas.

Outra vez mais, a sua crítica ao sistema representativo é acolhida neste trabalho, sendo defendida sua argumentação de que este sistema falha ao representar o que não se pode representar: a ação. Também é de suma importância sua crítica de que acaba por excluir os cidadãos da esfera e da “felicidade pública”, limitando sua participação às urnas. Sua resposta à crítica é o sistema de conselhos. Como ela bem sublinha, são espaços políticos que não lidam com questões administrativas. Quem ou o que seria, então, responsável pelas questões administrativas? Que modelo de Estado poderia abranger os sistemas de conselho e, ao mesmo tempo, as responsabilidades administrativas? Ela indica, é verdade, o que não poderia faltar a um Estado: a ação deveria ser fundada e é preciso que exista uma constituição que nasça do povo e que seja formada de pactos e contratos que vinculem todos os cidadãos. Esta mesma constituição não deve, contudo, ser tão rígida que mine as possibilidades de mudança e sepultem o caráter espontâneo da ação. Ela tem de abrir espaço, portanto, para ações diretas e mudanças que não pretendam alterações estruturais como a desobediência civil. São caminhos, contudo, que não conduzem a algum modelo de Estado.

Se por um lado, não há respostas para essas perguntas e não há um modelo político indicado que acolha todas estas possibilidades e também contradições, por outro, isso tudo indica aquilo do que ela não abriu mão em sua teoria e que, por isso mesmo, representa a base dela. Hannah Arendt não acredita, apoia ou pensa em nenhum modelo político que mine a pluralidade humana e que não comporte espaços para que os homens ajam. Ou seja, não é político aquilo que não favorece que o homem expresse entre seus pares seu caráter irrepetível e que possa agir de forma a se manifestar naquilo que o faz completamente distinto de seus pares. Só pode haver política num espaço em

³¹⁹ Arendt, inclusive, critica o capitalismo pela produção de pobreza. “Temos afirmado que a riqueza e o bem-estar econômicos são frutos da liberdade, quando devíamos ter sido os primeiros a saber que essa espécie de ‘felicidade’ já existia na América antes da Revolução, e que sua causa foi a abundância natural acompanhada de um ‘governo brando’, e não a liberdade política ou a desapoderada e irrefreada ‘iniciativa privada’ do capitalismo, o qual, na verdade, na ausência de riqueza natural, resultou, em toda parte, em infelicidade e pobreza das populações”. H. Arendt, *Sobre a Revolução*, p. 174.

que todos são igualmente reconhecidos em sua singularidade, formando um espaço plural em que todos chegam a acordos por meio da comunicação e do estabelecimento de compromissos via promessas mútuas. Não pode haver política, também, quando é o “eu” e não o “mundo” que está na centralidade das preocupações humanas. Ela só existe quando todos estes homens e mulheres ocupam um espaço em que são respeitados em sua singularidade e agem com vistas àquilo que os vincula e confere permanência ao mundo onde habitam.

Referências Bibliográficas

- ADVERSE, Helton. Arendt, a democracia e a desobediência civil. In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, n. 105, p. 409-434, jul/dez. 2012.
- AGUIAR, Odílio. A questão social em Hannah Arendt. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, (27)2: 7-20, 2004.
- _____. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: Editora UFC, 2001.
- _____. A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt. In: *Conjectura*, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan./abr. 2012.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *A promessa da política*. São Paulo: Difel, 2008.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. Da Violência. In: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. Desobediência Civil. In: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. *Love and Saint Augustine*. University of Chicago Press, 1996.
- _____. O que é liberdade. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *Reflexões sobre política e revolução*. In: *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*. Goiânia, vol. 1, número 2, ago/dez-2010.
- _____. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. Trabalho, Obra, Ação. In: *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Trad. Adriano Correia. Salvador: Quarteto, 2006.

- ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Escala
- AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. In: *Lua Nova*, São Paulo, 68: 147-167, 2006.
- BENHABIB, S. Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal tradition, and Jurgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. 4. Ed. Massachussets: The MIT Press, 1996, p. 73-98.
- BORREN, M. Amor Mundi: *Hannah Arendt's political phenomenology of the world*. University of Amsterdam, 2010. Disponível em: <http://dare.uva.nl/document/2/79499>.
- CANOVAN, Margareth. 1992. *Hannah Arendt: a re-interpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a Modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- _____. *Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt*. Educ. Pesqui. [online]. 2010, vol.36, n.3, pp. 811-822.
- D'ENTREVÉS, M. P. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London, New York: Routledge, 1994.
- DUARTE, André. *Vidas em Risco*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FRATESCHI, Y. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. In: *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, vol. 7, número 4, p.163-188, setembro, 2010.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A atividade humana do trabalho. In: *Revista Ensaio*. São Paulo. nº 14 (1985), pp. 131-168.
- MARX, Karl. *O Capital*. Livro 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- NETO, R. R. A. Mundo e alienação em Hannah Arendt. In: *Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, 9(3): 243-257, set/dez 2008.
- PAREKH, B. Hannah Arendt's critique of Marx. In: *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- PASSOS, F. O desinteresse em cuidar do mundo na perspectiva filosófico política de Hannah Arendt. In: *Hannah Arendt: pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Grupo de Estudos Hannah Arendt UFPEL, 2013.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- SMOLA, Julia. Hannah Arendt lectora de Rousseau. In: *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 7, n. 4, p.53-63, setembro, 2010.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2010.

VILLA, Danna. *Arendt and Heidegger – the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VOLK, Christian. *Hannah Arendt and the law*. Hart Publishing, 2012.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

_____. *Why Arendt Matters?* New Haven; London: Yale University Press, 2006.