

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

**A PLURALIDADE HUMANA: CONDIÇÃO E META DA POLÍTICA
NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Cícero Josinaldo da Silva Oliveira
Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia

TRINDADE-GO
2009

CÍCERO JOSINALDO DA SILVA OLIVEIRA

**A PLURALIDADE HUMANA: CONDIÇÃO E META DA POLÍTICA
NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

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

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia

TRINDADE-GO
2009

CÍCERO JOSINALDO DA SILVA OLIVEIRA

**A PLURALIDADE HUMANA: CONDIÇÃO E META DA POLÍTICA
NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação defendida e aprovada em _____ de _____ de
_____, pela Banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Adriano Correia

Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis

Prof^a. Dr^a. Yara Frateschi

Em memória de Nivaldo Escobar.

AGRADECIMENTOS

À população brasileira, na instituição da Capes, pelos auspícios concedidos para a realização dessa pesquisa e a conclusão do curso de Mestrado. A todos os responsáveis pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, em especial à Marlene Pereira de Oliveira e ao Professor André Porto. Ao professor/orientador Adriano Correia pelas profícuas discussões e pelos cursos que iluminaram essa pesquisa. À professora Helena Esser dos Reis pelos inestimáveis conselhos e a constante disposição para o diálogo. Ao professor Gonçalo Armijos Palácios pelo incentivo de suas palavras. E em conjunto: ao meu grande amigo Pablo Henrique de Jesus, aos meus pais José Marculino e Marida Dolores da Silva Oliveira, aos meus irmãos Josivaldo, Josivânia e Josimar da Silva Oliveira, aos meus sobrinhos Ana Vitória, Vitor Daniel e Felipe. E por fim, à minha amada companheira de todas as horas Juliana Honorato de Jesus. A todas essas pessoas pelo inestimável apoio extra-acadêmico que só podemos esperar da amizade, da fraternidade e do amor. Por fim, gostaria de render graças ao Deus que segundo creio me proporcionou a vida, as oportunidades e o excelente convívio com aqueles a quem aqui agradeço.

“A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir.”

Hannah Arendt.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| RESUMO | 08 |
| ABSTRACT | 09 |
| LISTA DE ABREVIATURAS | 10 |
| INTRODUÇÃO | 11 |
| | |
| 1. DESMANTELAMENTO DA ANTI-PLURALIDADE | |
| 1.1 – A tradição do pensamento político..... | 15 |
| 1.2 – Ruptura com a tradição..... | 28 |
| | |
| 2. O FATO DA PLURALIDADE | |
| 2.1 – <i>A vita activa</i> | 43 |
| 2.2 – <i>Initium</i> : a natalidade do iniciador..... | 65 |
| | |
| 3. A PLURALIDADE ENQUANTO CONDIÇÃO E META DA POLÍTICA | |
| 3.1 – Esfera pública: espaço da palavra e da ação..... | 71 |
| 3.2 – <i>Archein</i> : o princípio subjetivo da ação..... | 81 |
| 3.3 – <i>Prattein</i> : o agir em concerto e a origem do poder..... | 89 |
| 3.4 – Sentido e dignidade da política..... | 102 |
| | |
| CONCLUSÃO | 112 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 115 |

RESUMO

O objetivo dessa dissertação é considerar os três movimentos teóricos que a meu ver articulam o pensamento político de Hannah Arendt, de seu “achado” inicial ao seu mais ulterior desdobramento. Nesse sentido, considero que o conceito arendtiano de pluralidade humana percorre três importantes momentos em virtude dos quais pôde se tornar o eixo dos escritos políticos dessa autora. Estes momentos são: 1) a desconstrução histórico-ideológica da anti-pluralidade (manifestada na dominação totalitária e na nossa tradição do pensamento político), 2) a explicitação do caráter factual da pluralidade como condição humana que se manifesta na ação e, por fim, 3) a argumentação de que a organização política é o ordenamento privilegiado para a afirmação da pluralidade, na medida em que a esfera pública é o espaço correlato da ação.

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

ABSTRACT

The purpose of the present dissertation is to consider the three theoretical movements which connect the political thought of Hannah Arendt. Thus, we will start discussing from her initial 'finding' to its further development. In this sense, I consider that Hannah Arendt's concept of human plurality performs the three most important moments that become the central concept of her political thought. These moments are: firstly, the historical and ideological deconstruction of the anti-plurality – which is presented in our totalitarian domination and our tradition of the political thought; secondly, the explanation of the factual aspect of plurality as human condition manifested in action and, finally, the intent of showing that the political organization circumscribes a privileged space to human plurality, as long as the public sphere is seen as the correspondent space to action.

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

LISTA DE ABREVIATURAS

CHM: *Conditon de l'homme moderne*

CR: *Crises da república*

DP: *A dignidade da política*

DR: *Da revolução*

EPF: *Entre o passado e o futuro*

HC: *Human Condition*

OT: *Origens do totalitarismo*

PP: *A promessa da política*

QP: *O que é política*

TOA: *Trabalho, obra, ação*

VE: *A vida do espírito*

INTRODUÇÃO

A vida boa ou o bem-viver, que na *Política* de Aristóteles está inerentemente ligada à natureza meta-biológica que os gregos de seu tempo atribuíam ao Estado de que foram criadores, é o ponto-chave que nos permite compreender por que embora ele seja o “último cronologicamente [uma vez que é precedido pelas instituições da família e da aldeia], é o primeiro ontologicamente”¹ também segundo a compreensão de Hannah Arendt.

À parte as complexas peculiaridades relativas ao conceito de natureza com que Aristóteles afirma a primazia ontológica do Estado em relação ao indivíduo e à família², com as expressões *zoon politikon* (animal político) e *zoon logon ekhon* (um ser vivo dotado de fala) o filósofo estagirita pretendia designar no homem tanto a possibilidade de um modo de vida que lhe é próprio quanto a realização máxima de suas possibilidades – que, no seu julgamento, bem como no dos seus contemporâneos, somente a vida política, isto é, a vida numa pólis, podia proporcionar. Em virtude disso, segundo a interpretação que Hannah Arendt faz do pensamento político de Aristóteles (para quem neste ponto o filósofo é um sistematizador da corrente compreensão grega), “a palavra *politikon* era um adjetivo aplicável à organização da pólis, não uma designação de quaisquer formas de vida em comum humana”³.

A singularidade da pólis consistia em que, ao contrário do mero estar junto pressuposto nas condições gregárias das associações humana e animal estabelecidas em

¹ REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Volume II. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 432. (Grifos do autor)

² Porque o compreende como o estágio final das associações naturais e em vista da mera subsistência que o precedem (a família e a aldeia), Aristóteles argumenta que o Estado é uma instituição natural, considerando como “natureza de cada coisa aquilo que ela é quando se conclui a sua geração como acontece ao homem, ao cavalo e a tudo aquilo que tenha existência” quando eles atingem o produto final do processo e aperfeiçoamento. (ARISTÓTELES. *Política*, I, 2, 1252b29-29)

³ ARENDT, Hannah. *Introdução na política*. In: A promessa da política. Rio de Janeiro: Editora Difel, 2008, p. 170. Doravante, quando me referir a esta obra usarei a abreviação *PP*.

vista do necessário à sobrevivência ou do útil a ela, a forma política de organização (embora tivesse o provimento do útil e do necessário como pré-condições) era compreendida como uma exclusividade do homem. E é com vistas a marcar este aspecto exclusivo que Aristóteles afirma que é o homem um animal político. Mas a diferença humana específica aí pressuposta que leva a questão política a suas últimas conseqüências (a única capaz de responder a pergunta: “E por que o homem é um animal político?”) é aquela a que Aristóteles também se refere em sua dupla adjetivação do homem, qual seja, o fato de que o homem é o único ser vivo dotado de fala. Esta é também a opinião de Hannah Arendt, para quem “é o discurso que faz do homem um ser político”⁴.

Com efeito, em sua compreensão original o aspecto humano primordial e fundador da política foi a capacidade de estabelecer relações discursivas, isentas de coação ou violência. Essa forma qualificada de estar junto (porque especificamente humana) em que a livre atividade de conversar na modalidade persuasiva era a condição de qualquer ação conjunta, demarcou a esfera ou o espaço conhecido como público, em cujo domínio a afirmação ou a consideração para com a singularidade de cada um e o exercício da liberdade nas comunidades humanas eram um só coisa.

O que sublinho ao longo do texto que se segue é que o pensamento de Hannah Arendt lança mão de um conceito até então não formulado (o de pluralidade humana), com que podemos fundamentar e melhor compreender a antiga e estrutural relação política entre liberdade, revelação da singularidade, discurso e ação humana.

O interesse pelo tema da pluralidade humana foi deflagrado por um projeto de pesquisa em que me propunha a investigar a constituição e o significado da ação humana, que no pensamento de Hannah Arendt é identificada com a liberdade política. O que me interessava inicialmente era compreender como a liberdade, embora tenha um princípio subjetivo (a capacidade que cada homem tem de por meio da ação iniciar algo novo), só pode vir a ser no espaço intra-humano, isto é, nas relações que os homens estabelecem entre si num espaço público de convivência. Entretanto, no decorrer da pesquisa, fui levado à compreensão de que as determinações essenciais do que chamei de princípio subjetivo da ação, se encontravam num conceito ainda mais elementar do pensamento político arendtiano: o conceito de pluralidade humana. Nele, conforme

⁴ Este trecho aparece na seguinte passagem: “Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what make man a political being”. (ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 05. Doravante, quando me referir a esta obra usarei a abreviação HC)

pude constatar ulteriormente, a faculdade de iniciar é identificada como um princípio ontológico do humano, e embora possa ser testemunhado pela espontaneidade enquanto seu mais autêntico modo de ser, a rigor esse princípio que nos faz seres capazes de novidade não se deixa compreender em suas causas, porque é um dos dons que, nas palavras de Hannah Arendt, “nos são misteriosamente dados”.

Levando em conta essas constatações, para o propósito da minha pesquisa, considerei o conceito de pluralidade humana como o ponto limítrofe a que poderia retroceder para investigar o vir a ser da liberdade – considerando que a pluralidade é, como argumenta Hannah Arendt, a condição para a ação humana. E o que resultou disso foi basicamente uma reformulação do plano inicial. Isso porque me convenci de que o itinerário da ação para o aparecimento da liberdade (do plano subjetivo ao coletivo – entenda-se o plano da pluralidade) não poderia ser senão um momento da pesquisa, uma vez que, seguindo no encalço do pensamento de Hannah Arendt, deveria começar por reconstituir argumentativamente este conceito que a autora apresenta como a condição humana da ação.

Em virtude disso, abordo o tema da pluralidade humana em três momentos distintos, porém organicamente encadeados, que constituem o eixo do pensamento político arendtiano: a desconstrução histórico-ideológica da anti-pluralidade, a argumentação antropológica a sustentar seu caráter factual, e, por fim, a compreensão de que a vida e a liberdade políticas são uma resposta à condição humana da pluralidade.

CAPÍTULO I

DESMANTELAMENTO DA ANTI-PLURALIDADE

“Desde que o passado cessou de lançar luzes sobre o futuro, a mente humana vagueia na obscuridade.”

(Alexis de Tocqueville)

Nesse primeiro capítulo, espero mostrar que o pensamento político de Hannah Arendt começou a ganhar forma a partir de um confronto com a tradição do pensamento político ocidental, confronto a que a autora se sentiu remetida logo depois de se debruçar sobre o movimento totalitário e perceber que há nele, para além de uma ruptura radical com os padrões da tradição, uma determinada hostilidade para com a condição humana da pluralidade. O limiar e o trajeto histórico-teórico dessa hostilidade, respectivamente do período que vai da antiguidade à modernidade (na forma não de uma criminosa hostilidade, mas antes de uma aversão mais atenuada), também testemunham que a tradição do pensamento político, sob outra nuança, foi edificada a partir de uma aversão à pluralidade humana que a dominação totalitária radicalizou.

Deve-se considerar que essa noção mais genérica de anti-pluralidade, com que pretendo designar um despreço em relação à pluralidade de homens ou ao “princípio humano da diferenciação”⁵, tem o sentido matizado por expressões como ‘negação ou desprezo da pluralidade humana’ (versão histórica da anti-pluralidade de que trato na seção 1.1 – *A tradição do pensamento político*) e ‘criminosa hostilidade para com a pluralidade humana’ (forma radicalizada da anti-pluralidade abordada na seção 1.2 – *Ruptura com a tradição*). Assim, ao contrário do que o título da segunda seção pode sugerir, relativamente ao primeiro, não se trata de uma ruptura em relação ao modo

⁵*Introdução na política*. In: *PP*, p. 145.

como o pensamento político tradicional tratou a pluralidade humana, mas antes uma radicalização desse modo de pensar a política em razão da ruptura operada com os princípios sobre os quais a tradição se assentou.

1.1A tradição do pensamento político

Heródoto, a quem se atribui o mérito de ter sido o primeiro historiador, acreditava que o registro dos feitos humanos – que ele tomava como tarefa – tinha como meta salvar do esquecimento as coisas cuja existência se deve exclusivamente ao homem. Para Heródoto, a narrativa de que ele é o primeiro a tomar parte, representava a promessa de salvar da obliteração os extraordinários feitos humanos, quer fossem dos bárbaros, quer fossem dos gregos⁶.

A história enquanto registro assegurava aos grandes feitos humanos a longevidade de que, entregues a si mesmos, eles carecem. Ela redime a futilidade dos expedientes performáticos de que os homens são capazes na qualidade de agentes. Enfim, a historiografia livra do esquecimento as atividades que não deixam vestígios atrás de si, aquelas que precisamente por esta razão, dentre todas as coisas, são as mais vulneráveis ao esquecimento; a mais ingrata sentença que o tempo faz recair sobre todas as palavras e atos, independente da grandeza que eles portem⁷.

A confiança que inspirava a empresa de Heródoto adivinha da convicção de que esta obra era para os grandes homens, de um modo geral, aquilo que o registro homérico

⁶ Essa justificativa que Heródoto apresenta em nome da tarefa que empreende está posta nas primeiras linhas das *Guerras Pérsicas*.

⁷ “Com Heródoto, as palavras, os feitos e os eventos – isto é, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens – tornaram-se o conteúdo da história. De todas as coisas feitas pelo homem, estas são as mais fúteis. As obras das mãos humanas devem parte da sua existência à matéria fornecida pela natureza, portando assim dentro de si, em alguma medida, a permanência emprestada do ser-pra-sempre da natureza. Mas o que se passa diretamente entre os mortais, a palavra falada e todas as ações e feitos que os gregos chamaram de *práksis* ou *prágmata*, em oposição a *poíesis*, fabricação, não pode nunca sobreviver ao momento de sua realização e jamais deixaria qualquer vestígio sem o auxílio da recordação. A tarefa do poeta e historiador [...] consiste em fazer alguma coisa perdurar na recordação. E o fazem traduzindo *práksis* e *léksis*, ação e fala, nesta espécie de *poíesis* ou fabricação que por fim se torna palavra escrita.” (EPF, p. 73/4)

em versos era para os feitos de Aquiles, a saber, a projeção de seu nome à posteridade, a evocação dos seus grandiosos atos por parte das gerações vindouras. A isso os gregos chamavam de glória, que precisamente significava assegurar um tipo de imortalidade que é especificamente humana. Glória, também era fama imortal: o reconhecimento que a posteridade concede aos homens cujos grandes feitos extraordinários dão provas do merecimento da imortalidade. “Deixar atrás de si vestígios imorredouros”⁸, nisso consistia o tipo de imortalidade de que os homens são capazes. Imortalizar-se significava dar testemunhos de uma natureza divina manifestada nos grandes feitos⁹.

O ideal de herói que Aquiles representa foi também o modelo de inspiração para a ação política grega, tanto quanto Heródoto espelhou-se em Homero. Entretanto – e é isso que importa nesse contexto – nos dois casos manifesta-se um desejo de glória que surge de uma experiência de suma importância para a formação da autoconsciência grega: o fato de que eram personagens de um cenário no qual se percebiam como os únicos mortais, pois estavam rodeados de uma natureza e um conjunto de deuses imortais. Assim, “foi a mortalidade que se tornou a marca distintiva da existência humana”¹⁰.

A dimensão trágica da existência, segundo a concepção grega, residia no fato de que a grandeza, garantia da imortalidade, medida a partir do referencial de permanência, que é a essência do ser-para-sempre da natureza e dos deuses imortais, era incongruente com as atividades humanas mais reveladoras da grandeza, que, na compreensão dos

⁸ “[...] to leave nonperishable traces behind.” *HC*, p. 18.

⁹ “De certo modo pode-se dizer que a *arete* [palavra grega traduzida apenas de modo aproximado por excelência humana] heróica só se aperfeiçoa com a morte física do herói. Ela reside no homem mortal, ou melhor, ela é o próprio homem mortal; mas perpetua-se, mesmo depois da morte, na sua fama, isso é, na imagem da sua *arete*, tal como o acompanhou e dirigiu na vida. Até os deuses reclamam a sua honra e se comprazem no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade. Ser piedoso, quer dizer “honrar a divindade”. Honrar os Deuses e os homens pela sua própria *arete* é próprio do homem primitivo.” (JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 32)

¹⁰ *EPF*, p. 71. No ensaio *O conceito de história – antigo e moderno* contido na referida obra, Hannah Arendt mostra a proximidade dos conceitos de história e natureza, a partir da perspectiva de Heródoto: “A preocupação com a grandeza, tão proeminente na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de história. Seu denominador comum é a imortalidade. Imortalidade é o que a natureza tem sem esforço e sem assistência de ninguém, e imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por um curto tempo”. (*EPF*, p. 78). Em resumo, a história é a possibilidade de fazer do homem aquilo que a natureza é por si.

gregos pré-platônicos, eram *práxis* e *lexis*, ação e discurso – as mais fúteis e menos duradouras dentre as atividades humanas¹¹.

O paradoxo, âmago do aspecto trágico da existência grega, residia no fato de a grandeza ser pensada com base no critério de permanência, que as coisas naturais têm sem qualquer sorte de esforço, enquanto que a grandeza propriamente humana, a despeito de todo o esforço que ela pressupõe, advém das mais efêmeras atividades.

Historiografia e pólis tinham em comum a promessa de assegurarem a memória das grandes ações e das grandes palavras. Ambas (na medida em que constituíam uma espécie de memória) garantiam a recordação dos feitos extraordinários que mereciam a glória – o tipo imortalidade que homem pode ter – e nesse sentido constituíam uma dupla solução do paradoxo grego.

É evidente que, como promessa de memória, a pólis pressupunha a história oral ou escrita, mas a especificidade dessa modalidade de vida em comum, denominada política, residia no fato de ter surgido como a garantia de uma espécie de segunda vida, outro modo de vida que, baseando-se na igualdade de seus partícipes, pressupunha relações pautadas tão somente na ação e no discurso, com um *lócus* específico: a esfera pública.

Essa dimensão da existência, instituída como compensação das limitações da esfera privada (das necessidades, das relações organizacionais e hierárquicas que elas pressupõem e da grandeza que suas atividades circunscritas no âmbito do necessário certamente não podem conter), gestou a delimitação de um espaço correlato à ação e ao discurso – assim como as atividades que atendiam à necessidade e ao útil tinham como espaço adequado a esfera privada – um espaço em que as grandes atuações da vida pública estariam a salvo do esquecimento, da incontornável sentença que o tempo faz recair sobre as coisas fúteis, caso elas sejam abandonadas a si mesmas¹². Historiografia

¹¹ “É altamente significativo que seja o velho Fênix, educador de Aquiles, o herói-protótipo dos Gregos, quem exprime este ideal. Numa hora decisiva, Fênix recorda ao jovem o fim para que foi educado: “*Para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações*”. Não foi sem razão que os Gregos posteriores viram nestes versos a mais antiga formulação do ideal de formação do grego, no seu esforço para abranger a totalidade do humano”. (JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 30)

¹² “The organization of the *pólis*, physically secured by the wall around the city and physiognomically guaranteed by its laws – lest the succeeding generation change its identity beyond recognition – is a kind of organized remembrance. It assures the mortal actor that his passing existence and fleeting greatness will never lack the reality that come from being seen, being heard, and, generally, appearing before an audience of fellow men, who outside the *pólis* could attend only the short duration of the performance and needed Homer and “others of his craft” in order to be presented to those who were not there. [...] it is as though the men who returned from the Trojan War wished to make permanent the

e pólis se fundiam sob o signo comum da memória e da conseqüente glória que eram capazes de assegurar. Se supusermos que as guerras eram dos acontecimentos mais profícuos à atividade do historiador, diremos que a pólis era a possibilidade mais promissora da história em tempos de paz.

Como Aquiles na guerra, os que tomavam parte dos negócios públicos estavam cômnicos que se moviam num espaço em cujo interior se desenrolava um modo de vida que, por ser o único capaz de garantir a glória ou o modo de imortalidade de que o homem é capaz, era o espaço da grandeza. A participação na esfera pública, por meio da ação e do discurso, traduzia um modo de ser no qual o homem pode atingir a grandeza, ao dar provas de sua natureza divina alcançando a imortalidade. A igualdade dos cidadãos, que era a pedra angular das relações políticas, fez desta esfera um cenário favorável à substituição das relações hierárquicas (que admitiam a violência) pela persuasão como único meio admitido de estabelecer relações na esfera pública.

Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão¹³.

Para Hannah Arendt, nossa tradição do pensamento político teve início na hostilidade de Platão em relação à política e a esfera dos assuntos humanos como um todo, hostilidade esta nascida do evento da condenação e morte de Sócrates¹⁴. Historicamente, este evento remonta ao desapontamento de Platão com o modo de condução dos assuntos públicos que motivou a morte de Sócrates, a partir da sentença de condenação por parte de um júri democrático, ele que, a despeito de sua reputação de homem justo, sábio, probo, e, em especial (considerando-se o contexto político ateniense) de hábil capacidade discursiva, foi incapaz de persuadir os juízes da sua inocência, por mais evidente que ela parecesse às pessoas mais próximas a ele.

O que motivou Platão a duvidar da validade da persuasão como modo de condução dos assuntos públicos, e ao mesmo tempo substituir as opiniões por padrões

space of action which had arisen from their deeds and sufferings, to prevent its perishing with their dispersal and return to their isolated homesteads". (HC, p. 198)

¹³ DP, p. 92.

¹⁴ "The term *vita activa* is loaded and overloaded with tradition. It is as old as (but not older than) our tradition of political thought. And this tradition, far from comprehending and conceptualizing all the political experiences of Western mankind, grew out of a specific historical constellation: the trial of Socrates and the conflict between the philosopher and the *pólis*". (HC, p. 12)

absolutos de conduta, foi “O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* [opinião] às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos”¹⁵.

Na compreensão de Arendt, o expediente através do qual Platão esperava dar à esfera pública a confiabilidade que as opiniões e a persuasão não podem oferecer, surtiu o efeito de relegar à posteridade do pensamento filosófico sobre a política uma *vocação anti-pluralista*; uma hostilidade à condição humana fundamental da pluralidade, em respeito à qual a política surgiu enquanto fenômeno no mundo – considerando-se que, em linhas gerais, a política era, no fim das contas, um modo encontrado pelos gregos de resolver os assuntos que importam a todos, respeitando-se a singularidade de cada um. A política era um modo de organização da vida pública, conformado à condição da pluralidade humana.

Arendt compreende que a experiência fundamental em nome da qual Platão declarou a futilidade da vida política (*bios politikos*), organizando-a teoricamente como epifenômeno de um modo de vida que ele julgava como o único realmente superior, foi a contemplação do eterno, daquilo que é como é. A postulação da superioridade da chamada vida contemplativa (*bios theorétikos*), ou a vida dedicada a esta experiência filosófica, constitui o horizonte privilegiado para compreender a formação das categorias originárias da reflexão política em que nossa tradição de pensamento se formou¹⁶.

Na gênese dessa tradição está a compreensão filosófica de que:

[...] os assuntos e as ações dos homens não merecem atenção demasiado séria [...] e a única razão pela qual o filósofo tem de se lhes referir consiste no infeliz fato de a filosofia – ou, como um pouco mais tarde diria Aristóteles, uma vida dedicada ao *bios theorétikos* – ser materialmente impossível sem uma composição pelo menos em parte razoável do conjunto dos assuntos humanos que preocupam os homens na medida em que vivem na companhia uns dos outros. No começo da tradição, a política existe porque os homens vivem e são mortais, enquanto a filosofia se preocupa com aspectos que são eternos, como o universo. Na medida em que o filósofo é também um homem mortal, a política diz-lhe respeito, igualmente a ele. Mas trata-se de uma preocupação que não tem mais do que uma relação negativa

¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶ Tendo eleito o *bios theorétikos* como o modo de vida mais elevado para cuja realização tudo o mais dever concorrer, “A questão que já espantava Platão – e para a qual foram dadas tantas respostas quantas são distintas as filosofias políticas – era: como pode a filosofia se proteger e se libertar do domínio dos assuntos humanos e quais são as melhores condições (a “melhor forma de governo”) para a atividade filosófica.” (*Ibid.*, p. 73). Esta é, pois, a origem da *apolitia* filosófica.

com o seu ser filósofo: teme, como Platão torna copiosamente claro, ver-se incapaz de poder continuar a fazer filosofia devido a uma má gestão dos assuntos políticos¹⁷.

A filosofia política começa, pois, por privar da dignidade própria a esfera dos assuntos públicos. O desprezo que ela nutriu pelo fenômeno político se fundava na compreensão de que as atividades que se desenvolviam em seu interior eram da mesma natureza da atividade do trabalho, que, por lidar com aquilo que é necessário à vida, estava sempre ligada à figura do escravo. Por isso, ao desdém que os gregos tinham pelas atividades relativas à sobrevivência, os filósofos (Platão e Aristóteles) acrescentaram o desprezo pelos efêmeros assuntos políticos, que “no máximo, podem ter a ver com a imortalidade”¹⁸, mas, nunca com o eterno. “A filosofia política tradicional tende, portanto, a derivar o lado político da vida humana da necessidade que constrange o animal humano a viver em comum com os demais”¹⁹. A partir daí, a política, se confrontada com a concepção pré-filosófica, além de uma origem pré-política (pois era essa a concepção que se tinha sobre o que quer que fosse necessário à manutenção da vida) ainda apresenta uma meta extra-política – na medida em que constitui um meio de atingir o mais elevado modo de vida: o *bios theorétikos* e não a liberdade política.

A tese de Arendt é a de que a filosofia política ocidental, na medida em que se funda nas concepções mais gerais do pensamento de Platão, está eivada com o cerne daquela hostilidade filosófica em relação à política e à pluralidade humana. Isso significa que essa tradição do pensamento que remonta a Platão representa, em linhas gerais, a conservação e a transmissão das categorias marcadas por aquele confronto entre a pólis (Atenas) e o filósofo (Sócrates). Anexada à filosofia política, Platão teria deflagrado um vocação anti-pluralista que segue o curso dessa tradição.

Os expedientes platônicos que de acordo com Arendt sedimentaram as categorias de pensamento sobre as quais nossa tradição política se fundou são: a) a

¹⁷ *Sócrates*. In: *PP*, p. 73. Ainda sobre esse assunto de como a filosofia concebeu a política, e consoante à passagem supracitada, há uma espirituosa passagem de um texto de Pascal que diz: “Em geral, só imaginamos Platão e Aristóteles vestindo grandes túnicas de acadêmicos. Eram pessoas honestas e, como as outras, riam com os seus amigos; e quando se divertiam fazendo as suas *Leis* e a sua *Política*, faziam-no brincado. Era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida [...]. Se escreveram sobre política, foi como para pôr ordem em um hospício; e se fizeram menção de falar sobre ela como uma grande coisa, é porque sabiam que os loucos a quem falavam julgavam ser reis e imperadores; adotavam seus princípios para moderar a loucura deles na medida do possível.” *Pensée*, nº 331, traduzido por W.F. Trother in “Harvard Classics”. (*Apud. DP*, p. 74).

¹⁸ “[...] which at most may pertain to immortality”. (*HC*, p. 21)

¹⁹ *DP*, p. 74.

substituição da opinião (*doxa*) pela verdade como critério fundamental da melhor forma de governo possível (substituição essa baseada na convicção ligeiramente posterior a morte de Sócrates de que a opinião é o oposto da verdade), e b) a compreensão da ação política (*práxis*) em termos de fabricação (*poiésis*) – que, em última análise, é o resultado imediato do emprego da doutrina da idéias na esfera dos assuntos públicos, com vistas a atingir a previsibilidade que a ação humana não pode ter.

Na raiz da substituição da opinião pela verdade, cuja motivação inicial foi o julgamento de Sócrates, está a recusa por Platão da persuasão em nome da dialética. Foi “[...] nessa situação que o filósofo concebeu a sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporalmente bom – de que os homens podem ser persuadidos –, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos”²⁰.

A dialética, substituta da persuasão, era a primeira premissa cujas implicações pressupunham uma completa reconfiguração das relações públicas. Sob a concepção platônica, sua distinção mais elementar em relação à persuasão reside no fato de ser um modo de discurso estabelecido entre dois interlocutores em busca da verdade, ao passo que o discurso persuasivo é dirigido à multidão com vistas a fazer valer uma, dentre a multiplicidade de opiniões. Dialética e persuasão são modos de falar que correspondem respectivamente às relações discursivas entre sábios e sábios, e entre sábios e não-sábios²¹.

A dialética, como modelo discursivo orientador das relações públicas, significava a guinada completa na corrente compreensão grega de que os filósofos, entregues à contemplação e alheios em relação aos assuntos humanos, não sabem sequer o que é bom para si mesmos. Como esse tipo de saber era relacionado ao que os gregos chamavam de *phrônesis* (sabedoria prática), que constituía um pré-requisito para a

²⁰ *Ibid.*, p. 95.

²¹ Com efeito, são numerosas as passagens de *A república* em que Platão deseja explicitar o emprego que a persuasão deve desempenhar em seu Estado ideal. Todas as vezes que deseja justificar a necessidade da noção de *mentira nobre* o Sócrates platônico é levado a dizer que esse é o meio do qual os legisladores devem se servir para “*persuadir*” aqueles que não podem ser convencidos das verdades mais altas – e nesse contexto Platão quer designar tanto o terceiro (artesãos e agricultores) como o segundo escalão (guardiões). O tipo de persuasão de que fala Platão, em cuja pressuposição está a troca da argumentação pela intimidação por meio de mitos em que as ameaças de castigos são uma constante, consiste antes (como afirmou Arendt) num modo alternativo de usar a violência apenas com palavras: “Sócrates – De que nos valeremos agora para fazer acreditar numa nobre mentira (uma daquelas que qualificamos de necessária), principalmente os chefes ou, pelo menos os outros cidadãos?/ Glauco – Que mentira?/ Sócrates – Não é nenhuma novidade e teve início na Fenícia. Refere-se a algo que já se passou em muitos lugares, como dizem os poetas e fizeram acreditar, mas que não aconteceu nos nossos dias e que exige muita eloquência persuasiva”. (Platão. *A república*. São Paulo: Editora Nova Cultural, coleção Os Pensadores, 2000, p. 110)

atividade política, os *sophoi* (o sábios que se preocupam com a verdade independente dos assuntos humanos) eram considerados inúteis do ponto de vista político. A inversão da compreensão grega operada por Platão consiste no fato de ele, coerente com sua adoção política da dialética (assim como da contemplação), exigir para os sábios, que nesse caso equivale aos filósofos, a condução dos assuntos políticos²².

A partir de então foi introduzida na política a desigualdade, cuja não admissão era o próprio princípio e identidade do único cenário em que as relações de mando e obediência cediam lugar à ação e ao discurso. Pois, no contexto das reflexões de Platão, a distinção entre os que sabem – habilitados a comandar – e os que não sabem – os que só podem obedecer – implica a relação entre governantes e governados²³.

Intimamente ligada à substituição da opinião pela verdade está um segundo aspecto que foi decisivo na gênese da tradição da filosofia política ocidental: a compreensão da *práxis* em termos de *poiésis*, resultante da aplicação política da doutrina das idéias eternas e imutáveis no domínio dos assuntos humanos.

No contexto da parábola da caverna, a volta do filósofo do céu das idéias para o interior daquele escuro recinto dos assuntos humanos (com a resultante perda de orientação) marca o instante a partir do qual, tendo de conviver com os homens que ali habitam, o filósofo submeterá as verdades contempladas à categoria de meras opiniões com as quais terá de confrontar na esfera pública, além do fato de que enquanto filósofo

²² A proposta platônica da instituição do rei filósofo como solução para todos os problemas e males humanos (livro V de *A república*) surge quando Glauco, em um tom quase desafiador, pede a Sócrates para deixar de lado a análise dos benefícios de seu Estado ideal para se ocupar com a possível exequibilidade de seu projeto político. Aceitando a provocação, Sócrates diz: “Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou aqueles que hoje denominamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não convergirem em um mesmo indivíduo, enquanto os muitos caracteres que atualmente perseguem um ou outro destes objetivos de modo exclusivo não forem impedidos de agir assim, não terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a cidade que nós descrevemos será edificada. Eis o que eu hesitava há muito em dizer, prevendo o quanto estas palavras chocariam o senso comum. De fato, é difícil conceber que não haja felicidade possível de outra maneira, para o Estado e para os cidadãos”. (Platão. *A república*. São Paulo: Editora Nova Cultural, coleção Os Pensadores, 2000, p. 181)

²³ Tendo definido a justiça (a virtude política cardeal) como fazer aquilo a que a natureza nos habilita segundo as inclinações da alma, e tendo consoante à sua doutrina da alma estipulado o primado do sábio sobre os não-sábios, Platão pôde eleger (no final do Livro III de *A república*) a aristocracia e a monarquia, em que prevalecem as relações pautadas no binômio mando/obediência, como as formas de governo em que a justiça enquanto virtude da cidade e não apenas do indivíduo, pode perseverar. Em virtude disso, todas as outras formas de governo (ao todo quatro) que fogem a esse tipo de relação (em especial a democracia) são referidas como correlatas de caracteres viciosos, isto é, privados da principal virtude política. Com efeito, é essa a pressuposição implícita nas palavras que Platão põe na boca de Sócrates (pressuposição que será explicitada e longamente discutida nos livros VIII e IX de *A república*): “Muito bem! Olhando as coisas do ponto de observação em que nos encontramos, pois foi aqui que a discussão no trouxe, parece-me que existe uma única forma da virtude e que as formas de vício são numerosas, embora apenas quatro mereçam ser aqui analisadas”. (Platão. *A república*. São Paulo: Editora Nova Cultural, coleção Os Pensadores, 2000, p. 147)

que convive com o vulgo, terá a vida sempre em risco – como o atesta a morte de Sócrates.

Com vistas à resolução do conflito entre filosofia e política, Platão, de acordo com Arendt, teria promovido o rearranjo da doutrina das idéias de modo a concebê-la como um conjunto de parâmetros de medidas absolutas para avaliar e determinar o comportamento humano na produção da boa política – compreendida como aquela que torna possível a vida filosófica (o modo mais elevado de vida). Na base dessa adaptação, estaria a redefinição da idéia que ilumina todas as outras, a idéia das idéias. A troca da idéia de belo pela idéia de bem assegurava uma categoria mais adequada à proposta de “[...] critérios de mensuração para o justo governo da pólis, fundado no conhecimento daquilo que é”²⁴. Para o filósofo, a contemplação do bem se encerra em si mesma, termina em si ou é ela própria um fim. Mas para o homem enquanto rei-filósofo, ela representa um modo de tornar previsível e confiável os assuntos humanos, prescrevendo regras e normas de comportamento.

A analogia em que Platão encontrou subsídios para a aplicação da doutrina das idéias na esfera pública foi a da atividade da fabricação, cuja execução é precedida, segundo a concepção grega, de um modelo mental preconcebido com base no qual se imprime uma determinada forma à matéria. A partir disso, o espaço público, que como tal era constituído pela *práxis* (um modo qualificado de relações livres e diretas entre os homens), pôde ser compreendido como *poiésis* (fabricação no sentido geral de produzir algo), tanto mais porque, desde então, a ação política passou a ser compreendida em termos de execução das ordens do rei-filósofo – artífice da “esfera pública” e da boa política.

A atitude de Platão, humanamente anti-pluralista – na medida em que se dirige aos assuntos públicos como o fabricante se dirige à matéria-prima para dar forma ao produto previamente concebido em sua mente – inaugura, para Arendt, a atitude do filósofo em relação à política. Em linhas gerais, este modo filosófico de lidar com a política, isto é, de estabelecer o que será feito dos assuntos públicos no desprezo para com a pluralidade de homens, a despeito de todas as nuances, reúne os pensadores que vão de Platão a Marx na mesma tradição de pensamento.

²⁴ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 192.

A filosofia política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a política; sua tradição iniciou-se com o abandono da política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder “realizá-la” na política. Nisso consistiu a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em si mesma filosófica) de abjurar a filosofia, e, posteriormente, em sua intenção de “transformar o mundo” e, assim, as mentes filosofantes, a “consciência” dos homens²⁵.

Para Arendt, Marx é o pensador que em relação a Platão está no extremo oposto da nossa tradição, pois a despeito de se rebelar contra ela, ou mais precisamente de operar uma deliberada inversão no quadro hierárquico das atividades por ela considerada – marcando desse modo o seu fim –, Marx não pôde se desvencilhar efetivamente das idéias de Platão. O fato de que esse pensador a um só tempo se rebelou contra a tradição e permaneça preso a ela, se explica, segundo Arendt, pela atitude por ele empreendida de virar os sistemas filosóficos de cabeça para baixo²⁶.

²⁵ EPF, p. 44. A profundidade, o vigor e o alcance intelectual das análises de Arendt sobre o nosso tempo se deram a conhecer já em 1951, com a publicação de *As origens do totalitarismo*. A partir daí, ao tentar sanar a lacuna do fundo ideológico do bolchevismo, por meio de um projeto de pesquisa que esperava investigar os “Elementos totalitários no marxismo”, Arendt foi levada a compreensão que constitui um dos grandes achados do seu pensamento: que a obra de Marx encerra um acabamento da tradição. Para Arendt, essa constatação tem um duplo significado (que certamente é de fundamental importância para o desenvolvimento de suas reflexões): 1) constitui a condição para que o pensamento de Marx tivesse alguns elementos cristalizados pela ideologia totalitária e 2) significa a glorificação da atividade que por ser realizada em vista do que é necessário, sempre ocupou uma posição inferior ao longo de toda a tradição.

²⁶ Foi no curso das análises dos elementos totalitários do marxismo (empreendidas logo após a publicação das *Origens do Totalitarismo*) que Arendt pôde ser remetida ao confronto entre filosofia e política do qual nossa tradição de pensamento se originou. “A crítica de Arendt a Marx não é decorrência da crítica que essa pensadora fez à tradição de pensamento político, mas é parte integrante da mesma. A importância da rebelião de Marx dentro da crítica à tradição, elaborada por Arendt, deve-se ao fato de que enquanto marco do fim da tradição, tal rebelião remete à origem da tradição de pensamento político. Para essa pensadora, não apenas o fim remete sempre ao início, como “somente o início e o fim são, por assim dizer, puros ou sem modulações”. É que para Arendt “os problemas elementares da política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final. *O pensamento de Marx é, assim, o ponto de partida de Arendt na busca da origem da tradição, origem esta que é a fonte das distorções dos conceitos adotados por esse pensador.*” WAGNER, Sales Eugênia. *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, p. 30. (Grifos meus.)

“As operações de reviravolta com que termina a tradição põem em foco o princípio em um duplo sentido. A asserção mesma de um dos opostos – *fides* contra *intellectus*, prática contra teoria, vida sensível e perecível contra verdade permanente, imutável e supra-sensível – necessariamente traz à luz o oposto repudiado e mostra que ambos somente têm sentido e significação em sua oposição. Além disso, pensar em termos de tais opostos não é algo óbvio, mas funda-se em uma primeira e grande operação de virar sobre a qual todas as outras se baseiam em última instância, por estabelecer ela os opostos em cuja tensão se move a tradição. Essa primeira reviravolta é o *periagogué tês psikhês*, de Platão, a reviravolta de todo ser humano, por ele narrada – como se apenas uma operação mental – na parábola da caverna, em *A República*”. (EPF, p. 64)

A mais sumária e essencial exposição da insurreição de Marx contra a tradição pode ser testemunhada por três proposições-chave que, de acordo com Arendt²⁷, articulam as idéias do jovem ao do velho Marx: a) que “o trabalho criou o homem”, b) que “a violência é a parteira da história” e, por fim, c) que “não se pode realizar a filosofia sem aboli-la”. O fato de que nenhuma dessas proposições pode ser compreendida em si mesma é, para Arendt, o indício mais evidente de que foram concebidas no contexto de uma negação consciente da tradição.

Com efeito, a afirmação desafiadora do ponto de vista tradicional de que “o trabalho criou o homem”, confere a esta atividade a mais alta dignidade que ela jamais pode adquirir, especialmente entre os gregos, para os quais, dentre todas as outras atividades, o trabalho era a mais desprezada²⁸. A implicação que mais importa nesse contexto é que, para Marx, “aquilo que distingue o homem do animal, sua *differentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele [o homem] não é um *animal rationale*, mas sim [ou antes de qualquer coisa] um *animal laborans*”²⁹.

Com a segunda asserção, a de que “a violência a é parteira da história”, Marx subverte a compreensão grega de que a violência é a *ultima ratio* nas relações entre nações, desafiando, portanto, a compreensão tradicional segundo a qual o discurso constitui a mais humana das formas de relacionamento.

A identificação marxista da ação com violência implica em outro desafio fundamental à tradição, o qual pode ser mais difícil de perceber, mas que Marx, que conhecia Aristóteles muito bem, deve ter sido cômico. A dupla definição *aristotélica* do homem como um *zoon politikon* e um *zoon lógon ékhon*, um ser que atinge sua possibilidade máxima na faculdade do discurso e na vida em uma pólis, destinava-se a distinguir os gregos dos bárbaros, e o homem livre do escravo. A distinção consistia em que os gregos, convivendo em uma pólis, conduziam seus negócios por intermédio do discurso, através da persuasão (*peithein*), e não por meio de violência e através da coerção muda. A glorificação da violência por Marx continha, portanto, a mais

²⁷ Essas três proposições são apresentadas e articuladas por Arendt em *A tradição e a época moderna*, primeiro ensaio de *EPF*.

²⁸ Exponho as razões desse desprezo na primeira seção do segundo capítulo.

²⁹ *EPF*, p. 49. Para Marx, qualquer distinção especificamente humana “só começa a existir quando os homens começam a produzir seus meios de vida”, por isso o trabalho “é uma forma determinada” que o homem possui de “manifestar sua vida”. (MARX & ENGELS, *A ideologia alemã*. São Paulo: Centauro Editora, 2005, p. 17-18). Baseado nesta constatação, que é a premissa elementar de seu materialismo histórico, Marx elege o trabalho como o traço distintivo do homem, elevando o *animal laborans* ao posto antes ocupado pelo *animal rationale*. Sobre esse assunto, vede a sessão subsequente.

específica negação do *logos*, do discurso, a forma de relacionamento que lhe é diametralmente oposta e, tradicionalmente, a mais humana³⁰.

A terceira proposição-chave que sintetiza o desafio de Marx ao pensamento tradicional, a de que “não se pode realizar a filosofia sem aboli-la”, é afirmada em termos da predição de que o mundo dos assuntos humanos, orientado pelo senso comum, constituirá um âmbito idêntico ao do mundo das idéias em que o filósofo transita, com a particularidade de concretizá-lo não apenas para um seletivo grupo de eleitos, mas para todos em geral. A filosofia será uma realidade do próprio senso comum.

A despeito de sua rebelião, que se traduz em uma inversão deliberada da tradição, Marx permanece, no juízo de Arendt, em grande medida no interior daquilo contra o que ele se insurge, pois, apesar de haver empreendido uma inversão daqueles valores, ele não teve condições de perceber a distinção entre as três atividades fundamentais exercidas pelo homem antes do surgimento da própria tradição³¹ – reproduzindo assim, a indistinção sobre a qual a tradição se fundou³², bem como a conseqüente hostilidade em relação à pluralidade humana a partir da qual nossa tradição de pensamento político pôde nascer.

A primeira inversão na compreensão das atividades humanas fundamentais, produzida a partir de um sentimento de estranheza em face da realidade, portanto não aquela inversão promovida por Marx, mas antes a que está implícita na atitude filosófica inaugural da nossa tradição de pensamento político (originada da condenação e morte de Sócrates), resultou – a partir das obras de Platão e Aristóteles ou daquilo que se convencionou chamar de escola socrática – na separação entre o filósofo e a vida na

³⁰ *Ibid.*, p. p. 49-50. Para Arendt “O marxismo pôde ser desdobrado em uma ideologia totalitária por causa da sua perversão, ou incompreensão, da ação política como a produção da história. Tanto quanto no nazismo, o elemento decisivo é a convicção de que a história pode ser deliberadamente produzida, de que ela é obra do *homo faber* [que na sua atividade produtiva emprega a violência]”. (*TOA*, apresentação de Adriano Correia, p. 333).

³¹ Dessa distinção, pressuposta na expressão *vita activa*, trato na seção III do presente estudo.

³² “No pensamento de Marx as atividades humanas encontram-se diluídas e perdidas num conceito único, o conceito de ação. Ainda que Marx, pela inversão por ele promovida, houvesse pretendido colocar o homem que age no lugar do homem que pensa, invertendo, assim, a ordem hierárquica entre pensamento e ação, acabou por colocar no topo da hierarquia, o homem que trabalha. É que no pensamento de Marx, como Arendt pôde observar, o conceito de ação e o conceito de trabalho [obra ou fabricação] são intercambiáveis. Além disso, o conceito de trabalho utilizado por Marx não é capaz de diferenciar duas atividades singulares: a atividade que o homem realiza para atender às necessidades de sobrevivência e de reprodução da espécie [o trabalho] e a atividade que ele realiza para a produção das coisas com as quais ele passa a conviver – os objetos para o uso e os objetos de arte [fabricação]. Essas indistinções, Marx as aceitou, sem sequer ter podido questioná-las, quando inverteu a tradição do pensamento político”. (WAGNER, Sales Eugênia. *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, p. 32)

pólis, ou na separação entre pensar e agir. Dessa separação, entretanto, não decorreu um completo abandono, por assim dizer, da esfera dos assuntos humanos por parte dos filósofos. Seu resultado imediato foi precisamente a inauguração da atitude filosófica em relação à política.

O fato é que os filósofos socráticos não abandonaram a pólis, simplesmente, mas acreditaram levar consigo senão a verdade, o poder da verdade, acessível, segundo eles, apenas a eles próprios. Até aqui, nenhuma consequência mais séria, caso a verdade filosófica tivesse sido usada para deleite dos próprios filósofos; acontece porém, que a verdade a que tinham acesso era a verdade absoluta, fundada em valores absolutos e capazes, ainda, segundo eles próprios, de ordenar o relativo e o desprezível mundo da contingência: o lugar da diversidade de opiniões. O filósofo viu-se, assim, na obrigação de levar o seu auxílio à política³³.

A segunda inversão, aquela que devemos a Marx – sendo a reviravolta de uma hierarquia contida num sistema filosófico tradicional, com o propósito de explicitar a realidade com a qual o pensamento da tradição se mostrava inconciliável³⁴ – constituiu o expediente através do qual Marx aceitou ou assimilou a clivagem e a oposição entre pensamento e ação iniciadas pela escola socrática.

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que privando o pensamento de realidade e ação de sentido, torna ambos sem significado³⁵.

³³ *Ibid.*, p. 35.

³⁴ “Marx, de fato, ancorou o seu pensamento na realidade e esse foi o motivo pelo qual ele pôde perceber, como nenhum outro pensador de seu tempo, as características fundamentais da realidade moderna, ainda que os conceitos tradicionais, por ele utilizados, o impedissem de problematizar vários aspectos da mesma”. (*Ibid.*, p. 128)

³⁵ *EPF*, p. 51.

1.2 A ruptura com a tradição

O tema do esfacelamento e da ruptura com a tradição³⁶ (que, como observa André Duarte, é o ponto privilegiado para a compreensão da elaboração do pensamento de Hannah Arendt³⁷) lança luz sobre os movimentos investigativos que fizeram de *A condição humana*, *Entre o passado e futuro*, *Sobre a revolução*, *A dignidade da política* e *O que é política*, reflexões que uma vez partindo desses encaixos, se prestam a reconsiderar as categorias do pensamento político e das concepções tradicionais com as quais rompendo o último fio, o totalitarismo fez surgir a novidade aterradora do mal radical ou absoluto.

As *origens do totalitarismo* e *A condição humana* (primeira obra na seqüência investigativa sobre a natureza da política e de suas categorias originárias) constituem respectivamente a tentativa de compreensão de uma realidade política inteiramente nova (na medida em que significa uma ruptura radical com a tradição) e o exercício filosófico de pensar sobre o que estamos fazendo, “do ponto de vista privilegiado das nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”³⁸. Para tanto, Arendt reconsidera as contribuições fenomênicas do político inaugural até então desprezadas pelo pensamento político que esgarçou a tradição com a qual o totalitarismo haveria de romper o último fio.

O esfacelamento da tradição, que, segundo Arendt, teria sido posto em curso, do ponto de vista teórico, com a inauguração platônica do que se convencionou chamar de filosofia política³⁹, encontrou seu acabamento ou sua ruína completa nas formas totalitárias de governo.

³⁶ Esse tema já se encontra elaborado no prefácio à primeira edição das *Origens do Totalitarismo*: “A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que [com o surgimento das formas totalitárias de governo] a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de *ruptura*.” (ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2006a, p. 11 Grifos meus). Doravante quando me referir a esta obra usarei a abreviação *OT*.

³⁷ “A fim de compreender o pensamento arendtiano, é preciso ter em mente que ele se elaborou à sombra das rupturas que enegreceram o presente, iniciando-se com a análise crítica da ruptura totalitária, para completar-se com a vigorosa crítica da tradição do pensamento político ocidental”. DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 23.

³⁸ *HC*, p. 05.

³⁹ “O início [de nossa tradição de pensamento político] deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio de homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas”. (*EPF*, p. 43)

As marcas que o confronto entre a pólis e o filósofo imprimiram no pensamento político de Platão determinaram, segundo Arendt, os rumos da nossa tradição de pensamento político, notadamente marcada

Para Arendt, o totalitarismo é uma forma inteiramente nova de governo que embora esteja radicada naquilo que se pode chamar de crise do nosso tempo, não pode ser considerada um produto de determinados precedentes históricos, porque é uma manifestação da capacidade humana de iniciar algo novo, de trazer à existência aquilo que dela não participava⁴⁰.

Amparada na concepção hegeliana segundo a qual a compreensão dos acontecimentos é o modo humano de reconciliar-se com a realidade, isto é, de se inserir e estar “paz” com ela, Arendt rechaça as interpretações dos que tentam compreender o fenômeno totalitário a partir de modelos gerais como as formas de governo e seus respectivos princípios de ação já arrolados por Montesquieu, porque a atitude de tentar extrair de generalidades elementos que visam acorrer à compreensão do inusitado, tem como tributo a perda da força impactante de uma realidade inteiramente nova⁴¹.

Enquanto novidade – por mais terrível que tenha sido sua originalidade – o totalitarismo como uma nova forma de governo que encontra no terror o seu “princípio não de ação, mas de movimento”⁴², trouxe consigo expedientes ideológicos que, quer

pela destituição de credibilidade da persuasão, que até então era entendida pelos atenienses como a forma especificamente política de falar. Para Arendt, as categorias políticas platônicas, oriundas deste confronto, deslocaram o centro das preocupações políticas da atitude persuasiva, em que prevalece a multiplicidade de opiniões, para a tirania da verdade do governo dos que sabem o que fazer. Com esse movimento, institui-se no âmbito político uma cisão radical entre os que sabem e os que não sabem, e conseqüentemente, entre governantes e governados. Desenvolvi esse assunto e como tal tradição se estende até Marx (que para Arendt representa seu acabamento) na seção precedente.

⁴⁰ “In other words, totalitarianism illustrated the human capacity to *begin*, that power to think and to act in ways that are new, contingent, and unpredictable that looms so large in her mature political theory. But the paradox of totalitarian novelty was that it represented an assault on that very ability to act and think as a unique individual” (CANOVAN, Margaret. *Arendt's theory of totalitarianism: a reassessment*. In: *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2005, p. 27)

No prefácio à edição francesa de *The human condition*, traduzida sob o título de *Condition de l'homme moderne*, Paul Ricoeur acrescenta o seguinte: “En dépit de son titre quasi darwinien, le terme « origines » ne désigne pas des facteurs antécédents susceptibles d'être érigés en causes déterminantes. [...] *Les origines du totalitarism* parle sans cesse « d'éléments » – l'antisémitisme, la corruption de l'État-Nation, le racisme, l'impérialisme, l'alliance entre le capitalisme et les masses, le goût de l'élite pour une alliance avec la populace (« mob »), etc. Mais des éléments ne causent probablement jamais rien”. ARENDT, (Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983, p. 09. Prefácio de Paul Ricoeur. Doravante quando me referir a esta obra usarei a abreviação *CHM*)

A relação desse evento histórico-político com as crises do nosso tempo acima mencionadas não é, portanto, uma relação de derivação. Embora o totalitarismo seja um evento histórico-político sem precedentes, podemos dizer que surgiu do mundo não-totalitário na medida em que cristalizou alguns de seus eventos e expedientes, mas não propriamente que é o resultado de certos acontecimentos.

⁴¹ “[...] as interpretações correntes, mesmo no mais alto nível de erudição, deixaram-se levar adiante, segundo o esboço da compreensão preliminar: identificam a dominação totalitária com a tirania ou a ditadura de um só partido, isso quando não a explicam por meio de uma redução a causas históricas, sociais ou psicológicas relevantes somente para um país, como a Alemanha ou a Rússia”. (ARENDT, Hannah. *Compreensão e política*. In: *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 44. Doravante quando me referir a esta obra usarei a abreviação *DP*)

⁴² *OT*, p. 531.

em favor da aceleração de um suposto movimento da história ou da natureza, provocaram o aparecimento de crimes que até então o mundo desconhecia. Por isso,

Não é porque alguma “idéia” nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições, elas claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral⁴³.

Os expedientes ideológicos do totalitarismo nos fizeram chegar a uma situação que é um misto de desconcerto e perplexidade, pois “Como podemos medir o comprimento se não temos um metro? Como podemos contar as coisas sem ter números?”⁴⁴, ou, para formular de outro modo, qual a implicação fundamental quando os padrões morais, as categorias políticas e os juízos que compõem a “continuidade” histórico-seletiva da tradição ocidental se tornam completamente obsoletos e inadequados para avaliar e compreender uma realidade sem precedentes – bem como julgar crimes da mesma qualidade?

A incapacidade de compreensão de certos fenômenos é o fado inelutável dos que pretendem subsumir todo e qualquer tipo de engajamento humano em regras de juízos que definem a “normalidade” das ações em termos de motivos utilitários com vista à promoção egoísta dos interesses próprios. Em um mundo regido pelas categorias de utilidade e instrumentalidade, a novidade totalitária com a qual a nossa sabedoria comum não estava em condições de lidar, era a de “um desdém em relação aos motivos utilitários”, explícito no apego fanático⁴⁵ a um idealismo que, para todos os efeitos, não era nada mais do que “a fé inabalável num mundo fictício”⁴⁶, em favor do qual se sustenta uma completa indiferença pelos interesses materiais, nacionais e enfim, humanos⁴⁷. Este radical anti-utilitarismo totalitário, que como realidade tangível saltava

⁴³ *DP*, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ “O fanatismo dos membros dos movimentos totalitários, cuja intensidade difere tão claramente da lealdade dos membros dos partidos comuns, resulta exatamente da falta de egoísmo interesseiro dos indivíduos que formam as massas e que estão perfeitamente dispostos a se sacrificarem pela idéia”. (*OT*, p. 397)

⁴⁶ *Ibid.*, p. 467.

⁴⁷ A ascensão ao poder mostrou que o “nacionalismo” nazista expresso na notória máxima de Hitler de que “O direito é aquilo que é bom para o povo alemão”, não foi nada mais do que um recurso propagandístico para granjear as massas. “Depois que os nazistas chegaram ao poder, esse conceito [*Volksgemeinschaft*] gradualmente perdeu a sua importância e cedeu lugar, por um lado, a um desprezo geral pelo povo alemão (desprezo que os nazistas sempre haviam nutrido, mas que não podiam demonstrar até então em público) e, por outro lado, a um grande desejo de aumentarem os próprios escalões com “arianos” de outros países, idéia que não tivera muita importância na fase da propaganda

aos olhos do mundo não-totalitário (embora ele o fosse incapaz de compreender), significou o colapso da sabedoria comum que nos restou do esgarçamento da tradição.

Para falar em linhas gerais, era com o novo que a nossa sabedoria comum não podia lidar. E a julgar pela repreensão de Arendt aos que pretendem uma reconciliação com a realidade tentando “adaptar” um governo inaudito aos modelos já catalogados, parece pouco o número dos que se desvencilharam deste modo hermenêutico de lidar não apenas com as formas de governo, mas também com a surpreendente novidade de que a ação humana é capaz. O divórcio com a moderna realidade adveio também do fato de não mais supormos o inusitado como algo que a qualquer instante pode irromper entre os homens e furta-lhes a cômoda segurança de “vaticinar” o devir.

A tese de Arendt, animada pelo aforismo de René Char (“Nossa herança nos foi legada sem nenhum testamento”) e em certa medida antecipada pelas análises de Aléxis de Tocqueville – para quem “Desde que o passado cessou de lançar luzes sobre o futuro, a mente humana vagueia na obscuridade”⁴⁸ –, é a de que a ruptura com a tradição instaurou uma lacuna entre o passado e o futuro no plano do pensamento e das condições teóricas, pois o tributo pago pelo esfacelamento da tradição foi a perda do “elo hermenêutico”⁴⁹ deixado no passado sem o qual o presente resulta na incapacidade de compreensão de eventos modernos como a revolução e o próprio totalitarismo. Isso precisamente porque esta “quebra” nos separou das categorias e dos conceitos tradicionais, fenomenicamente constituídos por um passado com o qual cessamos o diálogo. Um passado em relação com o qual não podemos prescindir de uma interpretação crítica se quisermos nos preparar para a atividade de pensar e compreender o presente, isto é, “de instalar-nos na lacuna entre o passado e o futuro.”⁵⁰

Não é indiferente o fato de que as palavras *esgarçamento* e *ruptura* tenham seus valores semânticos exaustivamente explorados por Arendt, pois correspondem

nazista anterior à tomada do poder. A *Volksgemeinschaft* era apenas a preparação propagandística para uma sociedade racial “ariana” que, no fim, teria destruído todos os povos, inclusive os alemães”. (*Ibid.*, p. 410).

Se transfigurada para expressar os propósitos reais que sempre orientaram o movimento totalitário nazista, a frase de Hitler deveria ser: “O direito é aquilo que é bom para o movimento totalitário.”

⁴⁸ TOQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Tomo II. Tradução: Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 405.

⁴⁹ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 122.

⁵⁰ *EPF*, p. 40. “La conviction sousjacente à de tels emprunts [des concepts du passé] est que la modernité elle-même, en dépit de sa prétention à la nouveauté radicale se laisse encore comprendre à l’aide de concepts tels que «poiesis», «praxis», «animal laborans», «homo faber», «vita activa», etc”. (*CHM*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 15). Cabe notar que tais conceitos foram constituídos a partir de experiências ocorridas em um passado (vale repetir) com o qual cessamos o diálogo.

respectivamente ao processo teórico de alargamento da lacuna entre o passado e futuro – que instaura uma perplexidade restrita à esfera do pensamento como ofício dos poucos que dele se ocupam – e ao momento histórico-político em que esta lacuna transcende a atividade do pensamento, para, juntamente com a perplexidade que a acompanha, instalar-se na realidade tangível que enreda a todos. Por isso, estas palavras compreendem o processo no qual o problema da lacuna entre o passado e o futuro se estende da alçada do pensamento e das reflexões teóricas para o domínio das questões que interessam a todos, a saber, para a política.

A ruptura completa, dolosa e expressa com os padrões morais da tradição, é flagrante mesmo na propaganda totalitária que antecede a ascensão ao poder. Desde o início, a marca emblemática da publicidade totalitária foi o valor propagandístico do mal⁵¹. A afirmação dos bolchevistas, por exemplo, que “diziam não reconhecer os padrões morais comuns, tornou-se um dos pilares da propaganda comunista”. Que “os nazistas queriam conquistar o mundo, deportar todos os que fossem racialmente estrangeiros” e exterminar todos os que tivessem “herança biológica inferior, nada disso jamais foi segredo” – esses objetivos, pelo contrário, “sempre fizeram parte das suas [respectivas] propagandas”⁵².

O movimento totalitário se constitui ideologicamente a partir de uma premissa pretensamente axiomática dotada de um encadeamento lógico-racional que almejava dar conta de toda a história – passado, presente e futuro. Nas versões estalinista e nazista do totalitarismo cristalizaram-se respectivamente as ideologias que reivindicaram a chave da história com base na luta econômica de classes (movimento dialético de matriz marxista) e na luta natural entre raças (um racismo como projeto eugênico-natural de inspiração darwiniana). Sob a interpretação totalitária, estas “chaves da História” desvelam aos olhos humanos o curso inelutável dos acontecimentos, isto é, revelam a lei do movimento impessoal que a história deve seguir⁵³.

⁵¹ Sobre a atração que este tipo de propaganda exerceu sobre a mentalidade da massa de cujo apoio o domínio totalitário não pôde prescindir, ver as análises de Arendt sobre a psicologia do homem de massa, na primeira seção do terceiro volume de *Origens do Totalitarismo*.

⁵² OT, p. 357/428.

⁵³ “Na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis de movimento. Embora os nazistas falassem da lei da natureza e os bolchevistas falem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos. Sob a crença nazista em leis raciais como expressão da lei da natureza, está a idéia de Darwin do homem como produto de uma evolução natural que não termina necessariamente na espécie atual de seres humanos, da mesma forma como, sob a crença bolchevista numa luta de classes como expressão da lei da história, está a noção de Marx da sociedade como produto de um gigantesco

Liderado pelo intérprete da história ou da natureza, o papel do governo totalitário é acelerar e levar a termo este movimento em cuja premissa está radicado e plenamente justificado (do ponto de vista de sua lógica demente) o conceito de “classes agonizantes” ou “raças indignas de viver”⁵⁴. Por isso, o terror total expresso na mortandade sumária ou “cientificamente” induzida de um grande número de homens, é o meio do qual o governo totalitário se vale para impulsionar as forças da natureza ou da história.

A despeito do extermínio de milhões de pessoas e da produção de cadáveres em massa, o pressuposto do terror como instrumento de realização da lei de movimento é a de uma imparcialidade em relação aos homens, pois a alegação é a de que o terror e a lei à qual ele ocorre sob o pretexto de apressá-la, não existem senão como expedientes completamente indiferentes aos chamados “sentenciados” e “absolvidos”. Os julgamentos já pronunciados, quer pela lei da História, quer pela lei da Natureza, não se pretendem nem a favor nem contra os homens, antes pretendem se referir tão somente às estratificações sociais historicamente condenadas e não condenadas e aos indivíduos biologicamente aptos e ineptos, donde a invenção totalitária do conceito de inimigo “objetivo”⁵⁵.

Um governo para o qual todos os atos devem convergir para a meta de antecipar as sentenças de morte pronunciadas pela Natureza ou pela História é um governo cuja essência é o terror. Entretanto, se por um lado a tese de que o totalitarismo é uma forma inteiramente nova de governo que, ao acertar contas com a realidade (e reconciliar-nos com ela), amplia o quadro de definições das formas já arrolas por Aristóteles, por outro lado, o princípio de ação que Montesquieu descobriu acompanhar cada uma dessas formas de governo (numa monarquia, a honra; numa república, a virtude; e numa tirania o medo) é uma regra para a qual o terror em relação ao governo totalitário é uma exceção. Porque embora seja a essência do totalitarismo, ele é o princípio não da ação

movimento histórico que se dirige, segundo a sua própria lei e dinâmica, para o fim dos tempos históricos, quando então se extinguirá a si mesmo”. (*OT*, p. 515)

⁵⁴ *OT*, p. 524. A obstinada coerência “silogística” do raciocínio lógico totalitário, que pressupondo uma lei de seleção e admitindo a existência de “classes agonizantes” ou “raças indignas de viver” exigia a conclusão inevitável de que tais classes e raças deviam morrer, revela os extremos da consistência ideológica que animava Hitler a vangloriar-se de seu “raciocínio frio como gelo”, e levava Stalin orgulhar-se da “impiedade da sua dialética”.

⁵⁵ “O totalitarismo define os seus inimigos ideologicamente antes de tomar o poder, de sorte que não há necessidade de informações policiais para que se estabeleçam categorias de ‘suspeitos’. Assim, os judeus da Alemanha nazista ou os descendentes das antigas classes governantes da União Soviética não estavam realmente sob suspeita de ação hostil alguma; tinham sido declarados inimigos “objetivos” do regime em decorrência da sua ideologia, e isso bastava para serem eliminados”. (*Ibid.*, p. 472)

humana, mas do movimento histórico ou natural. Pois estes movimentos ideológicos, que parecem possuir vida própria, têm na ação humana, na medida em que é capaz de novidade e imprevisibilidade, o primeiro e principal obstáculo que precisam literalmente eliminar.

A luta pelo domínio total de toda a população do mundo como umas das premissas elementares do movimento totalitário, prevê a obliteração de qualquer força não-totalitária, pois só se pode efetuar um domínio absolutamente completo e seguro nas condições totalitárias de domínio global quando não restar nenhum homem de cuja ação a imprevisibilidade possa irromper. Porquanto, a ascensão ao poder é o expediente pelo qual o movimento totalitário conquista o espaço do governo como a sede que dispõe dos meios oficiais com os quais pode a um só tempo experimentar e levar a cabo a meta de domínio total.

Por isso, mais do que fábricas de cadáveres em massa, os campos de concentração e extermínio (como argumenta Arendt) eram laboratórios da dominação total. Nestes locais o terror, os suplícios e as mortes eram “cientificamente” induzidas, controladas e assistidas com vistas à experimentação da redução da pluralidade ou das diferenciações dos seres humanos a uma espécie de grande indivíduo reduzido a um feixe de reações, isto é, completamente privado da espontaneidade que é princípio da ação humana. Isso porque, na medida em que ela comporta algo de novo e imprevisível, é completamente avessa aos propósitos de dominação absoluta do governo totalitário, cuja ideologia se baseia no fomento e na demanda de comportamentos meticulosamente normatizados e previsíveis. Desse modo, Arendt pôde avaliar o campo como “a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário”⁵⁶.

Nos campos, laboratórios da dominação total, a obliteração da singularidade era, entretanto, precedida pela aniquilação da pessoa jurídica, seguida pela morte da pessoa moral, até que na última fase do experimento (a destruição da pluralidade), se pudesse obter o material humano que a manipulação totalitária pretende plasmar (os chamados “cadáveres vivos”) sob outra natureza, conformada, é claro, à ideologia que ela professa.

A destruição da pessoa jurídica, que, como refutação histórica e factual da moderna compreensão dos direitos naturais também se apresentou como perda dos direitos políticos, significava para os regimes totalitários a marca da dispensabilidade de

⁵⁶ OT, p. 489.

que eles careciam para tornar os seres humanos supérfluos e suas execuções completamente desprovidas de qualquer significado jurídico-político.

Com base na premissa de que o simples nascimento investe de direitos os recém-chegados ao mundo, o jusnaturalismo concebeu os direitos não como o resultado da organização política, mas como prerrogativas naturais ou direitos pré-políticos, que, para além de simplesmente evidenciar os limites do poder governamental legítimo, se apresenta como seu fundamento, isto é, justifica sua validade. Este ponto de vista jurídico e filosófico, defendido de Grótius a Kant, começa a reivindicar, e a efetivamente ganhar espaço histórico, na ocasião da Revolução Francesa, quando é proclamada a declaração dos direitos do homem sob a alegação de que seriam inalienáveis, por decorrem da própria natureza humana, não necessitando, portanto, de qualquer tipo de autoridade para estabelecê-los.

Os traços da asserção desses direitos humanos, que, em última análise, são os direitos naturais, ganharam contornos históricos ainda mais claros com o surgimento do chamado Estado-nação, enquanto organização política que se difundiu pela comunidade dos países europeus. Sua flagrante relação com a postulação dos direitos humanos se mostra de saída, em sua denominação. O termo nação tem origem na palavra latina *natio*, particípio do verbo *nascor*, que significa nascer. Porquanto, o Estado-nação e os direitos humanos naturais têm como denominador comum o fato de que o nascimento ou o aparecimento dos homens no mundo é idêntico ao surgimento de personalidades jurídicas no mesmo. Entretanto, pela proclamação dos direitos humanos afirma-se um domínio jurídico que, por desconhecer quaisquer tipos de distinções ou fronteiras, é referido como universal, e abrange por isso um âmbito de vigência tão amplo quanto o mundo no qual os homens se movem. Já a idéia de Estado-nação circunscreve um espaço no qual a organização política ou a comunidade de homens a ela pertencente é determinada com base nos critérios de terra e sangue. São nacionais os que participam da comunidade de sangue pertencente a um determinado território. A nacionalidade não é apenas algo que está pressuposto na cidadania, mas antes lhe é correlata, porque é o vínculo político-jurídico estabelecido entre o nacional e a organização política consoante àqueles critérios que oficialmente lhe confere direitos tutelados pelo Estado.

As reflexões de Hannah Arendt, na última seção da segunda parte das *Origens do totalitarismo*, mostram como a crise do primeiro pós-guerra revela de modo flagrante as numerosas dificuldades que a noção de direitos humanos fundados na natureza

comporta, bem como as perplexidades e os paradoxos que minam os alicerces do Estado-nação⁵⁷.

Historicamente, a mais irrefutável e lamentável prova de que a perda da cidadania equivale à perda dos direitos humanos (e que, portanto, estes direitos só podem ter validade se reconhecidos e protegidos por um ordenamento que politicamente, por força do artifício, integre uma comunidade de homens) nos foi dada pelo regime totalitário liderado por Hitler. Os nazistas estavam tão convencidos do fato de que a natureza não pode ser fonte de qualquer sorte de direitos, que o processo de extermínio dos judeus começava com a desnacionalização dos mesmos, que depois de serem forçados a vagar pela Europa (a fim de que se tornassem realmente indesejáveis em todos os lugares) eram recolhidos pelos nazistas e conduzidos aos campos de extermínio, onde se punha termo a esta peregrinação sem o receio de que alguém os reclamasse. A perda da cidadania mostrou-se como a marca da dispensabilidade que acompanha os que são excluídos da comunidade dos homens.

Além disso, a criação de um sistema de punição que independe da conduta deu azo a um tipo de condição de vida para o qual nem mesmo a escravidão pode constituir bom paralelo. Porque os detentos dos campos de concentração (que estavam submetidos ao que os nazistas eufemisticamente costumavam chamar de “custódia protetora”), ao contrário dos escravos, não possuíam preço ou função social. Ademais, esses mesmos detentos estavam à mercê de atos determinados pelas arbitrariedades das circunstâncias – como a prática do extermínio em massa, na ocasião de um grande contingente de

⁵⁷ Relativamente ao grande número de apátridas surgido da Primeira Guerra, nada havia de mais paradoxal do que a tentativa dos dirigentes dos Estados-nação de criar expedientes jurídicos a fim de fazer valer os direitos para os quais se acreditava desnecessário invocar qualquer tipo de autoridade, exceto aquela que a dignidade do simples fato de participar da Humanidade parece pressupor. Para os que asseveravam a existência de direitos naturais inalienáveis, nada havia de mais desconcertante entre as situações criadas pelos regimes totalitários do que o fato de que “Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra – judeus, trotskistas, etc. – fossem recebidos como o refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa.” (OT, p. 302).

A Liga das Nações, entidade constituída pelos dirigentes dos Estados-nação e destinada a acorrer o desfalecimento inevitável dessa compreensão vigente de direitos humanos fundada nos chamados direitos naturais, apenas contribui para expor de modo mais claro a debilidade de seus fundamentos. O Tratado das Minorias por ela criado enfatizava que somente os nacionais estariam sob a competência jurídica de seus respectivos Estados, e até que os não-nacionais, ou seja, aqueles postos à margem da lei por constituírem uma minoria situada no interior de uma grande nação, não fossem incorporados ou assimilados pelo Estado-nação em que residiam, deveriam ser juridicamente tutelados por uma *lei de exceção*. As garantias especiais de que necessitavam as minorias, que a rigor, não eram povos inteiramente sem Estado, era um sinal patente de um sistema jurídico natural que, para todos os efeitos, era completamente inoperante.

detentos, ou o cálculo da tortura como modo de evitar as mortes em grande número, quando, ao contrário, a quantidade de detentos era reduzida.

Por sua vez, a destruição da pessoa moral advinha da prática totalitária de implicar as vítimas direta ou indiretamente em suas perpetrções e ações atrozés, fazendo-os participar de suas organizações, execuções ou decisões. Nos campos de concentração nazistas, espaços nos quais as vítimas eram diretamente envolvidas nos atos criminosos, “a alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar”⁵⁸.

[...] o que implica a inversão do mandamento cristão “Não matarás”; já os campos soviéticos operavam a partir da inversão do mandamento “Não emitirás falso testemunho”. Arendt observa que não apenas os códigos penais como as próprias convicções ocidentais para a vida em comum estiveram sempre amparadas nestes mandamentos, donde a sua conclusão de que o fenômeno totalitário implicou a “a ruptura de toda a estrutura da moralidade, de todo o corpo de mandamentos e proibições que tinham tradicionalmente traduzido e incorporado as idéias fundamentais de liberdade e justiça em termos de relações sociais e instituições políticas”⁵⁹.

Apenas sob essas condições altamente criminosas, em que se promoviam as mortes da pessoa moral e da pessoa jurídica dos internos, os campos de concentração ou laboratórios da dominação total puderam experimentar e produzir os “cadáveres vivos” ou

O cão de Pavlov [o animal degenerado que fora condicionado a comer sempre que uma campainha tocasse, ainda que não tivesse fome], o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual, [esse indivíduo que apenas reage a estímulos calculados por uma organização ideológica] é o “cidadão” modelo do Estado totalitário; e esse cidadão não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração⁶⁰.

Os campos de concentração e extermínio resultam do obstinado apego que as ideologias totalitárias têm pela coerência lógica. Ora, como sustentar e fomentar uma ideologia que pretende explicar o passado, o presente e futuro sem cercar no homem a capacidade de trazer novidade ao mundo? Sem garantir que não haja nele qualquer

⁵⁸ *Ibid.*, p. 503.

⁵⁹ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 70.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 507.

elemento de espontaneidade que o permita fazer algo que passa ao largo de qualquer previsão? Desse modo, o campo é materialização em escala experimental (campo de teste ou laboratório) da ideologia totalitária, sua instituição mor. Os campos visam, no plano do experimento, o desenvolvimento de técnicas de dominação capazes de obliterar a espontaneidade no domínio global. Por esta razão, animadas pela divisa niilista do “tudo é possível”, as ideologias totalitárias pressupõem e exigem a transformação da natureza humana; a substituição da espontaneidade ou da livre iniciativa individual pelo comportamento desejável e massificado.

A manifestação tangível do mal radical ou mal absoluto (que Arendt usa à revelia da nossa tradição de pensamento) é aquilo que resulta dos campos de concentração e extermínio como a materialização da crença totalitária de que tudo é possível⁶¹. Para dizer de outro modo, o mal radical ou absoluto, para Arendt, é esta crença niilista levada a cabo, transfigurada no terror de pretender fazer do impossível (a transformação da natureza humana, isto é, da pluralidade) algo possível. Entretanto, para Arendt, levada a efeito, esta crença só tem provado que tudo pode ser destruído ao invés de tornar-se possível. A impossibilidade de semelhante transformação não deve ser ofuscada pelo equívoco totalitário subjacente à compreensão de que a destruição da pluralidade, da singularidade e da espontaneidade no homem não significa sua própria destruição como tal. Como se a destruição da pluralidade humana e de seus predicados não equivalesse à perda da dignidade e da única “natureza” humana a respeito da qual estamos autorizados a falar.

À tentativa de transformar a crença do “tudo é possível” em realidade tangível, também devemos o fato de termos sidos lançados pelas formas totalitárias de governo na perplexidade de uma obsolescência interpretativa e sobretudo jurídica⁶² de seus expedientes ideológicos. Na verdade, ao romper o último fio que nos ligava à tradição,

⁶¹ Em sua implicação mais radical da ruptura com a tradição (o campo – na sua dupla função de fábrica de cadáveres em massa e laboratório da dominação total) o sistema lógico totalitário trouxe ao mundo o mal em uma versão que desconhecíamos. Trata-se, pois, do mal em uma dimensão política que Arendt chamou de mal radical. Embora o campo seja seu símbolo (por ser a principal instituição do movimento totalitário), como conceito, esta expressão congrega e sintetiza todos os traços e expedientes totalitários animados pela convicção de que “tudo é possível”, pois é justamente desta crença que nasce o mal absoluto.

“Ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia; e que portanto, a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar.” Não se deixando compreender, perdoar ou mesmo punir, o mal radical nos deixa ao menos de sobreaviso a respeito da condição fundamental em que irrompe: “[...] um sistema no qual todos os homens se tornaram supérfluos.” (*OT*, p. 510)

⁶² Como Arendt quer mostrar com o conceito de mal radical (veja nota anterior.)

estes expedientes acusaram de um modo altamente criminoso e lamentável a estreiteza dos juízos e dos meios hermenêuticos de que dispúnhamos para o trato com a moderna realidade. Pelo menos se os compararmos com o horizonte incomensurável e imprevisível de ações em cujo desprezo nosso instrumental interpretativo se fundava.

A inovação da ideologia totalitária, revestida de trajes aparentemente paradoxais, consistia em ser uma manifestação da capacidade humana de trazer novidade ao mundo, a despeito de pressupor, experimentar e levar a termo a aniquilação da espontaneidade nos homens – embora não eliminasse com isso senão os próprios homens. No fim das contas, tudo se passava como se a novidade totalitária fosse (pelo efeito auto-destruidor que lhe é imanente) o derradeiro testemunho da espontaneidade humana, a novidade que destrói o seu princípio originário.

Como o quadro de referência do que existe é o que nos autoriza a falar do inusitado, e como a perspectiva que constitui o que chamamos de sabedoria comum ou bom senso de uma época é a dimensão privilegiada para sentir os impactos de uma novidade como a totalitária, é especialmente com alusão à era burguesa que a expressão *novidade totalitária* deve se fazer acompanhar. Com efeito,

O mundo dos agonizantes, no qual os homens aprendem que são supérfluos através de um modo de vida em que o castigo nada tem a ver com o crime, em que a exploração é praticada sem lucro, e em que o trabalho é realizado sem proveito, é um lugar onde [de uma perspectiva utilitarista] a insensatez é diariamente renovada. No entanto, na estrutura da ideologia totalitária, nada poderia ser mais sensato e lógico. Se os presos são insetos daninhos, é lógico que sejam exterminados por meio de gás venenoso; se são degenerados, não se deve permitir que contaminem a população; se têm “almas escravas” (Himmler), ninguém deve perder tempo tentando reeducá-los. Vistos através do prisma da ideologia, os campos parecem até ser lógicos demais⁶³.

O que está na base da premissa a partir da qual se desenrola toda a ideologia totalitária é o que Arendt chama de “supersentido ideológico”, isto é, o sentido através do qual se alegava antever a “verdade”: a “chave histórica” cujas implicações lógicas prometem resolver todos os problemas do mundo. O problema é que “O bom senso treinado no pensamento utilitário é impotente contra esses supersentido ideológico, pois os regimes totalitários criam um mundo demente que funciona”⁶⁴. E funciona

⁶³ *Ibid.*, p. 508.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 509.

precisamente porque se baseia na organização ideológica das massas como preparação para a dominação total⁶⁵.

Substituindo os motivos utilitários do lucro e do poder pela ideologia não-utilitária, e submetendo os fatos reais à coerência lógico-dedutiva que desdobra e leva às últimas conseqüências sua premissa basilar, a nova forma de governo assim constituída levou o bom senso da era burguesa ao colapso, porque tudo que esta compreensão podia exprimir diante de uma expansão territorial que não visava o lucro e de um movimento “político” que não era motivado pelo desejo de poder, se resumia na palavra insensatez. Com a possibilidade de no máximo recorrer a sinônimos como sandice, loucura, maluquice e demência⁶⁶.

Era apenas isto que restava. Era este o diagnóstico de uma sabedoria que não podia oferecer resistência a uma ideologia cujo verdadeiro afã era a coerência lógica do mundo e a conseqüente comprovação de seu super sentido, porque antes mesmo de compreender o significado de um motivo ideológico, lhe faltava admitir que nos é dada a possibilidade de outro tipo de motivação que não a utilitária.

O que faz do movimento totalitário algo que merece compreensão e resistência é o fato de que “as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições”, o fato de que suas ações “claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral”⁶⁷. O totalitarismo requer compreensão e resistência precisamente porque se baseia na rejeição das convicções, dos modelos morais de julgamentos e das categorias políticas “a partir das quais a tradição ocidental compreendeu os limites entre o “possível” e o “impossível” no mundo”⁶⁸.

⁶⁵ Trata-se, em primeiro lugar – e este é um expediente pré-totalitário – de pelo isolamento assegurar a impotência humana, isto é, a possibilidade de “agir em concerto” (nas palavras de Burke); trata-se de destruir as relações políticas com vistas a inviabilização do poder; de relegar as manifestações e, sobretudo as relações humanas para a esfera privada; trata-se de assegurar que não haja uma esfera pública. Mas, para Arendt, o tipo básico de experiência humana que o totalitarismo deve tornar possível como fenômeno de massa, é a solidão, eliminando com a mesma intensidade os espaços público e privado como âmbitos para a manifestação da espontaneidade.

⁶⁶ “A incredibilidade dos horrores é intimamente ligada à inutilidade econômica. Os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto da franca anti-utilidade quando, em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções, edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário, a evidente contradição entre esses atos e a conveniência militar dava a todo o sistema a aparência de louca realidade”. (OT, p. 495)

⁶⁷ DP, p. 41.

⁶⁸ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 71.

Se não se pode esperar da compreensão que forneça resultados especificamente úteis ou inspiradores na luta contra o totalitarismo, ela deve, por outro lado, acompanhar essa luta para que seja algo além de uma luta pela sobrevivência. Uma vez que os movimentos totalitários brotaram no mundo não-totalitário (cristalizaram elementos que ali encontrou, pois os governos totalitários não foram importados da Lua), o processo de compreensão é nítida e talvez primordialmente também um processo de auto-compreensão. Pois enquanto simplesmente sabemos sem ainda compreender contra o que lutamos, sabemos e compreendemos menos ainda pelo que estamos lutando. E a resignação – tão característica da Europa durante a última guerra e expressa de modo tão preciso por um poeta inglês que disse que “nós que vivemos por sonhos nobres/ defendemos o ruim contra o pior” – não será mais o bastante. Nesse sentido, a atividade de compreensão é necessária; se jamais pode inspirar diretamente a luta ou fornecer objetivos que do contrário estariam ausentes, por outro lado pode, por si só, conferir-lhe sentido e produzir uma nova desenvoltura no espírito e no coração humanos, uma desenvoltura que provavelmente só será completa depois de vencida a batalha⁶⁹.

As Origens do totalitarismo resultam dos esforços despendidos por Arendt com o propósito de livrar-nos dos embaraços advindos da incompreensão da dominação totalitária e do divórcio com a realidade que essa incompreensão implica. Não há dúvidas que tal investigação esteve animada pela idéia de que a compreensão é o meio através do qual podemos opor ao totalitarismo mais do que uma luta negativa (na acepção de uma simples “luta pela sobrevivência” que sequer chega a ser um paliativo) na medida em que a determinação do sentido daquilo contra o que se luta, é o elemento que não se pode prescindir para saber também em nome de que se luta. Em outras palavras, compreender o totalitarismo é a condição através da qual a luta em seu sentido puramente negativo contra esse fenômeno, pode vir a ser uma resistência; uma reação preventiva destinada a extirpar esse mal.

É precisamente nesse sentido de resistência que na abordagem de *A condição humana* (e dos demais textos que a este se vinculam) feita ao longo dos capítulos dois e três, sigo a indicação de Paul Ricoeur, para quem

A relação entre *A condição Humana* e *As origens do totalitarismo* resulta da inversão da questão posta pelo totalitarismo; se a hipótese: tudo é possível conduz à destruição total, quais as barreiras e quais os expedientes que a condição humana em si mesma opõe a esta hipótese terrorista? É assim que é necessário ler *A condição humana*, como o livro da resistência e da reconstrução. [Nele] A antropologia filosófica é então imediatamente concebida como uma introdução à filosofia política; mais exatamente, a prova dessa antropologia filosófica será a

⁶⁹ DP, p. 41-2.

política em si mesma: é nesse sentido que a anatomia e a fisionomia da condição humana devem achar dentro da reconstrução do espaço político a verificação que a crença basilar do sistema totalitário procurou em si⁷⁰.

A antropologia filosófica ou a análise das atividades que correspondem “às condições básicas sob as quais a vida na terra foi dada ao homem”⁷¹, que para Paul Ricoeur constitui a base para a reconstrução do político é, entretanto, precedida da desconstrução de uma certa compreensão histórico-ideológica do homem que foi edificada – como Arendt pôde se dar conta diante do fenômeno totalitário – sobre uma radical hostilidade para com uma das condições elementares de sua vida tal como lhe é dada: a pluralidade humana.

Seguindo os encaixos desse despreço para com a pluralidade humana, que aqui chamo genericamente de anti-pluralidade, Arendt prepara um itinerário crítico à nossa tradição do pensamento político que prenuncia e testemunha a atitude adversa que a dominação totalitária levaria ao extremo – precisamente na pressuposição e exigência de transformar a natureza humana, obliterando assim a pluralidade nos moldes já salientados aqui. No pensamento de Hannah Arendt, a desconstrução da anti-pluralidade tem como marco inicial a compreensão e o conseqüente confronto com as formas totalitárias de governo, seguindo com o desmantelamento da tradição do pensamento político que prefigura de um modo um tanto mais ameno aquela hostilidade para com a pluralidade de homens⁷².

⁷⁰ “La rapport entre *Condition de l’homme moderne* et *Les origines du totalitarisme* résulte de l’inversion de la question posée par le totalitarisme ; si l’hypothèse : tout est possible conduit à la destruction totale, quelles barrières et quelles ressources la condition humaine elle-même oppose-t-elle à cette hypothèse terroriste ? C’est ainsi qu’il faut lire *Condition de l’homme moderne* comme le livre de la résistance et de la reconstruction. [...] L’anthropologie philosophique est alors conçue d’emble comme une introduction à la philosophie politique ; mais exactement, la preuve de cette anthropologie philosophique serait la politique elle-même : en ce sens que l’anatomie et la physiologie de la condition humaine doivent trouver dans la reconstruction de l’espace politique la vérification que la croyance de base du système totalitaire a cherchée dans le système totalitaire”. (*CHM*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 14)

⁷¹ “[...] the basic condition under which life on earth has been given to man”. (*HC*, p.07)

⁷² A partir das *Origens do Totalitarismo* o tema da pluralidade integra um número recorrente de problemas que perpassam e organizam o pensamento de Hannah Arendt em torno da natureza e do sentido do fenômeno político.

CAPÍTULO II

O FATO DA PLURALIDADE

“Cada segundo é o pequeno portal do tempo pelo qual pode vir o Messias”.

(Walter Benjamin)

2.1 A *vita activa*

I

O pensamento político de Hannah Arendt está ancorado numa radical cisão com a moderna tradição jusnaturalista de natureza humana. Tendo como amparo teórico o limiar de uma antropologia filosófica que Agostinho parece iniciar, e que ao propor-se a discutir a constituição humana estabelece uma diferença entre perguntar-se “quem sou” e “o que sou”, Arendt entende que a primeira pergunta, ou seja, “quem sou”, é endereçada ao próprio homem, constituindo, portanto, uma questão filosófica, enquanto que a segunda pergunta, “o que sou”, quando muito pode ser concebida como uma questão teológica, por que se há de fato uma natureza ou um modo de ser essencial da espécie humana, ele se nos escapa, visto não termos, como nos assegura Arendt, nenhuma razão que nos autoriza a presumir tal coisa. Por isso, se chegamos a aceitar que o homem, assim como tudo quanto o rodeia, possui uma natureza, a pergunta que ele se faz ao questionar-se “o que sou”, torna-se por definição uma questão teológica, porque somente um Deus criador poderia respondê-la.

A noção elementar do pensamento de Arendt, que a faz distanciar-se do que os pensadores políticos da modernidade concebiam como natureza humana, está contida no

que ela chama de *condição humana*. Baseada nesse conceito, a filósofa argumenta que, exceto se nos referimos à pluralidade humana (que ela costuma definir como a lei da Terra) não estamos autorizados a afirmar que o homem, à semelhança dos objetos e dos outros animais, possui uma natureza inscrita em seu ser, uma vez que “a condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição da sua existência”⁷³.

Apesar de ser condicionado, o homem não é um ente absolutamente condicionado. Isso significa que não podemos determinar o que ele é. Nem mesmo com base no conjunto das condições de sua existência em um dado momento, porque escapar às condições de sua própria existência é uma potencialidade inerente ao homem. O fato de as condições da vida humana estarem (e continuarem seguindo) para além daquelas condições que lhes foram dadas para a existência na Terra, indica que estes mesmos homens são criadores de suas próprias condições, na medida em que os produtos de seus artifícios desempenham uma força condicionante de suas vidas, tão intensa quanto a dos objetos naturais indispensáveis a sua sobrevivência.

A partir da análise da *vita activa* que é constituída pelas atividades do trabalho, da obra e da ação, (“aquelas atividades que tradicionalmente, e também de acordo com a opinião corrente estão ao alcance de todo ser humano”, na medida em que correspondem às três condições elementares mediante as quais a existência do homem foi dada na Terra: a vida, a mundanidade e a pluralidade), Arendt pretende em seu livro *A condição humana* refletir sobre o que estamos fazendo, “do ponto de vista privilegiado das nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”⁷⁴. Isso faz mais sentido pelo fato de que vivemos, por exemplo, a perplexidade de assistirmos a ficção científica de deixarmos a Terra (planeta que constitui a própria quintessência da condição humana) traduzir de modo mais abrangente uma antiga revolta contra a

⁷³ “The human condition comprehends more than the conditions under which life has been given to man. Men are conditioned beings because everything that comes in contact with them turns immediately into a condition of their existence”. (*HC*, p. 17)

⁷⁴ “[...] with those activities that traditionally, as well as according to current opinion, are within the range of every human being”/“[...] from the vantage point of our newest experiences and our most recent fears”. (*Ibid.*, p. 5). “For Arendt a reconsideration of the human condition in our time is a question of thinking «what we are doing». Such an attempt to rethink the human condition, i.e., to recover its fundamental distinctions with their corresponding activities, transcends [como veremos] a hermeneutics of language to a philosophical anthropology”. (MAJOR, Robert W. A reading of Hannah Arendt’s “unusual” distinction between labor and work. In: *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: 1979, p. 131-155).

condição humana, agora também graças aos avanços científicos, veiculada pelas massas.

Da fixação das hipóteses subjacentes à noção de *vita activa* (tema posto à entrada de *A condição humana*), dependerá toda a argumentação que se desenvolve ao longo desse texto, e mesmo todo o pensamento político de Hannah Arendt.

A favor da centralidade desse conceito no contexto dessa obra também depõe o fato de ele ter sido o título inicial pensado pela autora, apesar de posteriormente ter sido mudado por sugestão do editor. Embora esteja inerentemente ligada ao que a autora chama de condição humana, a *vita activa* é uma questão mais fundamental, porque a tangibilidade de suas atividades e das “coisas” que delas resultam testemunha melhor as condições humanas que lhes são correlatas do que essas testemunhariam suas respectivas atividades. E mais, as análises dessas atividades elementares constituem as premissas a partir das quais as condições humanas equivalentes são inferidas, e não simplesmente intuídas. Elas são, pois, atividades evidentes, e como tais, justificam o princípio metodológico de constituírem literalmente o ponto de partida.

Embora a *vita activa* (na manifestação de suas atividades) e a condição humana (“condições básicas mediante as quais a vida do homem foi dada na Terra”) sejam fatos – sendo por isso que em alguma medida se mostram e se dão a conhecer, umas mais do que as outras – a primeira é por definição, “performática”. Mais do que simplesmente pôr em relevo o aspecto eminentemente tangível da *vita activa*, de cuja evidência a antropologia filosófica de Arendt deve partir, a “performatividade” que a ela se prende denuncia a possibilidade de a afirmarmos por completo ou não, a despeito de com isso em nada alterarmos as condições naturais da nossa existência.

Entretanto, mais do que reconsiderar a condição humana para explicitar as atividades que tradicionalmente negligenciamos e os prejuízos que disso resultam, a proposta de Arendt de pensar o que estamos fazendo também leva em conta a relação hierárquica que essas atividades, quando não negligenciadas, tiveram entre si historicamente, por considerar que não é indiferente a configuração que se dá à *vita activa* e nem mesmo o fato de que não haja para essas atividades uma compreensão desse gênero. Nesse sentido, pensar o que estamos fazendo equivale a reconsiderar as transformações históricas que se deram no interior dos negócios humanos cada vez que, segundo os anseios de uma determinada época, fez-se uma dessas atividades (por meio de seu personagem correlato) ocupar o topo da referida hierarquia, ou mesmo quando a

supremacia incontestada de uma atividade fez desaparecer a clivagem que nos faz reconhecer três atividades distintas.

Hannah Arendt compreende que na base da eleição histórica de cada atividade está uma certa compreensão de vida desejável correspondente ao espírito de cada tempo. Entre essas experiências ela julgou ter encontrado na *pólis* pré-filosófica, enquanto manifestação do modo como os gregos se situavam em meio à existência, uma revelação explícita e ordenada das atividades que respondem à condição humana. Para Arendt, essa experiência constituiu uma herança cuja ausência de testamento (ou inexistência de transmissão do passado), motivada por nossa tradição de pensamento político que tanto quanto pôde esforçou-se por privar-nos de sua recordação, tornou-a um tesouro perdido. Essa é, pois, a dimensão positiva do desmantelamento da tradição empreendido por Arendt, que, tendo partido do pensamento de Marx, se estendeu até Platão com o intuito de tirar do esquecimento as manifestações políticas originárias contra as quais a tradição do pensamento político se levantou.

Na *pólis* pré-filosófica, Arendt resgata e conceitua a clivagem e o sentido das atividades que os gregos realizavam, procurando apresentar tais atividades como manifestações da condição humana, que em graus distintos singularizam o homem e manifestam sua dignidade. Com as hipóteses da *vita activa* a autora dispõe das bases para o desenvolvimento do seu pensamento político e lança mão do critério com o qual julgará a tradição que nos foi legada, bem como a configuração que ela deu a essas atividades humanas fundamentais.

Com efeito, Arendt sustenta que são certos fenômenos e, portanto, algumas poucas experiências históricas subjacentes à linguagem “[...] e não a teoria, que nos ensinam que as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades”⁷⁵. Por isso, a proposta de uma reconsideração da *vita activa* por parte de Arendt tem razão no fato de seu percurso histórico ser marcado por conflitos que obscureceram aquelas distinções

⁷⁵ “It is language, and the fundamental human experiences underlying it, rather than theory, that teaches us that the things of the world, among which the *vita activa* spends itself, are of a very different nature and produced by quite different kinds of activities” (*HC*, p. 105). Merece nota a observação de Cristina Sánchez de que “Arendt sigue un camino habitual en sus escritos: analizar en primer lugar las experiencias históricas que dan lugar a los conceptos y en segundo término, examinar hasta qué punto un concepto determinado se ha alejado de sus orígenes”. (MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt – el espacio de La política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 110)

fundamentais que correspondem respectivamente a três condições elementares da existência humana: a vida, a mundanidade e a pluralidade.

A primeira atividade da *vita activa* analisada por Arendt é a atividade do trabalho. Para a autora, o trabalho corresponde ao movimento cíclico e biológico do corpo vivo e é por isso que de acordo com Marx “[...] o trabalho é a condição natural do gênero humano”⁷⁶ e consiste no metabolismo do homem com a natureza. Pela atividade do trabalho o homem produz aquilo que a condição de estar vivo requer sob o aspecto de consumo. Porquanto, esta modalidade de manifestação da *vita activa* é o modo humano de um metabolismo com a natureza que, de resto, o homem comunga com todo e qualquer organismo vivo.

Dentre as coisas tangíveis, as menos duráveis, e por isso as menos mundanas, são aquelas que atendem a este processo biológico dos organismos vivos. Respondendo aos imperativos naturais do corpo humano, tais produtos não chegam a constituir parte durável do mundo, pois é próprio do trabalho produzir bens de consumo que são literalmente objetos de metabolismo. Por esta razão, a atividade do trabalho não deixa nada de durável atrás de si, pois compreende a segunda parte de um processo de dois estágios em constante repetição: necessidade e saciedade.

Uma vez que a condição humana que corresponde ao trabalho é a própria vida, até que o organismo se mantenha vivo o movimento desta atividade será cíclico, sua intensidade se dará segundo as necessidades de um corpo cujo declínio é proporcional ao avanço da idade do indivíduo, e sua duração estará em consonância com a longevidade ou com a morte prematura do mesmo. Nascimento e morte são os marcos que delimitam o início e o fim do processo de vida para o qual o trabalho é parte integrante. Assim, o signo desta atividade, sua marca emblemática é a necessidade de permanecer vivo – sempre repostada pela exaustão e nunca silenciada pelo consumo.

Por tudo isso, a expressão *animal laborans* designa o homem na medida em que está inevitável e incontornavelmente enredado pelos imperativos biológicos, coagido a, por meio da atividade do trabalho, atender as necessidades prementes da condição humana (e também animal) a que se chama vida⁷⁷. A necessidade é, pois, a categoria

⁷⁶ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 22.

⁷⁷ É evidente que a observação de que historicamente sempre existiram classes que se abstiveram do trabalho graças à exploração de outras classes não constitui uma objeção séria a esta tese, pois isto no máximo ressalta o potencial produtivo do trabalho humano, que é a premissa sobre a qual a escravidão e exploração (como observou Marx) sempre e em todo lugar se assentou, a saber, na de que o trabalho de

fundamental e o móvel do *animal laborans*. Sua atividade se concentra em por meio do trabalho acorrer às carências do próprio organismo. Porquanto, na qualidade de *animal laborans*, o homem tem um modo de vida, por assim dizer, que por ser comum a todo organismo vivo os gregos chamavam de *zoé*, termo que designava a mera vida de vivente, a animalidade intrínseca do homem, a existência biológica humana sem qualquer espécie de qualificativo⁷⁸.

A segunda manifestação fundamental da *vita activa* analisada por Arendt é a obra. Da atividade da obra ou fabricação, resulta uma infinidade de artifícios cuja totalidade designamos mundo. O mundo corresponde à artificialidade objetiva da vida humana que porta uma relativa durabilidade, pois diferentemente do trabalho os produtos da atividade da fabricação constituem objetos de uso e não bens de consumo. É a durabilidade do mundo que empresta certa estabilidade e permanência que em alguma medida redimem a futilidade da condição humana de criatura mortal⁷⁹. Embora os objetos da obra não possuam uma durabilidade absoluta, eles não são feitos para serem consumidos, mas sim para serem usados, e mesmo que o uso implique num inevitável desgaste que fatalmente os inutilizará, isso ocorrerá somente a médio ou a longo prazo, caso esses objetos sejam corretamente usados.

A despeito do fato de ser inevitável, a “destruição” do objeto não é algo que está pressuposto em sua produção quando ele é destinado ao uso, ao passo que não poderia deixar de sê-lo em se tratando de um bem consumo. Para o bem de consumo a “destruição” é sempre um fado ao mesmo tempo iminente e inevitável. Para o objeto de uso ela é incidental. Por esta razão, os objetos da fabricação são objetos num sentido literal de objetividade, do qual os produtos do trabalho estão excluídos, dado que não têm uma existência independente, característica mesmo do “[...] par de sapatos mais débil”, pois tais sapatos “[...] não se estragam se eu não os calço.”⁸⁰

Graças a este caráter de objeto, isto é, a sua “objetividade”, o mundo possui uma relativa independência em relação àqueles que o fabricou, oferecendo a eles uma

um homem pode prover as necessidades de dois ou mais. Ademais, é digna de nota a observação segundo a qual “Um elemento de trabalho está presente em todas as atividades humanas, mesmo nas mais elevadas, na medida em que elas são executadas como ‘tarefas rotineiras’ mediante as quais ganhamos a vida e nos mantemos vivos” (*TOA*, p. 352).

⁷⁸ Como *animal laborans* o homem existe “[...] not as truly human being but only as a specimen of the animal species man-kind”. (*HC*, p. 46)

⁷⁹ “Without a world into which men are born and from which they die, there would be nothing but changeless eternal recurrence, the deathless everlastingness of the human as of all other animal species” (*Ibid.*, p. 97)

⁸⁰ *TOA*, p. 353.

contrapartida à instabilidade e à futilidade do processo vital. À mudança natural a que o homem está submetido e à indiferença com que o “eterno” e diário movimento da natureza se lhe apresenta e enreda, opõe-se a estabilidade de um mundo artificial cuja durabilidade e permanência, em geral, sobrepujam a de seus construtores, estabelecendo sinais de uma existência que se estende para além dos limites da vida biológica sem qualquer qualificativo humano.

A atividade da fabricação encontra na natureza a matéria sobre a qual age para produzir objetos úteis dotados de durabilidade. Esta ação se dá sob a forma de violação da natureza, por meio da interrupção de processos mais rápidos (como a destruição de uma árvore para a fabricação de uma cadeira), ou mais lentos (como a extração de ferro para a fabricação de um cutelo). É por meio destas capacidades de manipulação e transformação que implicam em violência que o homem se torna senhor da natureza.

Enfim, a atividade da obra faz de seu autor um *homo faber*, na medida em que é fabricante de artefatos duráveis que configuram uma artificialidade cujo conjunto se chama mundo – um ambiente que lhe é próprio e constitui o cenário no qual o homem pode se sentir seguro na Terra. Por isso, a mundanidade é a condição humana que corresponde à atividade da obra ou da fabricação.

As categorias de pensamento mais características do *homo faber* são as de meios e fins, (ou, em última análise, os critérios de instrumentalidade e utilidade), pois são as categorias que presidem o processo de fabricação⁸¹. Este processo deixa atrás de si um determinado produto durável, e sua repetição só se dá em vista de algo externo ao próprio processo – como pela parte do trabalho que participando da obra exige a manutenção da vida do *homo faber*, que, sob este aspecto, nada é senão *animal laborans*.

A novidade da proposta de Arendt em distinguir trabalho (*labor*) de obra (*work*) tem razão na alegação por ela apresentada de que, quando deixamos de lado as teorias do trabalho – dentre as quais a de Marx é a principal, mas também as de Adam Smith e John Locke – para nos atermos tão somente aos testemunhos fenomênicos, etimologicamente resguardados nas expressões que designam as atividades do trabalho e da obra em várias línguas, somos levados a admitir uma distinção empírica sugerida

⁸¹ “The implements and tools of *homo faber*, from which the most fundamental experience of instrumentality arises, determine all work and fabrication. Here it is indeed true that the end justifies the means; it does more, it produces and organizes them. The end justifies the violence done to nature to win the material, as the wood justifies killing the tree and the table justifies destroying the wood”. (HC, p. 153)

pelos termos equivalentes ao que denominamos trabalho em relação aos que são correlatos do que chamamos obra ou fabricação⁸².

Assim, a língua grega estabelece a diferença entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travaillier* e *ouvrier*, o alemão entre *tarbeinten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalente a “trabalho” têm uma inequívoca conotação de dores e penas. O alemão *Arbeit* era empregado originalmente apenas para uma espécie de trabalho realizado por escravos e não para obra do artífice, que era chamada de *Werk*. O francês *travailler* substituiu o antigo *labourer*, que é derivado de *tripalium*, um tipo de tortura⁸³.

A favor da constatação de que o trabalho é atividade que apenas responde às demandas do homem na condição inelutável de organismo vivo, está a esporádica e não desenvolvida observação de John Locke em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* de que “o trabalho de nosso corpo” difere da “obra de nossas mãos”, cuja grande vantagem, de acordo com Arendt, consiste em ser “[...] reminescente da antiga distinção grega entre *cheirotechnes*, o artesão, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como escravos e animais domésticos atendem com o corpo as necessidades da vida”⁸⁴.

A terceira e última atividade da *vida ativa* analisada por Arendt é a atividade da ação. A ação humana, que em seu sentido lato compreende a faculdade do discurso⁸⁵, é a atividade pela qual, no período de tempo que vai do nascimento à morte, o homem se

⁸² Na tradução brasileira que faz do texto *Labor, work, action*, Adriano Correia nota que a opção por *Trabalho, obra, ação* – e não por *Labor, trabalho, ação*, como seria de se esperar, [o que, aliás, é a opção da tradução brasileira de *A condição humana*, feita por Roberto Raposo (ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.)] – se deve às indicações dadas pela própria autora, que ao arrolar as palavras que em outras línguas correspondem a *labor* e a *work*, com o propósito de captar as distinções fenomênicas destas atividades a partir das diferenças etimológicas que tais palavras comportam, encontra na língua francesa a distinção etimológica que alude ao fato de que o termo *travailler*, diferentemente de *ouvrier*, tem clara conotação de dores e penas. A explicação está em que, trabalhar e *travailler* possuem a mesma raiz etimológica, assim como obrar e *ouvrier*. (Vede TOA)

⁸³ “Thus, the Greek language distinguishes between *ponein* and *ergazesthai*, the Latin between *laborare* and *facere* or *fabricari*, which have the same etymological root, the French between *travailler* and *ouvrier*, the German between *arbeiten* and *werken*. In all these cases, only the equivalents for “labor” have an unequivocal connotation of pain and trouble. The German *Arbeit* applied originally only to farm labor executed by serfs and not to the work of the craftsman, which was called *Werk*. The French *travailler* replaced the older *labourer* and is derived from *tripalim*, a kind of torture”. (HC, p. 80)

⁸⁴ “[...] reminiscent of the ancient Greek distinction between the *cheirotechnes*, the craftsman, to whom the German *Handwerker* corresponds, and those who like slaves and tame animals with their bodies minister to the necessities of life”. (*Ibid.*, p. 80)

⁸⁵ Para a explicitação de como a igualdade política (a *isonomia*) constituía a condição de possibilidade para a adoção pública da palavra e da ação com os únicos meios de estabelecer relações no domínio da pólis, conferir a quinta seção do presente estudo.

insere em um modo de vida não-biológico, isto é, especificamente humano. Os gregos estavam tão cientes deste modo de vida estritamente humano – característica inaugural da pólis grega – que contrapunham à *zoé*, ou seja, à mera vida de vivente, o que chamavam de *bios*, que se traduz em um modo de vida escolhido que por ser livre de necessidades e de utilidades era compreendido como qualificado.

Bios politikos era o modo de vida que se dava no âmbito da esfera pública, isto é, no domínio da pólis, e se baseava em relações mediadas pelo diálogo e pela persuasão, e não pela violência ou coerção, que eram modos pré-políticos ou domésticos de lidar com a família e, sobretudo, com os escravos. Para Hannah Arendt, este modo de vida fundado nas capacidades humanas de agir e de falar se baseava e contemplava a condição humana da pluralidade, na medida em que supõe a afirmação e o respeito à singularidade dos agentes circunscritos nos domínios da pólis⁸⁶.

Para além do “[...] fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”⁸⁷, está o fato de que a pluralidade, enquanto condição elementar da ação e do discurso

[...] tem o duplo caráter de igualdade e distinção. Se os homens não fossem iguais eles não poderiam entender uns aos outros e aqueles que os antecedem, nem planejar o futuro e prever as necessidades dos que virão após eles. Se os homens não fossem distintos, se cada ser humano não fosse diferente dos que existem, do que existiram ou dos que existirão, eles não precisariam da ação ou do discurso para se fazerem entender. Sinais e sons bastariam para comunicar imediatas e idênticas necessidades e desejos⁸⁸.

Mesmo os animais possuem no interior de cada espécie peculiaridades que não nos autorizam a considerar sua multiplicidade apenas a título de alteridade, como fazemos com os seres inorgânicos. Contudo, somente o homem consegue aduzir provas de sua singularidade, somente ele afirma sua diferença que não se traduz em uma

⁸⁶ “Speech and action, containing their own ends, display the personality – identity – of speaker and actor. [...] The *pólis* – the political arena – is precisely the domain which persons in their collective plurality establish to show who they are and to remember their appearing being”. (BAKAN, Mildred. Hannah Arendt’s concepts of labor and work. In: *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. New York: 1979, p. 49-65). Para a explicação de Arendt segundo a qual politicamente ação e discurso são co-iguais, Ver *HC*, p. 26. Também me ocupo desse assunto na V seção do presente estudo.

⁸⁷ “[...] to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world”. (*HC*, p. 07)

⁸⁸ “[...] has the twofold character of equality and distinction. If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will be ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood. Signs and sounds to communicate immediate, identical needs and wants would be enough”. (*Ibid.*, p. 175-6)

simples alteridade, mas em singularidade, e faz isso na medida em que é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo.

A afirmação de Agostinho de que “para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse (*[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)”⁸⁹, torna-se para Arendt uma das mais remotas e claras percepções da implicação fundamental que advém da aparente paradoxal singularidade de seres iguais a que se chama pluralidade. Na constatação de que a singularidade é a marca inextirpável de cada homem, se funda a convicção de que de cada novo homem se pode esperar o imprevisível, o improvável, o inesperado, pois a capacidade de por meio da ação iniciar algo novo está radicada em seu nascimento. Por esta razão, Agostinho chama de *principim* o surgimento do mundo, e de *initium* a natalidade do homem ou a advento do iniciador.

Desta perspectiva, agir e iniciar são termos correlatos, pois a novidade da ação consiste em romper determinações causais de qualquer ordem que se considere, instaurando a novidade mesmo no seio do cíclico movimento da natureza e criando novos começos que intersectam o automatismo histórico, dando à história novos pontos de partida.

Além de revelar a identidade ou o *quem* de cada agente, a ação reafirma as condições humanas da natalidade e da pluralidade. E, na medida em que irrompe uma série inteiramente nova de eventos que não pode ser compreendida como o produto da causalidade de acontecimentos precedentes, a ação nos mostra que a pluralidade (radicada na condição humana da natalidade) é a um só tempo a condição e a razão de ser da política, pois é por meio da ação e do discurso que os homens ao mesmo tempo em que se fazem livres, afirmam suas singularidades. Por isso, não é ocioso relembrar as palavras de Paul Ricoeur, para quem

[Em *A condição humana*] A antropologia filosófica é então imediatamente concebida como uma introdução à filosofia política; mais exatamente, a prova dessa antropologia filosófica será a política em si mesma: nesse sentido que a anatomia e a fisiologia da condição humana devem achar na reconstrução do espaço político a verificação que a crença basilar do sistema totalitário achou dentro de si mesma⁹⁰.

⁸⁹ “that there be a beginning, man was created before whom there was nobody (*[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)”. (*De civitate Dei*, xii, 20, *apud HC* p. 177)

⁹⁰ “L’anthropologie philosophique est alors conçue d’emblée comme une introduction à la philosophie politique ; plus exactement, la preuve de cette anthropologie philosophique serait la politique

II

Entretanto, a motivação geral de Arendt para reconsiderar a condição humana, além de para com isso opor à dominação totalitária barreiras que se radicam no próprio modo de ser do homem, ou como prefere Paul Ricoeur, nas “estruturas a-históricas do espírito”⁹¹, se deveu também (como procurei mencionar acima) ao fato de que a indistinção, e principalmente o reordenamento ou a inversão histórica destas atividades em determinadas ordens, traduziram um apequenamento da estatura, da dignidade e da grandeza potencial do homem.

Para Arendt, o primeiro e forte abalo de longas repercussões históricas na configuração hierárquica da *vita activa*, originariamente anunciada pela opinião geral da pólis grega pré-filosófica e, sobretudo, pré-platônica (para a qual a ação política, isto é, a atividade restrita ao cidadão era a mais alta atividade⁹² – seguida pelas atividades da obra e do trabalho) se deveu ao fenômeno que marca o surgimento da filosofia política na obra de Platão, isto é, o conflito entre a pólis e o filósofo (Sócrates), que, a partir de *A república*, imprimiria as diretrizes dos escritos políticos de Platão, notadamente marcados por uma hostilidade da filosofia em relação ao fenômeno político grego. Desta hostilidade deriva a reordenação ou nivelamento das atividades da *vita activa* do ponto de vista do *bios theoretikos* (vida contemplativa) – a mais alta e elevada ocupação em relação à qual todo engajamento humano ativo deve ser um epifenômeno se quer estar consoante à organização social cujo eixo é o modo de vida do filósofo, que implica na contemplação do eterno. Se comparada a esta ocupação que encontra fim ou razão de ser em si mesma, toda atividade humana adquire o signo de necessária a vida, inclusive a participação nos assuntos da pólis⁹³.

elle-même: en ce sens que l’anatomie et la physiologie de la condition humaine doivent trouver dans la reconstruction de l’espace politique la vérification que la croyance de bae du système totalitaire a cherchée dans le système totalitaire”. (*CHM*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 14)

⁹¹ “Cest catégories ne sont pas des catégories au sens kantien du mot, c’est-à-dire des structures anhistoriques de l’esprit. Ce sont bien des structures historiques. Néanmoins, tout au long de leurs multiples mutations, elles conservent un sorte d’identité flexible que autorise à les désigner comme des traits *perdurables* de la condition humaine”. (*Ibid.*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 16)

⁹² Porque correspondia a um modo de vida que longe de ser coagido pelas necessidades do corpo, pressupunha a superação das carências elementares da vida para o exercício da liberdade.

⁹³ Foi o que procurei mostrar ao longo da primeira seção do presente estudo. Contudo, vale mencionar que : “La distinction entre «Vita contemplativa» et «Vita activa» est ainsi la présupposition implicite de tout ouvrage [de Hannah Arendt], que ne sera abordée de front que dans l’ouvrage posthume

Da perspectiva dos acontecimentos históricos, a modernidade representa duas outras grandes subversões no quadro hierárquico das atividades que compõem a *vita activa*: 1) em seu início, quando os ideais do fabricante sobrepujaram os do homem contemplativo, se deu a moderna elevação do *homo faber* e da mentalidade regida pelas categorias de utilidade e instrumentabilidade⁹⁴; 2) e nos seus últimos anos, quando o ritmo acelerado de produção trouxe a atividade da obra, trazendo consigo a introdução de um novo ritmo de consumo, gerou-se uma sociedade de trabalhadores para a qual a atividade do trabalho, o consumo e a saciedade se tornaram os ideais mais caros da espécie. Neste período efetuou-se a promoção histórica do trabalho e a conseqüente vitória do *animal laborans*, donde a hegemonia de uma sociedade de trabalhadores⁹⁵.

À eleição histórica do *animal laborans* como o *tipo ideal*, ou o padrão de excelência a ocupar o topo das posições na hierarquia da *vita activa*⁹⁶, se seguiria ainda a promoção teórica desta personagem por parte das obras em relação às quais Karl Marx

et inachevé *La vie de l'esprit*. Cette distinction gouverne de haut toutes les distinctions ultérieures: «domaine public et domaine privé» et la séquence: «travail, oeuvre, action». (*CHM*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 16)

“If, therefore, the use of the term *vita activa*, as I propose it here, is in manifest contradiction to the tradition, it is because I doubt not the validity of the experience underlying the distinction but rather the hierarchical order inherent in it from its inception. [...] My contention is simply that the enormous weight of contemplation in the traditional hierarchy has blurred the distinctions and articulation within the *vita activa* itself and that, appearances notwithstanding, this condition has not been changed essentially by modern break with the tradition and the eventual reversal of its hierarchical order in Marx and Nietzsche”. (*HC*, p. 17)

⁹⁴ Cabe observar que com o advento e o triunfo do cristianismo, a contemplação deixara de ser uma atividade intelectual de poucos sábios para constituir a ocupação espiritual de todos os fiéis que acreditavam na superioridade da vida após a morte terrena.

⁹⁵ É digna de nota a observação arendtiana segundo a qual para termos uma sociedade de trabalhadores não precisamos necessariamente que todos os indivíduos sejam operários, basta que eles concebam tudo o que fazem como atividades necessárias à vida. “Even presidents, kings, and prime ministers think of their offices in terms of a job necessary for the life of society, and among the intellectuals, only solitary individuals are left who consider what they are doing in terms of work and not in terms of making a living”. (*HC*, p. 05)

⁹⁶ Isso nos casos em que essa elevação não elimina a possibilidade das outras atividades, exercendo um papel hegemônico na sociedade. (Vede nota anterior)

Sobre a noção weberiana de *tipo ideal* acima destacada, convém mencionar o seguinte: *tipos ideais* (tais como *animal laborans* e *homo faber*) são “[...] abstrações que tentam apreender a singularidade de uma configuração composta de ingredientes que não são absolutamente singulares, e que separam os padrões definidores dessa figuração da multiplicidade de aspectos que a configuração em questão compartilha com outras [...] Como observou Weber, os “tipos ideais” (se construídos de maneira adequada) são ferramentas cognitivas úteis, e também indispensáveis, ainda que (ou talvez *porque*) iluminem deliberadamente certos aspectos da realidade social descrita, enquanto deixam na sombra outros aspectos considerados de menor ou escassa relevância para os traços essenciais e necessários de uma forma de vida particular. “Tipos ideais” não são descrições da realidade, mas ferramentas usadas para analisá-la. São bons para pensar. Ou, razoável mas paradoxalmente, apesar de sua natureza abstrata, tornam a realidade social empírica, tal como se apresenta à experiência, descritível. Essas ferramentas são insubstituíveis em qualquer esforço com vistas a tornar inteligíveis os pensamentos e possibilitar uma narrativa coerente das evidências um tanto desordenadas da experiência humana”. (BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 39/40)

se fez precursor a partir do postulado fundamental que alicerça seu pensamento: a tese do materialismo histórico.

A crermos nas palavras de Engels, a convicção de Marx de que os fatores econômicos constituem os elementos preponderantes na determinação dos acontecimentos históricos, se formou em 1842⁹⁷. Esta afirmação parece ser corroborada em *A questão judaica*, obra de 1843 na qual Marx (entre outras coisas) critica Bruno Bauer por haver se limitado (unilateralmente em favor do cristianismo) apenas à dimensão religiosa da questão judaica. Para Marx, escapa também a Bruno Bauer a compreensão de que além da necessidade de criticar a religião de Estado, é necessário empreender outras duas críticas a fim de fazer o Estado atingir sua verdadeira essência⁹⁸.

Na compreensão de Marx, as duas antíteses seculares do Estado cujas críticas devem se seguir à do credo oficial são: a crítica da sociedade de classes e a crítica das bases materiais que configuram esta sociedade, tanto mais porque são as verdadeiras raízes dos elementos espirituais ou superestruturais (religião, cultura, direito e política) subjacentes a uma sociedade de classes.

Entretanto, em *A questão judaica* o materialismo histórico de Marx não tem ainda a feição que encontramos em seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 – que testemunham a elaboração da primeira crítica às categorias econômicas do pensamento burguês – e principalmente em *A ideologia alemã* e *Teses contra Feuerbach* de 1845 e 1846, que ele escreve com Engels, pois, em virtude da influência hegeliana, naquele primeiro texto, Marx fala do processo histórico e da realização da

⁹⁷ “Sempre ouvi Marx dizer que foi precisamente ao ocupar-se da legislação sobre roubos de lenha e da situação dos camponeses de Mosela que, ultrapassando a política pura, descobriu a importância das relações econômicas e abordou o socialismo” (Citado por A. Cornu: *Karl Marx und Friedrich Engels*, t. I, 1818-1844, p. 334, Berlin, 1954).

⁹⁸ De acordo com Marx, Bruno Bauer não havia se dado conta de que a crítica deve transcender a questão religiosa, posto que os aspectos elementares do judaísmo que se resumem no “culto ao dinheiro”, também estenderam seus domínios além do plano religioso, já que este culto é na sociedade capitalista um aspecto comum entre judeus e não-judeus. Este é o caráter judaico da sociedade capitalista real, que apenas quiméricamente (ou em tese) assegura a igualdade de condições entre classes tão díspares de homens. O Estado quimérico judaico para Karl Marx se concretizou na sociedade capitalista, na medida em que a necessidade prática, a usura e o interesse egoísta que caracterizam os judeus pragmáticos foram fixados como metas da organização social. Assim, a questão que indaga acerca da possibilidade da emancipação judaica, remete-nos ao questionamento sobre a capacidade da emancipação humana. “A emancipação dos judeus é, em última análise, a emancipação da humanidade do judaísmo”. (MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro editora, 2005-a, p. 45). Na compreensão de Marx, o espírito judaico pragmático que engendrou dentro de si a sociedade burguesa aliena os homens na medida em que os privam de sua natureza comum e os tornam indivíduos ávidos de satisfações de interesses egoístas, tornando-os seres estranhos a si mesmos.

“essência genérica do homem”⁹⁹ em termos análogos ao da realização do espírito absoluto de Hegel. Porquanto, a então embrionária tese do materialismo histórico ainda divide espaço com uma concepção idealista de realização do homem.

A despeito do fato de que os *Manuscritos* tenham surgido como o fruto da consolidação do pensamento materialista e dialético de Marx, em detrimento de suas antigas concepções idealistas, marcando com isso o início de sua produção pós-hegeliana, a noção de um materialismo histórico só se apresentará de modo claro e diretamente conceitualizado em *A ideologia alemã* (1845-1846). Neste texto, Marx e Engels expõem a tese do materialismo histórico paralelamente às críticas que tecem aos pensamentos especulativos dos filósofos alemães, em especial de Feuerbach. Pensamentos assim designados (com uma conotação claramente pejorativa) em função de seus desligamentos da política, da história e, sobretudo, das condições reais – vale dizer matérias – da existência. Para Marx e Engels, “nenhum destes filósofos se lembrou de procurar a conexão da filosofia alemã com a realidade alemã, a conexão da sua crítica com seu próprio ambiente material”¹⁰⁰.

Nas palavras de Marx, o trabalho que ele realizara em conjunto com Engels de 1845 a 1846, “tratava-se, de fato, de um ajuste de contas” com a “consciência filosófica” que antes partilhavam, pois tinha como meta “esclarecer o antagonismo existente entre a nova maneira de ver” que agora professavam¹⁰¹, “e a concepção ideológica da filosofia alemã”¹⁰². Também os estudos, as análises e, sobretudo, as críticas de Marx e Engels à economia política clássica, partiram da clarividência que acreditavam ter chegado de que o materialismo constitui o cânon interpretativo da história¹⁰³.

⁹⁹ MARX, Karl. *A questão judaica*. São Paulo: Centauro editora, 2005-a, p. 52.

¹⁰⁰ MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Centauro Editora, 2005 b, p. 15.

¹⁰¹ Na introdução da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx observa a similaridade que suas investigações sobre a economia política mantêm com as de Engels, que “chegou por outras vias ao mesmo resultado”. (MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6)

¹⁰² MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6-7.

¹⁰³ A tese do materialismo histórico tem suas mais claras e resumidas exposições em dois extratos presentes na introdução da *Contribuição à crítica da economia política* e na *Ideologia alemã*, passagens nas quais Marx diz: “Na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente,

Esta convicção, que fez Marx ultrapassar o que ele chamava de política pura para se dedicar à economia política¹⁰⁴, que em suas palavras é a “[...] anatomia da sociedade civil”¹⁰⁵, ainda o conduziu à compreensão de que o que está na base de todo e qualquer aspecto pelo qual, até agora, se definiu o homem em oposição a todos os animais é o trabalho.

Para o filósofo, qualquer distinção especificamente humana “só começa a existir quando os homens começam a produzir seus meios de vida”, por isso o trabalho “é uma forma determinada” que o homem possui de “manifestar sua vida”¹⁰⁶. Baseado nesta constatação, que é a premissa elementar de seu materialismo histórico, Marx, de acordo com Arendt, elege o trabalho como o traço distintivo do homem, elevando o *animal laborans* ao posto antes ocupado pelo *animal rationale*. Para a autora, esta a consequência direta quando a diferença específica do homem em relação aos animais passa a ser descrita como capacidade produtiva do trabalho, e não como capacidade de raciocínio ou faculdade discursiva que faz do homem mais do que um ser social, na medida em que potencialmente (como notou Aristóteles) o eleva a qualidade de único ser capaz de organização política; um ser que atinge sua possibilidade máxima nas relações discursivas que a vida política proporciona.

Para Arendt,

A súbita e espetacular promoção do trabalho, da mais humilde e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o “o trabalho” é a fonte de toda propriedade; prosseguiu quando Adam Smith afirmou que esse mesmo “trabalho” era a fonte de toda riqueza; e atingiu o clímax no “system of labor” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a origem da produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. Dos três, porém, somente Marx estava interessando no trabalho como tal; Locke preocupava-se com instituição da propriedade privada como base da sociedade, enquanto Smith pretendia explicar e assegurar o livre acúmulo ilimitado de

determina a sua consciência.” (MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 05). “A produção de idéias, de representações e da consciência, está em princípio, diretamente ligada á atividade material e ao comércio dos homens, é a linguagem da vida real. As preocupações, o pensamento e o pensamento intelectual dos homens aparecem aqui como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica etc., de um povo”. (MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Centauro Editora, 2005-b, p. 25-6)

¹⁰⁴MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 6-7.

¹⁰⁵ Cf. nota 100, acima.

¹⁰⁶ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 04.

riqueza. Todos eles, porém – embora Marx com maior força e coerência –, afirmavam que o trabalho devia ser visto como a suprema capacidade humana de construir o mundo; e como o trabalho é, na verdade, a mais natural e menos mundana das atividades do homem, cada um deles – e novamente nenhum mais do que Marx – viu-se diante de certas contradições genuínas¹⁰⁷.

Uma das dificuldades do grupo de autores entre os quais Marx é o mais notável, no que concerne à teoria do trabalho, reside no fato de terem atribuído a esta atividade aspectos que são próprios da fabricação, na opinião de Arendt, o que implicou o equacionamento moderno entre trabalho e fabricação¹⁰⁸, cujas distinções propriamente conceituais (sugeridas por suas diferentes composições etimológicas) não foram devidamente estabelecidas nem mesmo pela tradição para a qual o percurso teórico de Marx marca a inversão de paradigma, uma vez que na inaugural acepção grega encontramos a noção de que a ação política merece estar no topo da hierarquia dessas atividades humanas.

Entretanto, assim como Locke precisou introduzir o dinheiro à maneira de algo que se apresenta como um artifício na tentativa de redimir o fato de que o trabalho não deixa nada de durável atrás de si (para assim poder fundar a propriedade privada nesta atividade), ainda que tenha definido o homem como *animal laborans*, Marx foi levado a admitir que a produtividade do trabalho só tem origem com a reificação, equivalente ao que ele chama de “edificação de um mundo objetivo de coisas”¹⁰⁹. Essa reificação o faz conferir paradoxalmente ao trabalho uma durabilidade que não é da alçada desta atividade.

¹⁰⁷ “The sudden, spectacular rise of labor from the lowest, most despised position to the highest rank, as the most esteemed of all human activities, began when Locke discovered that the labor is the source of all property. It followed its course when Adam Smith asserted that labor was the source of all wealth and found its climax in Marx’s “system of labor”, where labor became the source of all productivity and the expression of the very humanity of man. [...] But all three, though Marx with greatest force and consistency, held that labor was considered to be the supreme world building capacity of man, and since labor actually is the most natural and least worldly of man’s activities, each of them, and again none more than Marx, found himself in the grip of certain genuine contradictions”. (HC, p. 101)

¹⁰⁸ Um claro indício de que Locke dava pouca importância à distinção que fez entre “the labor of our body and the work of our hands”, e que portanto esta observação é algo isolado em seu *Segundo tratado sobre o governo civil* nos é apresentado por Arendt que diz: “Thus Locke, in order to save labor from its manifest disgrace of producing only “things of short duration” had to introduce money – a “lasting thing which men may keep without spoiling” – a kind of *deus ex machina* ” without which the laboring body, in its obedience to the life process, could never have become the origin of anything so permanent and lasting as property, because there are no “durable things” to be kept to survive the activity of the laboring process”. (HC, p. 102)

¹⁰⁹ “[...] the erection of an objective world of things.” *Erzeugung einer gegenständlichen Welt* (*Das Kapital*, ed. Modern Library, vol. I, part 03, ch. 05, *apud* HC, p. 102)

Contudo, a prática de falar do trabalho em termos de obra ou fabricação e ao mesmo tempo referir-se àquela atividade de reprodução da vida como a mais alta capacidade humana, não é, nem de longe, a mais flagrante contradição a que chega o pensamento de Karl Marx em se tratando da promoção teórica do *animal laborans*. Acerca deste assunto, nada há de mais paradoxal do que o fato notório de que, a atividade humana que constitui a pedra angular do seu pensamento esteja eivada com a contradição elementar de que a revolução por ele predita com grande júbilo, abolirá definitivamente o trabalho¹¹⁰, isto é, fará desaparecer a mais produtiva e distintiva das atividades humanas, a despeito do fato de que ela seja uma eterna necessidade imposta pela natureza.

Mas infelizmente os problemas relativos à promoção do *animal laborans* na obra de Marx não se restringem às contradições internas de seu pensamento (como a que acabo de mencionar). É nesta direção que as críticas de Arendt a Marx lançam luz sobre os entraves modernos que ainda, e talvez mais do que nunca, rondam a esfera pública e minam as possibilidades da política. A cremos na análise de Hannah Arendt, a moderna vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, que do ponto de vista teórico em parte se deve a Marx, representou asseveração filosófica de uma sociedade em que a auto-afirmação como um grande grupo de trabalhadores, e nada mais, já era um estado de coisas.

Contudo, o caso é que, no contexto destas reflexões, a expressão sociedade de trabalhadores não tem o sentido inócuo que seu uso comum parece sugerir. Considerando as análises precedentes, uma comunidade de homens que se concebe antes de tudo como um conjunto de trabalhadores, é uma sociedade em que a categoria de necessidade preside todo e qualquer tipo de engajamento humano¹¹¹. E uma

¹¹⁰ A previsão da abolição do trabalho como meta da revolução comunista é freqüente em Marx: a) “Os indivíduos isolados só formam uma classe na medida em que têm de travar uma luta comum contra uma outra classe, de resto, terminam por ser inimigos pela concorrência. Por outro lado, a classe torna-se independente dos indivíduos, de modo que eles encontram as suas condições de vida previamente estabelecidas e recebem da sua classe, completamente delineada, a sua posição na vida junto com o seu desenvolvimento pessoal; estão, desta maneira, subordinados à classe. É o mesmo fenômeno antes encontrado na subordinação dos indivíduos isolados à divisão do trabalho; e só pode ser eliminado por meio da *abolição da propriedade privada e do próprio trabalho*”, b) “a revolução comunista que se dirige contra o modo de atividade até os nossos dias, *elimina o trabalho* e acaba com o domínio de todas as classes suprimindo as próprias classes”. (MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Centauro Editora, 2005-b, p. 91/52, grifos meus)

¹¹¹ A supremacia da necessidade como categoria de pensamento ou de critério para o engajamento ativo de uma sociedade oferece o risco potencial da existência de comunidades inteiras para as quais a arte, a literatura, a filosofia e a própria política não fazem o menor sentido. No limite, o risco é que “uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude

sociedade em que, tendo sido a atividade da fabricação tragada pela atividade do trabalho, prevalece o domínio do consumo sobre o uso, ou o império do metabolismo do homem com tudo aquilo que ele toca (carros, casas e aparelhos celulares) sobre a durabilidade que caracteriza o que chamamos de mundo. Mundo este que juntamente com a ação representa a possibilidade de redimir a futilidade da *zoé* humana¹¹².

Portanto:

Nenhum dos resultados da era moderna [nem mesmo a equiparação do trabalho, da obra e da ação sob o signo da necessidade] a convenceu de que a hierarquia interna à própria *Vita activa* – “em que o agir do homem de Estado ocupa a posição mais elevada, a atividade do artesão e do artista uma posição intermediária, e o trabalho que responde às necessidades do funcionamento do organismo humano a mais baixa” – que essa hierarquia poderia ser revertida sem indizíveis danos¹¹³.

III

A análise antropológica com base na qual Arendt lança mão do parâmetro com o qual julga a tradição do pensamento político ocidental, e, ao mesmo tempo, aponta os

central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca.” *EPF*, p. 264.

O sociólogo polonês Zygmunt Bauman expressa o mesmo risco apontado por Arendt, quanto diz: “Tudo isso fazia sentido numa sociedade sólido-moderna de *produtores* – uma sociedade, permitam-me repetir, que apostava na prudência e na circunspeção a longo prazo, na durabilidade e na segurança, e sobretudo na segurança durável de longo prazo. Mas o desejo humano de segurança e os sonhos de um “Estado estável” definitivo não se ajustam a uma sociedade de *consumidores*. No caminho que conduz a esta, o desejo humano de estabilidade deve se transformar, e de fato se transforma, de princípio ativo do sistema em seu maior risco, quem sabe até potencialmente fatal, uma causa de disrupção ou mau funcionamento. Dificilmente poderia ser de outro jeito, já que o consumismo, em aguda oposição às formas de vida precedentes, associa a felicidade não tanto à *satisfação* de necessidades (como suas “versões oficiais” tendem a deixar implícito), mas a *um volume e uma intensidade de desejos sempre crescentes*, o que por sua vez implica o uso imediato e a rápida substituição dos objetos destinados a satisfazê-la”. (BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007, p. 44, Grifos do autor)

¹¹² “The task and potential greatness of mortals lie in their ability to produce things – works and deeds and words – which would deserve to be and, at least to a degree, part at home in everlastingness, so that through them mortals could find their place in cosmos where everything is immortal except themselves”. (*HC*, 1998, p. 19)

¹¹³ “Aucune des réussites de l’âge moderne ne la convainc que la hiérarchie interne à la *Vita activa* elle-même – «où l’agir de l’homme d’Etat occupe la position la plus élevée, le faire de l’artisan et de l’artiste une position intermédiaire, et le labour que répond aus nécessités du fonctionnement de l’organisme humain la position la plus basse» - que cette hiérarchie pourrait être renversée sans d’indizibles dommages”. (*CHM*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 30)

danos que advêm do modo como historicamente ela se configurou¹¹⁴, se funda numa determinada ordenação interna à própria *vita activa*. Ordenação que não podemos compreender se consideramos, à maneira de Paul Ricoeur, que apenas os traços temporais dessas “estruturas a-históricas do espírito”¹¹⁵, isto é, aquilo que há de durável em cada uma das atividades que correspondem aos “traços mais duráveis da condição humana, aqueles que são os menos vulneráveis às vicissitudes da era moderna¹¹⁶”, conferem por si o valor intrínseco das atividades que, em graus distintos, estabelecem a hierarquia da *vita activa*.

Embora legítima, a contraposição da permanência à futilidade (critério com o qual se estabelece a diferença entre trabalho e obra ou fabricação, reprodução da vida e edificação da mundanidade) não basta para conferir à pluralidade, ou melhor, à sua atividade correlata, a ação, o valor intrínseco ou a dignidade que a situa no primeiro plano do conjunto de atividades em que ela está inserida sob o título de *vita activa*. Pelo menos não sem se recorrer à atividade da fabricação, expediente que por si caracterizaria a falta de autonomia da ação para ocupar o lugar mais proeminente da hierarquia em questão¹¹⁷. “Silogisticamente”, a questão se resume em: se há um ordenamento hierárquico da *vita activa* alheio a qualquer fator externo, então ele só pode ser dado a partir do valor próprio das atividades que a constituem. E se isso é assim, se intentarmos apreender o princípio ordenador da *vita activa*, seremos levados a admitir uma sutil distinção já prefigurada nos gregos entre grandeza (e aí vale o critério de permanência mundana ou compensação da futilidade, da mortalidade) e dignidade humana (em que impera o critério daquilo que menos nos lembra a nossa condição de animalidade e revela nosso valor intrínseco).

A despeito das relações que mantêm entre si, os conceitos de grandeza e dignidade humana não são intercambiáveis no pensamento de Hannah Arendt. Ultrapassando a motivação, mas não o sentido cuja determinação originária coube ao

¹¹⁴ “Systematically, therefore, the book [*The human condition*] is limited to a discussion of labor, work and action, which forms its three central chapters. Historically, I deal in a last chapter with the modern age, and throughout the book with the various constellations within the hierarchy of activities as we know them form Western history”. (*HC*, p. 5-6)

¹¹⁵ “structuras anhistoriques de l’esprit”. (*CHM*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 16)

¹¹⁶ “[...] traits les plus *durables* de la condition humaine, ceus qui sont les moins volnérables aux vicissitudes de l’âge moderne”. (*Ibid.*, p. 15)

¹¹⁷ Ação e o discurso, como se viu na primeira seção do presente estudo, são as mais fúteis dentre todas as coisas cuja existência se deve ao homem. Assim, a possibilidade de permanência a faz dependente da atividade da obra.

contexto da autoconsciência grega¹¹⁸, o resgate da noção de grandeza (a saber, a possibilidade de por determinados meios redimir a condição humana da mortalidade), se refere à possibilidade de remediar os traços efêmeros da existência humana através da edificação e preservação de um mundo que nos é próprio, pressupondo, portanto, a permanência de vestígios humanos para além dos limites da vida biológica. Em última análise, o mundo num sentido lato é uma promessa de continuidade humana no tempo, seja enquanto produto reificado do *homo faber*, seja como organização política (“que significa precisamente afrontar o desafio da fragilidade dos negócios humanos¹¹⁹”) ou mesmo como atividade do *animal laborans*, na pressuposição do advento daqueles que aqui *ainda* não estão. Desse modo, a durabilidade do mundo é aquilo sem o que não se pode compreender o significado de grandeza.

Com efeito, Arendt afirma que

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A fabricação e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. O trabalho e a fabricação, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta¹²⁰.

A grandeza, compreendida como continuação da mundanidade e decorrente dilatação temporal da efêmera existência humana, é também ao mesmo tempo a garantia

¹¹⁸ O fato de que os gregos se viam como “os mortais”, os únicos mortais num cenário em que a natureza se imortaliza no incessante renascer de um processo cíclico e em que os deuses são por natureza “os imortais”, fez com que compreendessem a historiografia e a pólis como espécies de memórias organizadas destinadas a imortalizar o nome dos que fossem “autores de grandes feitos e dizedores de grandes palavras”. Hannah Arendt trata desse assunto na terceira seção de *A condição humana*, intitulada: Eternidade *versus* imortalidade (*Eternity versus immortality*), bem como no ensaio *O conceito de história – antigo e moderno*, segundo ensaio de *Entre o passado e o futuro*.

¹¹⁹ “[...] que est précisément d’affronter le défi des affaires humaines”. (*CHM*, introdução de Paul Ricoer, p. 26-27)

¹²⁰ “All three activities and their corresponding conditions are intimately connected with the most general condition of human existence: birth and death, natality and mortality. Labor assures not only individual survival, but the life of the species. Work and its product, the human artifact, bestow a measure of permanence and durability upon the futility of mortal life and the fleeting character of human time. Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history. Labor and work, as well as action, are also rooted in natality in so far as they have the task to provide and preserve the world for, to foresee and reckon with, the constant influx of newcomers who are born into the world as strangers”. (*HC*, p. 8-9)

de estabilidade para essas mesmas vidas que transcorrem sobre a Terra, e se movem no mundo na pressuposição de que têm a tarefa de prepará-lo para os que ainda virão. Para a edificação e o cuidado com o artifício humano concorrem os esforços do *animal laborans*, do *homo faber* e do agente. A edificação, a organização, os acréscimos, o cuidado, a manutenção e a continuidade do artifício mundano são sempre repostos na figura dos “recém-chegados”, que por meio do nascimento renovam a afirmação da grandeza humana, isto é, redimem a futilidade da sua existência. A reposição dessa incessante tarefa é, no limite, a redenção da própria condição humana de criatura mortal. Este é seguramente o tipo de imortalidade que a Arendt interessa pôr em relevo, politicamente, na medida em que constitui a única possibilidade de instituição da esfera pública, que só pode ser edificada na medida em que os homens assumem a responsabilidade por um mundo que lhes é comum. Um mundo construído para transcender o efêmero lapso da vida individual.

No que se refere à noção de dignidade humana, embora as personagens da *vita activa* sejam escalonadas segundo a valoração própria das atividades que exercem, sua nomenclatura constitui um horizonte privilegiado para a compreensão desse ordenamento, porque: a) explicita concisamente a gradação estabelecida e b) o faz com uma referência direta às atividades em questão. Assim, a expressão *animal laborans* (com já se viu acima) se refere ao homem num sentido inespecífico de ser vivo, que tanto quanto qualquer outro está inevitavelmente intrincado pelos imperativos biológicos da condição (não apenas humana) de vivente. É na qualidade de fabricante, isto é, de *homo faber*, que o homem se retira dessa comunidade com a natureza, ao estabelecer os limites que separa a Terra do mundo, a natureza do artifício humano, por meio de uma atividade que toma de empréstimo à natureza “a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia esperar que ele [o mundo] servisse de abrigo à criatura mortal e instável que é o homem”¹²¹.

Aparentemente paradoxal – em relação ao critério firmado no parágrafo precedente para a análise em questão – e particularmente interessante, é o fato de que não haja para a ação uma personagem de denominação composta que nos infunda, como no caso da expressão *homo faber*, a noção de que a atividade (anunciada pelo segundo nome) é singularizadora daquele que a pratica (indicado com o primeiro nome) – em virtude do que, vemos, por exemplo, a palavra *homo* substituir *animal* quando se passa

¹²¹ “[...] the stability and solidity without which it could not be relied upon to house the unstable and mortal creature which is man”. (HC, p. 136)

da consideração do trabalho para uma análise da obra. Essa particularidade da noção de agente em relação à noção de *homo faber*, sobre o qual tem primazia, é indicativa da dignidade humana que se manifesta precisamente *na atividade da ação, e não por meio dela*. Porquanto, a dignidade não se expressa em virtude de algo mais daquilo que o próprio agente é, porque a ação, atividade através da qual os homens se dão a conhecer ou mostram uns aos outros *quem* eles são, consiste na afirmação da singularidade, isto é, do valor intrínseco de cada individualidade humana que em sua formulação mais abrangente nos é dado pela condição da pluralidade, já que para Hannah Arendt

A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir¹²².

A rigor, a expressão *homo faber* atribui um valor humano à fabricação, atividade pela qual o conjunto dos homens como espécie, a humanidade, mas não o homem como indivíduo, é singularizada em face de tudo aquilo em que estará sempre inserida na condição de *animal laborans*. *Homo faber* designa, portanto, o homem como construtor de mundo, como fabricante humano. Por isso, a expressão assinala um valor que bem poderíamos chamar de relativo se comparado com o valor intrínseco ou a dignidade da pluralidade humana que se manifesta na ação.

Com efeito, nada há na concepção de agente que não atente senão para o fato de *quem* ele é, sem com isso se referir àquilo que ele faz, por exemplo, já que por mais numerosas que pudessem ser, informações desse gênero jamais revelariam sua singularidade intrínseca¹²³. Desse modo, em virtude da autonomia do valor da ação, a palavra agente expressa sozinha aquilo que não poderia significar melhor se se fizesse acompanhar por qualquer outra palavra que não atentasse senão para fato de *quem* o

¹²² “Action would be an unnecessary luxury, a capricious interference with general laws of behavior, if men were endlessly reproducible repetitions of the same model, whose nature or essence was the same for all and as predictable as the nature or essence of any other thing. Plurality is the condition of human action because we are all the same, that is, human, in such a way that nobody is ever the same as anyone else who ever lived, lives, or will live”. (HC, p. 8)

¹²³ “The moment we want to say *who* somebody is, our very vocabulary leads us astray into saying *what* he is; we get entangled in a description of qualities he necessarily shares with others like him; we begin to describe a type or a “character” in the old meaning of the word, with the result that his specific uniqueness escapes us”. (HC, p. 181)

agente é¹²⁴. Por outros termos, agente é aquele que mesmo na pior das hipóteses (e isso ao que sabemos consiste nas condições totalitárias de governo) o homem em alguma medida não pode deixar de ser. Mesmo porque, “no sentido de iniciativa [de por meio da ação e mediante a singularidade trazer ao mundo algo inteiramente novo], todas as atividades humanas possuem um elemento de ação”¹²⁵.

Considerando que “a ação tanto depende da pluralidade quanto a afirma, pois ao agir o indivíduo confirma sua singularidade e aparece a outros indivíduos únicos”¹²⁶, Arendt concebeu o respeito a ela, ou em última análise à própria pluralidade – o fato de que “Não é o Homem, mas sim os homens que habitam o planeta” – como a “lei da Terra”¹²⁷, o único critério que lhe pareceu confiável para julgar a nossa tradição de pensamento e repensar a política.

2.1 *Initium*: a natalidade do iniciador

“Para que houvesse um início o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse (*[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*)”¹²⁸. É “essa a «boa nova» que para Arendt vem de Agostinho e é por meio dele [...] que a filosofia aprende que cada um é *alguém*”¹²⁹. A despeito da alienação cristã do homem em relação

¹²⁴ A meu ver, essas razões nos levam a pensar que a expressão *homo politikos*, largamente empregada na literatura especializada e aparentemente animada pelo apreço que Arendt demonstra ter pelo latim, não constitui um bom substituto para a palavra agente. De modo que se o fosse também para a autora, é bastante provável que ela a tivesse empregado.

¹²⁵ “[...] In this sense of initiative, an element of action, and therefore of natality, is inherent in all human activities”. (HC, p. 9). Assunto que aprofundo na seção subsequente.

¹²⁶ TOA, apresentação de Adriano Correia, p. 336.

¹²⁷ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Volume I – Pensar. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2005, p. 29.

¹²⁸ “[*Initium*] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit [“that there be a beginning, man was created before whom there was nobody”]”. (Apud HC, p. 177)

¹²⁹ Esse trecho aparece no seguinte contexto, que em relação ao propósito dessa seção é digno de nota: “[...] l’appartenance de l’être humain au monde humain se fait d’emblée sur le mode de l’exception, non de l’unité numérique d’une espèce. L’individu exceptionnel n’est pas seulement le héros (au sens grec) auquel pourtant Arendt fait souvent référence : l’individu exceptionnel est chacun. Et il est exceptionnel non seulement à partir du moment où il «se donne à apparaître» par une démarche en

ao mundo, que em grande medida foi advogada por Agostinho, a intuição antropológica do homem como iniciador, subjacente à resposta supracitada de como um Deus eterno poderia criar coisas novas, desempenha uma função literalmente basilar na antropologia filosófica de Hannah Arendt, por acorrer à noção que seguramente é a mais cara de seu pensamento político: o conceito de pluralidade humana.

Com efeito, a palavra *initium* – em cuja oposição a *principium* Agostinho esperava singularizar o advento do homem no mundo em relação a tudo mais, incluindo o próprio mundo em que o homem se insere na qualidade de recém-chegado em virtude do nascimento – designa também em Arendt o começo de algo singularmente especial graças ao que esse algo adquire status de um *alguém* ou de um *quem*, como que para atualizar o significado da palavra início. Porque se trata “de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador”¹³⁰. A palavra *initium*, portanto, em Arendt tanto quanto em Agostinho, é um conceito correlato à natalidade do iniciador, ao advento do ente capaz de por meio da ação inserir a novidade no mundo, porque “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem”¹³¹, uma vez que é da natureza da liberdade (de que ação humana na qualidade de início é expressão), pôr em movimento algo inteiramente novo, algo que não pode ser previsto a partir do que quer que tenha ocorrido antes¹³².

Assim, que o homem seja capaz de agir significa que de cada novo homem se pode esperar o inesperado, o imprevisível e o improvável. E isso somente porque a cada nascimento vem ao mundo algo singularmente novo, ou melhor, *alguém* em cuja singularidade, para uma vez mais citar Agostinho, “antes dele ninguém havia”. Cada homem é em si mesmo um novo começo. “Desse modo, a novidade de cada nascimento

quelque sorte volontaire – «le courage d'apparaître» –, mais dès qu'il apparaît et en tant qu'il apparaît. Dans l'humain, il n'y a pas de moment naturel. Mas cela, le grec sans doute ne le sait pas encore, ni Arendt selon de Grec. Cette «bonne nouvelle» ne vient à Arendt que selon Augustin et c'est par lui – tel qu'ele le lit – que la philosophe apprend que chacun est quelqu'un, le politique [como procurarei mostrar na seção subsequente] ayant pour mission de faire place et honneur à chacun parmi les «quelqu'uns»”. (COLLIN, F. *Agir et donné*. In: Hannah Arendt e la Modernité. Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles. Paris: p. 27-46, 1992, p. 45)

¹³⁰ “This beginning is not the same at the beginning of the world, it is not the beginning of something but of somebody, Who is a beginner himself”. (*HC*, p. 177)

¹³¹ “With the creation of man, the principle beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before”. (*Ibid.*)

¹³² Para uma explanação mais detida da compreensão arendtiana da liberdade como ação e não como vontade, ver a seção VI do presente estudo.

conserva as infinitas possibilidades que renovam a promessa de perseverança da pluralidade”¹³³ de homens. Por isso, o fato da pluralidade, uma das condições fundamentais da existência humana manifestada na ação, está contido na natalidade e por ela é assegurado.

Para Arendt, o único paralelo possível que nos permite uma limitada inteligibilidade da misteriosa irrupção do novo no mundo é o conceito de milagre, despido, contudo, de sua acepção predominante – mas não unicamente – religiosa.

Para nos libertarmos do preconceito de que o milagre é um fenômeno genuína e exclusivamente religioso, no qual algo sobrenatural e sobre-humano se intromete no desenrolar terrestre dos assuntos humanos ou no desenvolvimento natural, talvez seja conveniente rememorarmos em breves instantes que todo o marco de nossa existência real – a existência da Terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano – baseia-se numa espécie de milagre. Porque sob o ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que nelas reinam e que podem ser apreendidas estatisticamente, o surgimento da Terra foi uma “infinita improbabilidade”. E não é diferente o caso do aparecimento da vida orgânica nos processos de evolução da natureza inorgânica ou do aparecimento da espécie humana nos processos de desenvolvimento da vida orgânica¹³⁴.

Os exemplos mencionados evidenciam que sempre que um acontecimento se dá de um modo inesperado, incalculável e inexplicável no que diz respeito à causa, acontece como um milagre em um contexto de cursos calculáveis e previsíveis. Do mesmo modo, no contexto em que surge, a natureza de cada novo começo, considerando sua infinita improbabilidade estatística é, pois, como a de um milagre: ambos irrompem e invadem súbita e inesperadamente o domínio dos fenômenos, interrompendo e mudando o curso dos processos que aí se dão¹³⁵. Assim, se “a transcendência religiosa da crença em milagres corresponde à transcendência real e demonstrável de cada começo em relação ao contexto do processo no qual ele penetra”¹³⁶, então o milagre é, num certo sentido, aquilo que sempre e a qualquer momento podemos esperar de cada novo homem¹³⁷.

¹³³ CORREIA, Adriano. *O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho*. Prelo.

¹³⁴ *QP*, p. 41-2.

¹³⁵ “thus action, seen from the viewpoint of the automatic processes which seem to determine the course of the world, looks like a miracle”. (*HC*, p. 246)

¹³⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹³⁷ “Se é verdade que a ação e o começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas. Isso soa mais estranho do que realmente é”. (*EPF*, p. 218)

Considerando que os processos que a ação humana interrompe são de ordem histórica e não natural, no sentido estrito, o paralelo início/milagre deixa de nos acompanhar porque perde aqui o seu vigor heurístico para a limitada compreensão da ação, em virtude de que, ao contrário das poucas incidências naturais que tornaram “a realidade terrestre-orgânica-humana”¹³⁸ possível, o milagre, a despeito de suas infinitas e inextirpáveis improbabilidades, é aquilo que ocorre com grande freqüência no domínio assuntos humanos, a tal ponto que chega a nos causar estranheza o emprego dessa palavra em tal domínio. De qualquer modo, como sustenta Arendt, o processo da história que surge por iniciativa humana é sempre interrompido pela irrupção de novos começos, de sorte que diante da seqüência contínua de fatos previsíveis inerente ao “automatismo” do processo que se presta a previsibilidade, “cada novo começo, para a salvação ou desgraça [do mundo e do homem], é tão infinitamente improvável que todos os acontecimentos maiores se apresentam como milagres”¹³⁹.

O aspecto misterioso e insondável da capacidade taumatúrgica do homem, isto é, da sua capacidade de fazer milagre ou simplesmente de agir, é indicativo da faculdade de iniciar novos processos que rompem o automatismo instalado e imediatamente se submetem ao mesmo risco de interrupção, na medida em que se precipitam sobre e entre os que a qualquer instante podem impor novos começos, e uma vez mais desencadear novos processos. A capacidade de poder-começar nos mostra que a única seqüência contínua que assegura a perseverança dos assuntos humanos e a da própria história é a da ruptura e o do conseqüente re-começo que os homens instauram na medida em que agem, porque eles mesmos são um novo começo em virtude do fato de terem nascido singulares.

A «boa nova» que as profecias judaico-cristãs anunciavam, querendo com isso significar o advento do Messias e a promessa de um novo tempo (um novo começo histórico e a salvação) para mundo, é reposta na afirmação de Arendt de que “a cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir”¹⁴⁰. Por essas palavras, o “Messias” que tem o advento vaticinado é aquele para

¹³⁸ *QP*, p. 42

¹³⁹ *Ibid.*, p. 43. “Para dar lugar à ação, algo que já estava assentado deve ser removido ou destruído, e deste modo as coisas são mudadas”. (ARENDRT. Hannah. *Crises da república*. São Paulo: Editora perspectiva, 2006, p. 15. Doravante quando me referir a esta obra usarei a abreviação *CR*)

¹⁴⁰ *OT*, p. 517.

quem “cada segundo é o pequeno portal do tempo pelo qual [ele] pode vir”¹⁴¹ e assim impor ao mundo novos começos, “para a salvação ou desgraça” do mesmo.

De qualquer maneira (e é essa a «boa nova» já anunciada por Agostinho), para Arendt, “O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem”¹⁴². Porque o poder-começar, o milagre ou “a faculdade de agir se radica ontologicamente” no homem. Ela é “O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos de sua ruína normal e natural”. Em última análise, a perseverança da história e do mundo humano é condicionada pelo “nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido”¹⁴³.

[...] os homens são [congenitamente] equipados para a tarefa paradoxalmente lógica de construir um novo começo por serem, eles próprios, novos começos, e, portanto, inovadores, e [...] a própria capacidade de iniciação está contida na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento¹⁴⁴.

O homem não só tem a capacidade de criar novos começos como é ele próprio um novo começo. Se o nascimento de uma criança se identifica com a criação de um começo único no mundo (e por isso no aparecimento da liberdade no mesmo) significa que o advento de recém-chegados, constituindo novos começos, só pode reafirmar a única natureza que estamos autorizados a atribuir a eles: a possibilidade de iniciar algo novo em virtude do fato de serem singulares. A origem do homem assim compreendida jamais poderá ser inteiramente coisa do passado, e a continuidade de séries de novos começos que sempre se repõem a cada nova geração é a salvação da história de seres cuja essência é o poder-começar ou a iniciativa livre, original e, por assim dizer, natural para indivíduos absolutamente singulares. A origem de cada homem indica que essa espontaneidade, e, portanto a livre determinação (que se faz por si mesmo, sem ser incitado ou constringido por outrem ou por determinações causais), é inerente a cada

¹⁴¹ BENJAMIN, Walter. *Theses on the concept of history*. In: Selected writings, volume 4 (1938-1940), trad. Edmund Jephcott and others, Harvard University Press: 2003, p. 131.

¹⁴² *OT*, p. 53.

¹⁴³ “The miracle that saves the world, the realm of human affairs, from its normal, “natural” ruin in ultimately the fact of natality, in which the faculty of action is ontologically rooted. It is, in other words, the birth of new men and the new beginning, the action they are capable of by virtue of being born.” *HC*, p. 247. Para uma explicitação mais detalhada de como o engajamento político significa para Arendt a manifestação de um cuidado para com o mundo humano (*amor mundi*), conferir: COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo – diálogo de Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1988, p. 169. Doravante quando me referir a essa obra usarei a abreviação *DR*.

nova criança que vem ao mundo. A espontaneidade constitui, portanto, a expressão original e autêntica da conduta humana, porque é a manifestação da singularidade latente em cada iniciador.

Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, [a cada nascimento o futuro] está sempre se comprometendo com um novo imprevisível. Só quando os recém-chegados são privados de sua espontaneidade, de seu direito de começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinista¹⁴⁵.

¹⁴⁵ *QP*, p. 58. No referido contexto Hannah Arendt discute com o moderno determinismo histórico (mais detidamente com Hegel e Marx) que encontrou eco na dominação totalitária – aspecto que desenvolvo na segunda seção do presente estudo.

CAPÍTULO III

A PLURALIDADE ENQUANTO CONDIÇÃO E META DA POLÍTICA

“Ninguém age sem que (agindo) manifeste seu si-mesmo latente.”

(Dante)

3.1 Esfera pública: espaço da palavra e da ação

Como bem observa Paul Ricoeur, a contraposição que – com *A condição humana* – Hannah Arendt faz à dominação totalitária está ancorada numa antropologia filosófica que constitui a base de todo o seu pensamento político¹⁴⁶. Com efeito, o desmantelamento da compreensão histórico-ideológica do homem fundada sobre uma hostilidade em relação à pluralidade – considerada enquanto condição fundamental da vida humana sobre a Terra –, preparou as condições para a análise antropológica. Com base nessa análise, Hannah Arendt julgou encontrar nos gregos uma revelação explicitamente ordenada das atividades (trabalho, obra e ação) que respondem às condições fundamentais da existência humana (vida, mundanidade e pluralidade), e que ao fazerem isso acabam por revelar a indispensabilidade da esfera pública e, portanto,

¹⁴⁶ Não julgo exagerado repetir : “La rapport entre *Condition de l’homme moderne* et *Les origines du totalitarisme* résulte de l’inversion de la question posée par le totalitarisme ; si l’hypothèse : tout est possible conduit à la destruction totale, quelles barrières et quelles ressources la condition humaine elle-même oppose-t-elle à cette hypothèse terroriste ? C’est ainsi qu’il faut lire *Condition de l’homme moderne* comme le livre de la résistance et de la reconstruction. [...] L’anthropologie philosophique est alors conçue d’emblée comme une introduction à la philosophie politique ; plus exactement, la preuve de cette anthropologie philosophique serait la politique elle-même : en ce sens que l’anatomie et la physiologie de la condition humaine doivent trouver dans la reconstruction de l’espace politique la vérification que la croyance de base du système totalitaire a cherchée dans le système totalitaire”. (*CHM*, prefácio de Paul Ricoeur, p. 14)

da vida política, por constituir o espaço correlato à atividade da ação, do mesmo modo que a esfera privada constitui o espaço adequado do trabalho e da fabricação¹⁴⁷.

A centralidade que a noção de *vita activa* passa a desempenhar no pensamento arendtiano também é evidenciada pelo fato de ser o liame que articula o significado do fenômeno político originário ao seu ocaso na modernidade. Com efeito, a advertência feita por Arendt de que seu propósito em *A condição humana* é tão somente “pensar o que estamos fazendo”¹⁴⁸, se refere antes de tudo a uma avaliação das transformações operadas nos negócios humanos, tendo como foco principal a constatada vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* e o agente na modernidade. Uma vez considerado que essas três personagens correspondem respectivamente à atividade do trabalho e àquilo que é necessário à vida; à atividade da fabricação e àquilo que é útil, duradouro e estável para o homem; e à atividade da ação, que corresponde a um só tempo à afirmação da singularidade e ao exercício da liberdade.

Em vista da promoção da atividade do trabalho ou do *animal laborans*, Arendt, que desde *As origens do totalitarismo* havia se convencido de que tal dominação só foi possível graças a uma evasão do espaço público (razão pela qual se dedicaria a compreender o fenômeno político originário), se lançou a explicitar o significado que aquele mesmo espaço adquiriu na modernidade. É por essa razão que *A condição humana*, na medida em que é constituída por esses dois movimentos teóricos, a saber, a compreensão do fenômeno político originário e o significado que ele adquire na modernidade, também desenvolve e aprofunda as teses sobre o que tornou o totalitarismo possível.

O diagnóstico arendtiano da modernidade, que em sua fórmula mais concisa nos é dada pela vitória do *animal laborans* (isto é, pelo advento da sociedade de massas), constitui seguramente o principal ponto de articulação entre as *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*, precisamente porque essa formulação traduz um tempo em que a política, tal como a compreendíamos desde os gregos, não encontra mais lugar. Esse mesmo tempo, além de representar o ocaso da política (que equivale a uma das condições para dominação totalitária) é o tempo que ameaça destruir o construto ou o lar humano, a morada terrena em que o homem pode se sentir em casa no mundo.

¹⁴⁷ Para a argumentação de que as atividades da *vita activa* têm lugares adequados, ver a última seção do segundo capítulo de *HC*, intitulada: A localização das atividades humanas (*The location of human activities*).

¹⁴⁸ “What I propose, therefore, is very simple: it is nothing more than to think what we are doing”(HC, p. 05)

Para avaliar a vitória do *animal laborans* no período histórico que ela chama de a “era moderna”, Arendt se dedica a entender as implicações da diluição das fronteiras entre público e privado, ou em seu sentido mais elementar entre vida e política¹⁴⁹, cujas delimitações, segundo seu parecer, são dadas pela própria condição humana (a vida, a mundanidade e a pluralidade) que encontrou na pólis pré-filosófica, enquanto manifestação do modo como os gregos se situavam em meio à existência, uma revelação ordenada das atividades fundamentais que a ela correspondem.

O expediente grego que possibilitou a demarcação de espaços precisos em que de um lado transcorre uma vida em sua acepção mais elementar, não qualificada ou simplesmente biológica (uma *zoé*), e de outro, uma que lhe é adicional e livremente escolhida, como que para compensar as carências da condição inelutável de mero vivente (um *bios*), foi o surgimento da política. A *zoé*, a vida na sua acepção natural, é indicativa de uma existência da qual, contrariamente à noção de *bios*, não se pode contar uma história ou identificar uma singularidade, porque o signo da necessidade do processo biológico subjacente à vida é aquilo que congrega homens e animais numa só comunidade de viventes. A *zoé*, no homem tanto quanto em qualquer outro vivente, é a tradução dos ciclos inflexíveis que presidem a *physis*, ao passo que o *bios*, nas palavras de Werner Jaeger, designa a existência humana “não como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida”¹⁵⁰.

Não se pode compreender a singularidade e a qualificação da organização política tal como os gregos a entendiam sem considerarmos, como nota Hannah Arendt, a sua oposição em relação “à sociedade da espécie humana”. Isso se dá porque, a despeito dessa expressão indicar que os homens não podem viver fora da companhia de seus semelhantes, nada diz senão sobre uma condição humana fundamental estabelecida em vista da sobrevivência, que tem nas constituições do lar e da família o seu modelo de inteligibilidade.

O juízo sobre a política só pôde ser estabelecido mediante a compensação das privações da vida no lar e das relações familiares. Porque esse âmbito, considerando que

¹⁴⁹ “The distinction between a private and a public sphere of life corresponds to the household and the political realms, which have existed as distinct, separate entities at least since the rise of the ancient city-state; but the emergence of the social realm, which is neither private nor public, strictly speaking, is a relatively new phenomenon whose origin coincided with the emergence of modern age and which found its political form in the nation-state.” (HC, p. 28).

¹⁵⁰ JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 537.

era o espaço em que se travava a luta contra as necessidades que coagem o animal humano, constituía o lugar em que a violência não só era admitida como também plenamente justificada como o único meio de, a um só tempo, assegurar a vida e estabelecer a libertação: pré-condição elementar para a liberdade pública que se limitava aos que eram capazes de subjugar e escravizar os outros. Já que a condição prévia para a admissão na esfera pública era o desprendimento das atividades que atentam tão somente para a incontornável condição de vivente e o cuidado para com a vida (em sua aceção meramente biológica) na provisão do que quer que fosse útil ou necessário.

O *bios politikos*, ou a segunda vida de que fala Werner Jaeger, significava o aparecimento e a adesão ao domínio público orientado pelo bem comum (*koinon*) em que, excluído o que quer que fosse útil ou necessário (e, portanto, se distanciando imediatamente do princípio orientador da esfera privada), transcorriam relações mediadas apenas pelo discurso persuasivo e pela ação. Esta era ainda, de acordo com Arendt, a opinião de Aristóteles, para quem as duas expressões *zoon politikon* (animal político) e *zoon logon ekhon* (um ser vivo dotado de fala) designava no homem a possibilidade de um modo de vida que lhe é próprio, tanto em relação ao animal – em que a vida em comum é guiada pelas necessidades – quanto em relação a um deus – que pode existir apenas para si em liberdade e independência.

A despeito do *bios politikos* ser condicionado pelo mero estar junto, já que ação, como nos assegura Arendt, só é possível entre homens, a sua tradução latina por *animal socialis*¹⁵¹, só pode testemunhar o quanto a compreensão grega original da política havia se perdido. Isso porque ainda que a palavra *politikos* indicasse entre os gregos a nossa condição natural de seres gregários ou sociais, pressuposta e implícita na vida do cidadão, compreendia-se que o mero estar junto não constitui um modo de vida especificamente humano, mas antes um instinto natural. O modo de vida, a vida qualificada ou simplesmente o *bios* que a participação nos assuntos da *pólis* proporcionava, significa o livre engajamento num modo de vida ativo que afirmava a liberdade¹⁵².

¹⁵¹ Tradução latina que de acordo com Arendt adveio de Sêneca e foi consagrada pela *Suma Teológica* de Tomás de Aquino.

¹⁵² “The natural, merely social companionship of the human species was considered to be a limitation imposed upon us by the needs of biological life, which are the same for the human animal as for other forms of animal life. According to Greek thought, the human capacity for political organization is not only different form but stands in direct opposition to that natural association whose center is the home (*oikia*) and the family”. (*HC*, p. 24)

O modo qualificado de estar junto a outros homens na esfera pública ou na pólis, que para Arendt difere da nossa condição gregária, é o correspondente direto da condição humana da pluralidade, isto é, ao fato de sermos iguais, na medida em que somos humanos, e ainda absolutamente diferentes, enquanto seres singulares. Apoiada no fenômeno político grego, compreendido como uma organização destinada à resolução dos assuntos que importam a todos – norteadas, contudo, pelo respeito que se deve a singularidade de cada um –, Hannah Arendt sustenta que o *bios politikos* significava a conformidade com “a lei da Terra”¹⁵³, equivalente à pluralidade de homens, que é “não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* de toda vida política”¹⁵⁴. Isso porque

O ser político, o viver numa pólis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era frequentemente comparado à organização doméstica¹⁵⁵.

Num contexto em que o homem era definido como um animal político (*zoon politikon*) em virtude de ser um ser vivo dotado de fala (*zoon logon ekhon* – para usar os conceitos aristotélicos que de acordo com Arendt nada mais eram do que uma formulação da corrente compreensão grega), os que viviam fora da pólis – especialmente bárbaros e escravos – “eram *aneu logon*”, isto é, “[...] destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido, e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros”¹⁵⁶.

¹⁵³ VE, p. 17.

¹⁵⁴ “[...] this plurality is specifically *the condition* – not only the *conditio sine qua non*, but the *conditio per quam* – of all political life” (HC, p. 07)

¹⁵⁵ “To be political, to live in a *pólis*, meant that everything was decided through word and persuasion and not through force and violence. In Greek self-understanding, to force people by violence, to command rather than persuade, were prepolitical ways to deal with people characteristic of life outside the *pólis*, of home and family life, where the household head ruled with uncontested, despotic powers, or of life in the barbarian empires of Asia, whose despotism was frequently likened to organization of the household” (*Ibid.*, p. 26-27)

¹⁵⁶ “[...] was *aneu logon*, deprived, of course, not of the faculty of speech, but a way of life in which speech and only speech made sense and where the central concern of all citizens was to talk with each other”. (*Ibid.*, p. 27)

A despeito da ênfase sobre o discurso (*lexis*) persuasivo como forma de relacionamento mútuo do qual surge a esfera dos negócios humanos com vistas ao exercício da liberdade, os gregos compreendiam que a ação (*práxis*) era da mesma categoria e da mesma natureza, dado que a ação política, na medida em que se efetiva e permanece fora da violência, sempre se faz acompanhar por palavras, e que as próprias palavras na forma de discurso persuasivo constituem em geral uma ação política.

O mais importante princípio público mediante o qual somente a ação e o discurso puderam ser admitidos como os únicos elementos constitutivos do que Aristóteles (consoante a compreensão grega) chamou de *bios politikos* foi a *isonomia*, isto é, o fato de que ao contrário do domínio privado – que admitia a mais severa desigualdade no âmbito familiar – a pólis somente reconhecia iguais. A não-sujeição às necessidades da vida e a ausência de relações de domínio e submissão que daí advêm, constituíram a compensação pública da limitação fundamental subjacente à privacidade do lar, correspondente ao fato de que antes de ser um animal político o homem é um animal gregário, em cujas relações (norteadas pela provisão das necessidades) presidem o mando/obediência e a própria coação violenta. Esse é o motivo pelo qual, de acordo com Arendt, a liberdade não pôde existir no domínio das relações familiares, porque seu exercício demanda a *isonomia*: um modo qualificado de estar junto de que o ambiente doméstico é literalmente *privado*¹⁵⁷ – a igualdade pressuposta no viver entre pares (princípio inaugural da esfera pública).

Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a idéia de uma igualdade universal perante as leis [como atualmente a compreendemos], mas implicava que todos os cidadãos tinham o mesmo direito à atividade política, podendo exercer livremente a atividade de conversar uns com os outros, sem que o discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma de obediência¹⁵⁸.

A *isonomia* grega mencionada por Arendt era o substituto público da lei de diferenciação universal que preside a natureza e, conseqüentemente, a constituição da

¹⁵⁷ “This is not merely a matter of shifted emphasis. In ancient feeling the privative trait of privacy, indicated in the word itself, was all-important; it meant literally a state of being deprived of something, and even of the highest and most human of man’s capacities. A man who lived only a private life, who like the slave was not permitted to enter the public realm, or like the barbarian had chosen not to establish such a realm, was not fully human. We no longer think primarily of deprivation when we use the word “privacy” and this is partly due to the enormous enrichment of the private sphere through modern individualism”. (*Ibid.*, p. 38)

¹⁵⁸ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 212.

associação natural da família. Na compreensão grega ela é o expediente político que transforma os homens, de seres desiguais por natureza, em seres iguais por força do artifício de que ação humana *em concerto* é capaz. A igualdade não era compreendida como uma qualidade natural dos homens, era antes, um atributo da pólis, uma característica específica da esfera pública cujo ordenamento delimitava um espaço em que a palavra e a ação (e somente elas) eram admitidas como modo de estabelecer relações. Centrada na garantia de um espaço no qual os homens podem ter liberdade entre si, “para além da força, da coação e do domínio”, a pólis isonômica tinha por princípio inaugural a relação de “Iguais com iguais, que só em caso de necessidade, ou seja, em tempos de guerra, davam ordens e obedeciam uns aos outros, porém, exceto isso, regulavam todos os assuntos por meio da conversa mútua e do convencimento recíproco”¹⁵⁹.

A política, “centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e o não dominar, e positivamente como um espaço público produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais”¹⁶⁰, tem uma relação estrutural com a isonomia (condição que torna os homens iguais) na medida em que essa última delimita o espaço (público) em que a liberdade pode aparecer, porque ser livre e viver numa pólis assim caracterizada significavam a mesma coisa¹⁶¹.

O fato de que a esfera pública era um espaço correlato à palavra e à da ação, em virtude da condição de igualdade que desde o início a presidia, fez da pluralidade humana, segundo o parecer de Hannah Arendt, o fundamento e, por assim dizer, a condição e a meta de toda atividade política. Considerando que era o espaço edificado para o exercício da liberdade e afirmação da singularidade, a política, como atesta o fenômeno grego originário, não apenas tinha em conta como também se baseava, afirmava e fazia perseverar a pluralidade humana. A despeito dessa condição humana elementar não ter entre os gregos a formulação conceitual que encontra em seu

¹⁵⁹ *QP*, p. 48. O princípio de igualdade não é da ordem do “dado, pois as pessoas não nascem iguais e não são iguais nas suas vidas. A igualdade resulta da organização humana. Ela é um meio de se igualizar as diferenças através das instituições. É o caso da pólis, que torna os homens iguais por meio da lei – *nomos*. Por isso, perder o acesso à esfera do público significa perder o acesso à igualdade”. (LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 152)

¹⁶⁰ *QP*, p. 49.

¹⁶¹ “Sem os outros que são meus iguais não existe liberdade alguma e por isso aquele que domina outros e, por conseguinte é diferente dos outros em princípio, é mais feliz e digno de inveja que aqueles a quem ele domina, mas não é mais livre em coisa alguma. Ele também se move em um espaço no qual a liberdade não existe, em absoluto”. (*Ibid.*). Em virtude disso, os gregos não podiam admitir que a liberdade fosse o atributo de um tirano.

pensamento, Arendt procura mostrar que seu sentido se manifesta, por exemplo, no significado eminentemente político que os gregos davam à palavra opinião (*doxa*), cuja meta da persuasão – o modo especificamente político de falar – para cada cidadão era fazer valê-la.

Nas palavras de Hannah Arendt, a *doxa*

[...] compreendia o mundo como ele se abre pra mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que cada um ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) –, “tanto você quanto eu somos humanos”¹⁶².

A *doxa* ou a descrição que cada homem faz do modo como algo se lhe aparece, segundo a “posição” que cada um ocupa no mundo, nada é senão a manifestação da singularidade de que fala Arendt. Em razão disso, publicamente falando, um objeto se presta a tantas perspectivas quanto for o número dos que emitem suas respectivas opiniões sobre ele, isso porque advindo de indivíduos únicos, cada uma delas (independente de quantas forem) é distinta das outras, ainda que esses indivíduos sejam iguais na medida em que são todos humanos. “Por outras palavras, nada do que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo o que é”, e que nesse sentido “está destinado a ser percebido por alguém”, reflete a lei da pluralidade: o fato de que “Não é o homem, mas sim homens quem habitam o planeta”¹⁶³.

De acordo com a observação de Arendt, o segundo significado da palavra *doxa*, compreendido como glória ou fama, também a relaciona diretamente ao domínio político, porque somente na esfera pública os homens podem (por meio da ação e do discurso) aparecer uns aos outros e mostrar *quem* eles são¹⁶⁴. O modo mais característico de fazer isso consistia na capacidade individual de, por meio da persuasão,

¹⁶² DP, p. 97.

¹⁶³ VE, p. 29.

¹⁶⁴ “[...] le «qui» que l’action révèle est le *citoyen* en tant que distinct fu travailleur et même du fabricant d’artifices faits de main d’homme”. (CHM, Prefácio de Paul Ricoeur p. 24. A revelação da singularidade por meio da ação e do discurso é um dos assuntos de que me ocupo na sessão VII do presente estudo)

fazer valer sua própria doxa sobre as demais. Naturalmente esse era o modo mais eminente de se fazer ser visto e ouvido pelos outros¹⁶⁵.

Com base na concepção grega a respeito da natureza da esfera pública, Arendt sustenta que se confrontada com o tipo de realidade decorrente dos mais vigorosos e recônditos eventos da vida íntima (“as paixões do coração, os pensamentos da mente, os deleites dos sentidos”¹⁶⁶), a aparência pública, compreendida como aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos, constitui a verdadeira realidade em relação à primeira. Pois, a despeito de toda intensidade com que se faz sentir em cada indivíduo, a vida íntima parecerá incerta e insegura, ao menos até o instante em que possa se tornar pública; quer seja transfigurada pela arte ou pela linguagem.

Aquilo a que usualmente chamamos de «consciência» (*consciousness*) o fato que estou consciente de mim próprio e portanto num certo sentido posso aparecer a mim próprio, nunca será suficiente para garantir realidade. (O *cogito me cogitare ergo sum* de Descartes é um *non sequitur* pela simples razão que esta *res cogitans* nunca aparece se as suas *cogitationes* não forem tornadas manifestas em discurso falado ou escrito, que é já destinado a, e pressupõe, auditores e leitores como receptores)¹⁶⁷.

Assim, Arendt considera que estando sujeita a presença de outros que vêm o que vemos e ouvem o que ouvimos, a nossa confiável percepção da realidade depende antes da aparência; a marca inconfundível da esfera pública. A multiplicidade de perspectivas advinda da pluralidade de homens que Arendt chama de senso comum é o “que regula e controla todos os outros sentidos, sem o qual cada um de nós permaneceria enclausurado em sua própria particularidade de dados sensoriais, que em si mesmos são traiçoeiros e indignos de fé”¹⁶⁸. Por outras palavras, o senso comum (resultante do “fato de que não é o Homem, mas homens que habitam a terra”) é a

¹⁶⁵ Merece nota a observação feita por Hannah Arendt de que “[...] *persuasão* é uma tradução muito fraca e inadequada para a velha *peithein*, cuja importância política evidencia-se no fato de Peithô, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas. Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão”. (*DP*, p. 91)

¹⁶⁶ “[...] the passions of the heart, the thoughts of the mind, the delights of the senses.” *HC*, p. 50.

¹⁶⁷ *VE*, p. 30. Semelhante compreensão também aparece no seguinte trecho *Da revolução*: “Quando afirmamos que ninguém, senão Deus, pode ver (e, talvez, suportar ver) o inteiro de um coração humano, “ninguém” inclui a própria pessoa que o possui – talvez porque o nosso senso de inequívoca realidade esteja tão interligado à presença de outros, que nunca podemos ter certeza de alguma coisa que apenas nós mesmos conhecemos, e ninguém mais”. (*DR*, p. 76)

¹⁶⁸ *OT*, p. 528.

condição fundamental para a garantia mútua da realidade inequívoca de que as consciências individuais carecem. Pelos sentidos individuais os homens percebem o mundo, mas somente pelo senso comum asseguram a realidade¹⁶⁹.

Arendt observa ainda que o senso comum, o intercâmbio de perspectivas ou a comunhão dos sentidos individuais, também está implícito na segunda acepção da palavra “público”, considerando que ela designa o mundo – o artefato e os negócios humanos – na medida em que é comum a todos, e, ao mesmo tempo, diferente para cada um segundo a posição que, em virtude do fato de ser singular, cada indivíduo ocupa nele.

Esse mundo comum, que precede o nosso nascimento e subsiste a nossa morte, se interpõe entre os que nele convivem em comum “como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor”¹⁷⁰. O mundo comungado ou a esfera pública nos reúne na companhia uns dos outros e ao mesmo tempo nos separa, a fim de evitarmos choques e colisões no trato de assuntos que temos em comum. A esfera pública é a mesa em que tomamos lugar e assumimos a responsabilidade por um mundo que nos é comum. Comum aos que aqui estiveram, aos que aqui estão já há algum tempo, aos que acabam de chegar e aos que ainda estão por vir. Ela é o vínculo mundano de uma pluralidade de homens que, a despeito da morte individual, se repõe a cada nova geração.

Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependente inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser constituído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis. Pois [...] o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia a nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles viram depois de nós. [Desse modo], esse

¹⁶⁹ Arendt considera que em geral a destruição da esfera pública é precedida pela destruição da multiplicidade de perspectivas e que “This can happen under conditions of radical isolation, where nobody can any longer agree with anybody else, as is usually the same case in tyrannies. But it may also happen under conditions of mass society or mass hysteria, where we see all people suddenly behave as though they were members of one family, each multiplying and prolonging the perspective of his neighbor”. (HC, p. 58)

¹⁷⁰ “[...] as a table is located between those who sit around it”. (HC, p. 52)

mundo comum só pode sobreviver ao advento e á partida das gerações na medida em que tem uma presença pública.¹⁷¹

Arendt considera, portanto, que somente a esfera pública, na qual nos inserimos por ações e palavras, pode constituir a promessa segura de perseverança dos assuntos e do mundo humanos.

3.2 *Archein* – o princípio subjetivo da ação

Qualquer compreensão do significado político do pensamento de Hannah Arendt deve passar pelo seu conceito de ação humana. Sua centralidade reside no fato de consistir no meio pelo qual os homens se inserem na esfera pública ao mesmo tempo em que se fazem livres e afirmam suas singularidades.

A despeito de exercer o papel de mola propulsora da ação, a liberdade da vontade é compreendida por Arendt como sendo radicalmente distinta da liberdade política¹⁷². Explicitar esta distinção é na verdade a meta almejada por Arendt quando se pergunta o que é liberdade em *Entre o Passado e O Futuro*.

Tendo como horizonte a experiência originária do fenômeno político que é a pólis grega, Hannah Arendt (como procurei mostrar acima) se dedica a corroborar a tese de que toda a nossa tradição de pensamento político-filosófico representa um ocultamento daquela experiência fundamental, para a qual a liberdade não se funda na

¹⁷¹ “Only the existence of a public realm and the world’s subsequent transformation into a community of things which gathers men together and relates them to each other depends entirely on permanence. If the world is to contain a public apace, it cannot be erected for one generation and planned for the living only; in must transcend the life-span of moral men. Without this transcendence into a potential earthly immortality, no politics, strictly speaking, no common world and no public real, is possible. For [...] the common world is what we enter when we are born and what we leave behind when we die. It transcends our life-spans into past and future alike; it was there before we came and will outlast our brief in it. It is what we have in common not only with those who live with us, but also with those who were before and with those who will com after us. [...] such a common world can survive the coming and going of the generation only to the extent that it appears in public”. (HC, p. 55)

¹⁷² No segundo volume de *A vida do espírito (o querer)*, Hannah Arendt examina, dentre outros aspectos, o papel da vontade na ação.

vontade de indivíduos isolados, mas antes em suas capacidades subjetivas de iniciar algo novo.

Arendt observa que a identificação entre liberdade e vontade data do ocaso da experiência originária do fenômeno político, no fim da antiguidade clássica, quando a liberdade passa a ser tematizada entre as questões filosóficas. Ao deixar de ser vivenciada cotidianamente para estender-se à abordagem da investigação filosófica, a liberdade – que, pra usar as palavras de Arendt, era experienciada “no relacionamento com os outros, e não no relacionamento com nós mesmos”¹⁷³ – deixa de ser um fenômeno mundano, isto é, aquilo que se deixa ver no instante em que acontece, para se tornar algo recôndito que se passa apenas na mais absoluta interioridade de cada indivíduo. De acontecimento tangível que podia ser visto e ouvido na pólis, com a filosofia a liberdade se torna um acontecimento oculto no interior de cada indivíduo¹⁷⁴.

Essa transladação da liberdade tem origem no fato de um estranhamento do mundo, em virtude do qual seu verdadeiro significado oriundo da experiência real e concreta do eu com os outros se transforma em uma experiência interna, do eu consigo mesmo. Como se o sujeito que se retira do mundo e do espaço público pudesse levar consigo aquilo que até então ele só realizou por estar num espaço entre-homens, ou como se aquele que por qualquer motivo não teve a presença admitida entre os outros pudesse por si só engendrar uma liberdade que para existir depende de uma pluralidade de homens.

A interioridade, como região absoluta da liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia, por aqueles que não possuíam lugar próprio no mundo e que careciam portanto de uma condição mundana que, desde a Antiguidade primitiva até quase metade do século XIX, foi unanimemente considerada como um sendo pré-requisito para a liberdade. O caráter derivativo dessa liberdade interior, ou da teoria de que “a região apropriada da liberdade humana” é o “domínio da consciência”, surge com maior clareza se voltarmos às suas origens¹⁷⁵.

Epicteto, para quem ser livre e viver como se quer são a mesma coisa, apresenta como fórmula da vida livre a conformação da vontade do indivíduo aos limites daquilo

¹⁷³ *EPF*, p. 194.

¹⁷⁴ “Como todo o problema da liberdade nos surge no horizonte de tradições cristãs, por um lado, e de uma outra tradição filosófica originariamente antipolítica, de outro, é difícil percebermos que pode existir uma liberdade que não seja um atributo da vontade, mas sim um acessório do fazer e do agir”. (*Ibid.*, p. 213)

¹⁷⁵ *Ibid.*

que lhe é dado como possibilidade, isto é, o equilíbrio entre o que se quer e o que se pode. A formulação conceitual de liberdade elaborada por Epicteto capta uma determinada inversão do quadro experiencial do qual a liberdade surgira como fenómeno tangível que se dá num mundo comum. As relações mundanas de dominação que um homem exercia sobre outros para estar liberto das necessidades e dos cuidados que o simples fato de estar vivo impõe a cada um, entendidas como pré-requisitos indispensáveis à liberdade política, são transformadas num ideal de auto-coerção do homem que subjuga a si mesmo, na medida em que reprime vontades cujas satisfações não estão ao seu alcance, e que assim (e somente assim) pode ser livre, mesmo sob qualquer condição factual à qual porventura ele esteja submetido, ainda que seja à escravidão¹⁷⁶.

Em meio aos aspectos que são completamente opostos entre a liberdade política e a liberdade interior da qual fala Epicteto, está o fato de que esta última pressupõe uma alheação total do mundo. O que significa que é justamente da obliteração daquela liberdade política para a qual a realidade mundana é parte fundamental, que se deve a ascensão da liberdade como vontade exercida num cenário ainda mais recôndito do que a privatividade.

Na figura de Agostinho, que marca o limiar da consolidação cristã do livre arbítrio entendido como a possibilidade de escolher uma entre um dado conjunto de alternativas, o cristianismo maximiza a noção de liberdade interior, posto que a compreende como algo que se possui mesmo na mais absoluta solidão, e assim subverte a condição humana elementar para o vir a ser da liberdade como os gregos a entendiam, isto é, ignora a pluralidade de homens.

Por ora, não me ocupo com as diversas conseqüências danosas que Arendt inclui entre aquelas que ocultam o sentido originário da liberdade e da política, bem como o papel que a pluralidade desempenha em cada uma delas. Considero apenas a síntese geral que sumariza o esforço de Arendt de expurgar do fenómeno político originário tudo quanto é estranho a sua natureza. Sob essa perspectiva pode-se dizer que tal esforço tem como assertiva elementar a idéia de que, desde o fim da antiguidade, o que

¹⁷⁶ Subjacente à análise que Hannah Arendt faz da liberdade, está a compreensão de que “[...] existe uma «história das idéias», e seria bastante fácil retrazar historicamente a idéia de Liberdade: como passou de uma palavra indicando um estado político – o de um cidadão livre e não um escravo – um fato físico – o de um homem saudável, cujo corpo não estava paralisado, mas era capaz de obedecer ao espírito – a ser uma palavra que indica uma disposição interior em virtude da qual um homem se podia sentir livre quando era realmente um escravo ou estava incapaz de mover os seus membros”. (VE, Volume II, p. 13-14).

se vê de um modo geral, é o afã de separar o vínculo fundamental desempenhado pela pluralidade na relação entre liberdade e política. O empenho da filosofia que nesse intuito fora seguido pela consolidação cristã da liberdade da vontade ou do livre arbítrio, seguiu-se no período moderno com o liberalismo e sua compreensão negativa de liberdade, ou seja, como algo que só é possível na medida em que se está liberado da política para se dedicar aos interesses privados¹⁷⁷.

O divórcio entre liberdade e política, pressuposto nas noções de liberdade da vontade e liberdade negativa (que se dão independente da pluralidade de homens), evidentemente não as tornam substitutas eficazes ou mesmo desejáveis da liberdade política na compreensão de Hannah Arendt. É da natureza da liberdade, em nome da qual Arendt pretende operar uma catarse para recuperá-la em seu aparecimento no mundo como fenômeno, o estar entre-homens, o viver entre iguais e constituir um espaço público de convivência no qual os homens adentram por meio da ação. Foi somente a partir desses elementos que a liberdade de que fala Arendt, pôde irromper como algo em cuja natureza se radica uma determinada organização que responde e contempla a condição natural da pluralidade humana, na medida em que pressupõe o respeito à singularidade de cada um no tratamento dos assuntos que importam a todos. A esta forma de organização os gregos denominavam pólis, donde o termo política.

Como a libertação das necessidades prementes da vida de vivente ou da mera *zoé* (que de acordo com gregos os homens comungam com todos os animais) era uma pré-condição elementar para a vida na pólis, isto é, de um modo qualificado de vida em comum, sua marca emblemática, sua razão de ser e seu sentido fundamental sempre foi a liberdade¹⁷⁸. A ação humana, manifestação da singularidade e meio pelo qual a liberdade surge na qualidade de fenômeno que traz ao mundo aquilo que é novo, isto é, chama à existência o que dela antes não participava, tem raízes na condição humana da natalidade.

Na medida em que constitui um *initium* (o início de um *quem* que é ele próprio um iniciador em virtude de ser singular e privado de determinações), a natalidade pode ter uma significação política, considerando que se caracteriza pelo advento de

¹⁷⁷ Há de se pensar assim, e com certa justeza, que o liberalismo é num sentido mais exato uma inversão do fenômeno político do que seria a noção de liberdade interior, professada tanto pela filosofia quanto pelo cristianismo. Isso porque ambos reconhecem na interioridade o cenário no qual a liberdade é possível, ao passo que o âmbito privado como espaço adequado para a liberdade na perspectiva liberal, é o exato oposto da compreensão de que a vitória nesse domínio onde se trava a luta pela sobrevivência, marca o instante a partir do qual a liberdade se torna possível na esfera pública.

¹⁷⁸ Ver *QP*, p. 38.

indivíduos dotados da surpreendente espontaneidade implícita no poder-começar algo inteiramente novo.

Por essa razão, Arendt sustenta que a liberdade política entre os gregos pode ser traduzida no que Kant chama de espontaneidade de homens que têm o direito de se fazerem ouvir publicamente e de ouvirem os que a eles falam, bem como de agirem publicamente sendo acompanhado por seus iguais em um determinado ato por um deles iniciado, ou juntamente com outros somarem-se àquele que inicia algo novo, a fim de realizar ou levar a cabo o que é iniciado¹⁷⁹.

Arendt observa que como testemunho dessa noção de liberdade interior intrínseca à espontaneidade, entendida por Kant como a capacidade humana de iniciar algo novo (que só pode se dar nas condições de livre determinação) temos a língua grega, para a qual o verbo agir tem como correlatos dois termos distintos que cinde a ação em duas partes. Uma vez interligadas estas partes constituem um só processo.

Com efeito, com o termo *archein* os gregos denominavam o ato de governar, de começar, de ser o primeiro, de *iniciar algo novo*. Chamavam de *prattein* o ato de atravessar, realizar e acabar, isto é, levar a cabo o que é iniciado por alguém¹⁸⁰. “É como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, a qual muitos aderem para “conduzir”, “acabar”, levar a cabo o empreendimento”¹⁸¹.

¹⁷⁹ Na descrição da espontaneidade humana, Arendt faz uma distinção entre a capacidade de poder-começar e a manifestação da *doxa* (descrição que cada um faz do modo como algo lhe aparece de acordo com a posição que cada homem, em virtude do fato de ser singular, ocupa no mundo) querendo mostrar que a primeira faculdade está para irrupção e realização do novo nos assuntos humanos, e a segunda (o intercâmbio de *doxai* – opiniões) está para o senso comum ou o sentido de inequívoca realidade que nasce da troca de perspectivas (assunto que procurei desenvolver na seção precedente). Com efeito, diz Arendt: “A liberdade de externar opinião, determinante para a organização da *pólis*, distingue-se da liberdade característica do agir, do fazer um novo começo, porque numa medida muitíssimo maior não pode prescindir da presença de outros e do ser-confrontado com suas opiniões. É verdade que o agir também jamais pode realizar-se em isolamento, porquanto aquele que começa alguma coisa nova só pode levá-la a cabo se ganhar outros que o ajudem”.

No que se refere à *doxa* “[...] o decisivo não era, de maneira alguma, cada um poder dizer o que bem entendesse, ou cada homem ter um direito imanente de se expressar tal como era. Tratava-se aqui talvez da experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados”. (*QP*, p. 58/59-60)

¹⁸⁰ Também a língua latina corrobora a tese de Arendt. Haviam do mesmo modo dois verbos latinos correlatos ao que denominamos agir, dividindo-o em dois momentos distintos, mas ainda sim, complementares: *agere* era compreendido como pôr em movimento ou guiar, e *gerere* como conduzir.

¹⁸¹ *EPF*, p. 38.

Archein, a espontaneidade (de que fala Kant) ou a faculdade individual de poder-começar, comporta o que o pensamento político de Hannah Arendt parece nos autorizar a denominar de um certo princípio subjetivo da ação. Em análise à língua grega, cujo testemunho fora totalmente esquecido pela tradição do pensamento político¹⁸², ela pretende corroborar a noção de liberdade interior como a faculdade de iniciar algo novo ou de chamar à existência aquilo que antes não existia, dando relevância para o fato de que, a despeito de ter um princípio subjetivo, e, portanto, pré-político, a liberdade fenomênica da criatura mundana que somos só pode se realizar no intercuro humano; na esfera pública. O sentido de ação política (da liberdade entre-homens), ao contrário da noção de liberdade interior, só é possível em meio a uma pluralidade de homens – como quer mostrar a língua grega –, porque é da natureza da novidade posta num mundo habitado por homens e não pelo Homem, perfazer duas etapas de um mesmo processo. Aquele que inicia uma ação sempre desencadeia um processo, seja na forma de continuidade daquilo que ele põe em movimento, seja como ação que provoca reações naqueles sobre e em relação ele age. Toda ação política se converte em virtude disso, em reação em cadeia, em um processo destruidor e gerador de novos processos.

De acordo com Arendt é historicamente recente outra revelação do extraordinário significado político do poder-começar como faculdade subjetiva, pois é característico o fato de um regime anti-político como o totalitário não se contentar com a proibição de se expressar publicamente as opiniões. A obliteração simultânea da pluralidade e da espontaneidade das quais depende a ação, é parte indispensável da dominação totalitária, porque não pode haver nada mais danoso às previsões de desdobramentos históricos por meio de leis inexoráveis com base nas quais este regime se move, do que a indeterminação do resultado de um processo inteiramente novo que qualquer homem, na medida em que é capaz de agir ou iniciar, pode por em curso.

Se a política, cujo sentido é a liberdade, é algo que se dá apenas numa pluralidade de homens por meio da ação, temos (a crer nas palavras de Hannah Arendt), na segunda parte da ação (*prattein*), sob uma perspectiva eminentemente política, o aspecto mais

¹⁸² Platão, que para Arendt é o fundador da filosofia política, em *A República* distingue entre o *archon* que quer dizer governante, e súditos; os que obedecem aos ordenamentos daquele que sabe. Isso instaura evidentemente uma completa descaracterização da ação. Ela já não pode ser concebida como aquilo que através da espontaneidade e em meio a uma pluralidade de homens traz ao mundo o que antes não havia, pois seu pressuposto é a eliminação da igualdade. O discurso para arregimentar agentes é substituído pela relação entre governantes e governados. A partir daí a palavra "*archein* passou a significar principalmente, governar e liderar, quando empregada de maneira específica", dessa forma "a função de ordenar, passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executar, passou a ser dever dos súditos". (*QP*, p. 38)

relevante desse processo, porque “o agir jamais pode realizar-se em isolamento” e porque é nessa etapa “que se determina o que será feito dos assuntos humanos e que aspecto eles terão”¹⁸³. Contudo, *archein* precede *prattein* como condição, revelando assim que se sua natureza não é essencialmente política, ao menos adquire significado político na categoria de pré-condição – do mesmo modo como o evento biológico da natalidade, no contexto do pensamento arendtiano, pôde ganhar significação política na medida em que é o ponto limítrofe a que podemos retroceder para “compreendermos” a radicação ontológica do novo no homem que se manifesta na espontaneidade¹⁸⁴.

O poder-começar ou o *archein*, enquanto faculdade que nasce do indivíduo equivale à liberdade da espontaneidade, à determinação livre que precisamente por essa razão é em certo sentido inexplicável – como quer mostrar Arendt por meio do paralelo ação/milagre¹⁸⁵. Essa expressão designa, portanto, uma faculdade humana pré-política sobre a qual a liberdade política se assenta. Por isso que de uma perspectiva política o iniciador, na medida em que inicia algo ou age entre iguais, é antes de tudo o *primus inter pares* (primeiro entre pares) ou um *arcon* (guia); é aquele que põe algo novo em movimento na pressuposição que o porá na presença de companheiros – que podem ou não aderir à nova empresa.

A liberdade política, afirmação da singularidade que só pode ocorrer em meio a uma pluralidade de homens, tem, pois, um princípio subjetivo, individual, e por isso mesmo pré-político¹⁸⁶. Porque a espontaneidade é algo cujo surgimento não está condicionado ao estar entre-homens, ela pode se manifestar no mais completo isolamento, e mesmo sob um repressivo sistema tirânico. Em princípio e em sua forma mais elementar a espontaneidade se apresenta na obra de arte e em tudo aquilo que por

¹⁸³ *Ibid.*, p. 58/59.

¹⁸⁴ “Em última instância, estes dois significados da palavra ação [*archein* e *prattein*] acabam por explicitar que a problemática relação entre o caráter natural do nascimento e o caráter político da ação, não se efetiva sem a mediação da interação em um espaço público. Com efeito, a natalidade, “fenômeno pré-político por excelência”, como observa Paul Ricoeur, anuncia a novidade que é a aparição de cada criança no mundo e indica que este recém-chegado porta em si a espontaneidade, mas não faz dele naturalmente um ser político. Desse modo, quando realça o significado da natalidade para a política, Arendt o faz sempre a considerando como a mais remota pré-condição da política, que jamais deixa, entretanto, de ser um fenômeno pré-político. O nascimento instaura a possibilidade de agir, apenas o amor ao mundo pode tornar a ação uma efetividade. A ação decorre do *amor mundi*, ainda que sempre suponha a espontaneidade que a natalidade inaugura” (CORREIA, Adriano. *O significado político da natalidade. Arendt e Agostinho*. Prelo. Para uma explicitação de como Arendt encontrou em Agostinho – ainda que contra ele – um deslocamento no âmbito da relação homem/mundo da mortalidade para a natalidade)

¹⁸⁵ Assunto abordado na segunda seção do capítulo II.

¹⁸⁶ A expressão *zoon politikon* como indicação aristotélica de que a capacidade para a organização política é inerente ao homem é recusada por Arendt, para quem o homem é naturalmente a-político. Para ela, a política surge no espaço fora dos homens, na esfera pública; o espaço entre-homens.

meio da fabricação adentra o mundo na qualidade de artefato humano. A capacidade de agir, ou mais especificamente aquela parte da ação designada pela palavra *archein* e a espontaneidade a ela subjacente (a partir da qual é misteriosamente possível iniciar algo novo), nasce em última análise com e do indivíduo.

Na compreensão de Hannah Arendt, Agostinho foi o primeiro a sistematizar e a fundar ontologicamente a liberdade política romana, que era na verdade uma extensão dessa compreensão grega que divide a liberdade política em um processo constituído por duas etapas, em cujo horizonte está a noção de liberdade da espontaneidade¹⁸⁷.

Como vimos, para designar o surgimento do homem no mundo em vista desse acontecimento ser em si um novo começo, Agostinho se vale do termo *initium*, que nada mais é senão a natalidade de um ser que é ele mesmo um iniciador. O advento do homem no mundo e o da capacidade de iniciar, diz Agostinho, são eventos simultâneos. É essa fundamentação ontológica do novo no homem como descoberta agostiniana que ressoa limpidamente nas palavras de Hannah Arendt, quando ela diz: “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir”¹⁸⁸.

Agir, ser espontâneo ou poder-começar é uma faculdade humana (uma espécie de liberdade interior) que dentre outras repousa no simples fato da natalidade. A ação que em seu surgimento bruto é a expressão de um princípio subjetivo radicado na natalidade e na pluralidade, só pode se tornar ação e liberdade política quando irrompe numa teia de relações humanas, pois entre os vários aspectos da ação política está a afirmação da singularidade e a revelação do *quem* do agente àqueles em relação aos quais ele age.

Mesmo os produtos da fabricação humana, sejam eles resultados de um trabalho artístico ou mesmo de um trabalho artesanal, manifestam a capacidade humana de trazer novidade ao mundo, ainda que essa faculdade se mostre apenas em sua dimensão instrumental. Contudo, é apenas no intercurso humano que a ação como princípio subjetivo deixa de ser meios para atingir fins, e pode assim trazer ao mundo na forma de liberdade, aquilo que é novo. Isso porque “a liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política, equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Conferir nota 191.

¹⁸⁸ *EPF*, p. 190.

¹⁸⁹ *OT*, p. 525.

Ao contrário das noções de liberdade interior professadas pela filosofia e pelo cristianismo, longe de pretender-se substituto da liberdade política, a liberdade interior ou princípio subjetivo da ação de que fala Arendt, entendido como a faculdade de poder-começar, é concebida como a condição para essa liberdade política, isto é, o princípio subjetivo do agir em concerto, essência do fenômeno eminentemente político a que os gregos denominavam *prattein*.

3.3 *Prattein – o agir em concerto e a origem do poder**

A exemplo do que na compreensão de Hannah Arendt ocorreu à liberdade da espontaneidade (o princípio subjetivo da liberdade política que desde a antiguidade teve o seu papel e a sua importância obliterada pela liberdade da vontade), a palavra poder teve o seu sentido político esvaziado desde quando adquirimos a tendência de equacioná-la aos fenômenos do domínio, da força e da violência. Essa tendência niveladora, na interpretação de Arendt, também foi posta em curso por nossa tradição do pensamento político desde quando, na antiguidade, as formas de governos foram definidas em termos de domínio do homem sobre o homem.

O pressuposto da definição das formas de governo, desde a antiguidade grega, sempre foi a distinção fundamental entre governantes e governados concebida em termos de domínio do homem sobre o homem escorado na possibilidade de uso dos meios da violência. Entretanto, para a autora o conceito de governo não seria nem fundamental nem mesmo originário da esfera política, posto que originado da esfera privada, motivo em função do qual “(n)a concepção dos gregos a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era por definição idêntica à relação entre o senhor e o escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de

* Como procurei mostrar na seção anterior, a palavra *prattein* é evocada por Arendt como o testemunho grego de que o poder é um atributo não de um e indivíduo, mas apenas de um grupo de pessoas que consentem agir em conjunto. Herdeira dessa compreensão, Arendt afirma que “O poder surge em todos os lugares onde as pessoas atuam concertadamente” e que “[...] as ações concertadas ocorrem fundamentalmente na arena política”. (*Introdução na política. PP*, p. 205-6)

ação”, isto é, de ação em concerto levada a cabo por muitos no espaço público¹⁹⁰.

Entretanto, somente séculos mais tarde a vocação tradicional de equiparar o fenômeno político do poder ao fenômeno pré-político da violência seria expressamente assumida pelo poder absoluto das monarquias européias, e cuidadosamente elaborada por teóricos como Jean Bodin e Thomas Hobbes. A transmissão dessa equiparação, de tão bem acolhida pelos teóricos políticos dos séculos XIX e XX, foi consensualmente aceita pela esquerda e pela direita, que compreenderam o poder como uma das formas mais flagrantes da violência¹⁹¹. Essa compreensão do poder político teve duas implicações fundamentais que merecem ser mencionadas: 1) a transposição das relações de poder do vocabulário político para o binômio domínio/submissão – cujo denominador seria a ameaça de violência – e 2) a conseqüente convicção de que sendo a violência uma das modalidades mais flagrantes de manifestação do poder, o que realmente importa em questão de política é saber quem domina quem¹⁹².

Contra o aparentemente inquestionável equacionamento do poder político à violência, Hannah Arendt opõe “uma outra tradição e um outro vocabulário não menos velhos e veneráveis”¹⁹³ que aquele mesmo equacionamento cobriu com sedimentos, a saber, as experiências políticas em que o poder, na medida em que remete às determinações essenciais do fenômeno político, era uma alternativa à violência

¹⁹⁰ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 240.

¹⁹¹ “«Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica do poder é a violência»”, disse C. Wright Mills, repetindo de certo modo a definição de estado de Max Weber: «domínio do homem pelo homem por meio da violência legítima, isto é, supostamente legítima.» Para Bertrand de Jouvenel «os que contemplam o desenrolar das eras a guerra se apresenta como uma atividade de estados *pertencente às suas essências*». Poder, disse Voltaire, «consiste em fazer os outros agirem como eu quiser»; está presente sempre que eu tenha chance de «afirmar minha própria vontade contra a resistência» dos outros, disse Max Weber, lembrado-nos da definição de Clausewitz de guerra como «um ato de violência para compelir o oponente a proceder como desejamos». Esta palavra, diz-nos Strausz-Hupé, exprime «o poder do homem sobre o homem». (Apud. CR, p. 116 e 117). “A poderosa retórica marxista da Nova Esquerda coincide como resoluta crescimento da convicção proclamada por Mao Tsé Tung, sem nada a ver com Marx, de que «o poder nasce do cano de um fuzil»”. (CR, p. 110.). “[...] No sentido usual” a política é definida “como relação entre dominadores e dominados”. (*Introdução na política*. PP, p. 149)

¹⁹² “Além disso, este antigo vocabulário foi estranhamente confirmado e fortalecido pelo acréscimo da tradição hebraico-cristã e sua ‘concepção imperativa de lei’. Este conceito não foi inventado pelos ‘realistas políticos’, era antes o resultado de uma generalização muito anterior e quase automática dos ‘Mandamentos’ de Deus, segundo o qual ‘a simples relação entre ordens e obediência’ bastava para identificar a essência da lei. Por fim, convicções científicas e filosóficas mais modernas relativas à natureza do homem, fortaleceram bastante estas tradições legais e políticas. As recentes descobertas sobre um congênito instinto de dominação e uma inata agressividade no animal humano, foram precedidas por afirmações filosóficas muito semelhantes. Segundo John Stuart Mill, ‘a primeira lição de civilização (é) a da obediência’, e ele se refere a ‘dois estados de ânimo... um, o desejo de exercer poder sobre os outros; o outro... a não disposição de que haja poder sendo exercido sobre si’”. (CR, p. 119.).

¹⁹³ CR, p. 120.

enquanto modo de estabelecer relações. Das experiências políticas esquecidas no passado (a pólis *isonômica* e a *civitas* romana – bem como as modernas revoluções), Arendt resgata um conceito de poder e de lei que não tem qualquer semelhança com a relação mando/obediência que a tradição nos legou. Para tanto, num primeiro momento Arendt, como nota André Duarte, teve de retroceder “aquém das formas de governo já constituídas a fim de encontrar o espaço e o modo originários de onde brotam a política e o poder, fundamentalmente distintos das manifestações de violência”¹⁹⁴.

Nas experiências em que Arendt pretende rememorar o nascimento do poder ou a experiência humana de agir *in concert* (Burke), ele se articula ao fenômeno político em suas determinações fundamentais. Em virtude disso, a autora intitula a quinta seção do capítulo V de *A condição humana* de *O espaço da aparência e o poder*, querendo significar que a gênese do poder é um fenômeno inerente à associação que dá origem ao espaço público ou a uma comunidade política. Pois, a simples existência do espaço da aparência de que fala Arendt, já pressupõe o poder em sua acepção originária, uma vez que supõe o consentimento a partir do qual os homens agem de comum acordo. Com efeito, para Arendt

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e portanto precede toda e qualquer constituição formal da esfera pública e as várias formas de governo [...] Sua peculiaridade é que, diferentemente dos espaços que são a obra de nossas mãos, ele não sobrevive à atualidade do momento que o fez surgir, mas desaparece não apenas com a dispersão dos homens [...], mas também com o desaparecimento ou cessar das próprias atividades. Em toda parte onde os homens se reúnem está lá potencialmente, não necessariamente, nem para sempre¹⁹⁵.

Ao contrário da força que é um atributo, uma qualidade natural e uma posse de todo homem tomado isoladamente, o poder é condicionado pela conjugação de ações individuais e se dissolve juntamente com a dispersão dos que por consentimento se uniram entre si para o propósito de agirem conjuntamente. Por essa razão, assinala Arendt, o poder só pode pertencer a um grupo de indivíduos e somente até o momento

¹⁹⁴ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 241.

¹⁹⁵ “The space of appearance come into being wherever men are together in the manner of speech and action, and therefore predates and precedes all formal constitution of the public realm and various forms of government [...] Its peculiarity is that, unlike the spaces which are the work of our hands, it does not survive the actuality of the movement which brought it into being, but disappear not only with the dispersal of men [...] but with the disappearance or arrest of the activities themselves. Wherever people gather together, it is potentially there, but only, no necessarily and not forever”. (HC, p. 199)

em que tais indivíduos permanecerem assim associados. Dado o estado latente ou a existência apenas potencial do poder, ele só existe na medida em que é efetivado, não podendo ser armazenado e precisamente mensurado como ocorre aos implementos de violência. A ação conjugada a que chamamos poder só passa a existir quando não se dissocia do discurso persuasivo e da união livre e consensual que surge desse modo de estabelecer relações e realizar empreendimentos. Entretanto, o poder surge da conjugação de atos e palavras apenas “onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais”, isto é, “onde as palavras não são usadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades”¹⁹⁶.

O poder ou o acordo mútuo dos que se engajam numa ação *in concert* é o elemento simples que funda e mantém a existência do espaço da aparência ou do domínio público; o espaço formado e destinado ao poder, que em sua forma mais elementar brota da ação e do discurso, isto é, do intercurso humano que a própria ação conjunta – na medida em que se efetiva e/ou se empenha a preservar a si mesma – faz nascer. Em virtude disso Arendt afirma que, diferentemente da violência que por ser instrumental sempre carece justificação, o poder constitui um fim em si mesmo, isto é, aquilo que não precisa recorrer a algo mais a fim justificar sua existência.

A violência é por natureza instrumental; como todos os meios, sempre necessita de orientação e justificação pelos fins que persegue. E o que necessita ser justificado por alguma outra coisa não pode ser a essência de coisa alguma. O fim da guerra – tomando fim em seu duplo sentido – é a paz ou a vitória; mas a pergunta: E qual é o fim da paz: não tem resposta. A paz é absoluta, ainda que na história documentada os períodos de guerra tenham quase sempre suplantado os períodos de paz. O poder está na mesma categoria; é, como se diz, “um fim em si mesmo”. (Isto, naturalmente, não significa negar que os governos seguem políticas e empregam seu poder para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura de poder em si precede e dura mais que qualquer meta, de tal modo que o poder, longe de ser o meio para atingir um fim, é na verdade a própria condição que permite a um grupo de pessoas pensar e agir conforme a categoria de meios e fins)

¹⁹⁷

À parte o fato de que essa explicitação do caráter absoluto – ou não instrumental da estrutura eminentemente dialógica e persuasiva – do poder ou da ação conjugada não

¹⁹⁶ “where the words are not empty and deeds not brutal, where words are not used to veil intention but to disclose realities, and deeds are not used to violate and destroy but to establish relations and create new realities”. (HC, p. 122)

¹⁹⁷ CR, p. 128-9.

toca a questão em sua parte mais fundamental, a saber, seu aspecto ontológico, (“pois”, na medida em que “o poder humano corresponde, antes de tudo, à condição da pluralidade” ele se torna a verdadeira essência da política¹⁹⁸), a estabilidade da estrutura de poder sobre a qual a categoria de instrumentabilidade de uma comunidade de pessoas se assenta, pressupõe a experiência da fundação: ato inaugural ou medida de estabilidade que institui a permanência do intercuro humano a que os gregos denominaram política. A política era para os gregos a institucionalização ou uma força estabilizadora sem a qual o espaço público (criado pela e para a palavra e a ação que são os elementos simples do poder), não poderia perseverar. “É como se os muros da pólis [para sua segurança física] e os limites da lei [para estabilidade fisionômica] fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”¹⁹⁹.

Arendt observa que a frase “onde quer que vás, serás uma pólis” se tornou a senha da colonização e da fundação de novos corpos políticos para os gregos, porque

¹⁹⁸ “Because human power corresponds to the condition of plurality”. *HC*, p.201. O poder que emana da ação coletiva, na medida em que é uma ação fundamentalmente assentada no discurso –, isto é, na medida em que se realiza apenas mediante a palavra (pois para que surja o poder é preciso haver uma estrutura comunicativa) –, pressupõe e contempla a pluralidade humana. Aristóteles “[...] in his political philosophy, is still well aware of what is at stake in politics, namely, no less than the *ergon tou anthopou* (the “work of man” *qua* man), and if he defined this “work” as “to live well” (*eu zen*), he clearly meant that “work” here is no work product but exists only in sheer actuality. This specifically human achievement lies altogether outside the category of means and ends; the “work of man” is not end because the means to achieve it – the virtues, or *aretai* – are not qualities which may or may not be actualized, but are themselves “actualities.” In other words, the means to achieve the end would already be the end; and this “end,” conversely, cannot be considered a means in some other respect, because there is nothing higher to attain than this actuality itself”. (*HC*, p. 206-207). “Essa distinção”, exemplifica Hannah Arendt numa passagem inspirada pela *Ética a Nicômaco*, “é a diferença entre um flautista, para quem tocar é um fim em si, e o fabricante de flautas, cuja atividade é apenas um meio e chega a um fim quando a flauta é produzida”. (*VE*, volume II, p. 68)

¹⁹⁹ “It is as though the wall of the *pólis* and the boundaries of the law were drawn around an already existing public space which, however, without such stabilizing protection could not endure, could not survive the moment of action and speech itself”. (*HC*, p. 198)

No ensaio *O que é autoridade* Arendt mostra a relação estrutural que os conceitos de fundação e autoridade tinham entre romanos: “No âmago da política romana, desde o início da república até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez que alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar da política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão por que os romanos [em contraste com os gregos] foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira *pólis* na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália e, por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. [...] Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, “aumentar”, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os antepassados chamados pelos romanos de *mariores*”. (*EPF*, p. 162/164)

exprimiam a convicção de que o discurso, a ação e sua respectiva estrutura de poder criam o intercuro com que o homem pode se estabelecer do modo mais adequado em qualquer lugar que ele habite²⁰⁰. Com efeito, uma vez que a estabilidade da esfera pública depende da permanência da estrutura de poder que a constitui, a fundação de uma comunidade política é efetivada sempre que ação conjugada de um grupo de indivíduos permaneça intacta sob efeito de forças estabilizadoras – cuja tarefa é edificar uma estrutura segura e estável para a ação conjugada. Inerentemente articulada ao poder e à própria fundação, na medida em que constitui o único meio pelo qual o poder se mantém vivo, está a capacidade humana de fazer promessas, uma vez que ela é pressuposta nos pactos, contratos e acordos mútuos com que os homens remediaram a instabilidade e as incertezas do futuro²⁰¹. Na “esfera pública”, escreve Arendt, “a força estabilizadora da faculdade humana de fazer promessas sempre foi conhecida em nossa tradição”²⁰², já que desde Roma até a modernidade se tornou a pedra angular do pensamento político.

De acordo com Arendt é relativamente recente na história das experiências políticas um testemunho da razão que os teóricos tinham em ceder um papel de destaque à faculdade humana de fazer promessas. A espontaneidade da união com que os colonos americanos pré-revolucionários puderam se constituir em corpo político também foi sublinhada por Tocqueville, para quem os colonos tiveram uma ousada atitude de fundar num plano prático aquilo que até então estivera relegado ao âmbito da abstração da literatura de filosofia política moderna. Tocqueville observa que a fundação de um

²⁰⁰ “The *pólis*, properly speaking, is not the city-state in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, in its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen be”. (HC, p. 198). A este respeito ver Maurizio Passerin d’Entèves, para quem a palavra *pólis* se torna um recurso metafórico na obra da autora, “because in employing this term Arendt is not simply referring to the political institutions of the Greek city-states, bounded as they were to their time and circumstance, but to all those instances in history where a public realm of action and speech was set up among a community of free and equal citizens”. (D’ENTRÉVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, 1994, p. 76)

²⁰¹ Para Hannah Arendt, o ordenamento legal de uma comunidade política é uma medida de estabilidade contra a fragilidade das promessas, dos acordos e da imprevisibilidade que caracteriza a política constituída por uma pluralidade de agentes. “As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana”. (DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 247)

²⁰² “in the public realm, the Power of stabilization inherent in the faculty of making promises has been know throughout our tradition. ”. HC, p. 243. A inclinação de Abraão para fazer pactos, a importância que a promessa tinha já no sistema jurídico romano e a ênfase na influência que este tipo de associação política exerceu sobre os teóricos da modernidade, são exemplos do itinerário histórico que Arendt perfaz a fim de aduzir a centralidade que o poder humano de prometer assume em matéria de política.

corpo político via acordo mútuo foi um dos primeiros atos empreendidos pelo grupo de cento e cinquenta pessoas que partiram da Inglaterra com o propósito de estabelecer a primeira colônia puritana no novo continente. A crermos nas palavras de Nathaniel Morton (um dos primeiros historiadores da Nova Inglaterra na condição de sectário do puritanismo), de quem Tocqueville cita trechos extensos, os fundadores ingleses estavam tão conscientes deste ato de dar início a uma comunidade política que formalizaram em documento escrito o acordo voluntário ou o pacto fundamental (Pacto do Mayflower) que instituiu sua comunidade política²⁰³.

O consentimento mútuo que estabeleceu a reciprocidade das relações entre pactuados e a independência comunal (associada ainda à não admissão da lei de representação para as questões políticas locais) tiveram como consequência direta a liberdade; a existência de uma vida política autêntica e ativa. Porque com uma população média estimada entre 2.000 e 3.000 habitantes e um total de 19 cargos político-administrativos com duração de um ano, tinha-se uma grande rotatividade no exercício destes cargos políticos²⁰⁴, aliada às demandas participativas das reuniões comunais a que todos os cidadãos eram convocados e àquelas que eles mesmos exigiam junto aos magistrados eletivos (chamados de *select-men*), os quais nada eram senão “executantes das vontades populares”²⁰⁵.

²⁰³ O trecho do documento citado por Nathaniel Morton e reproduzido por Tocqueville é o seguinte: “Nós, cujos nomes seguem e que, para a glória de Deus, o desenvolvimento da fé cristã e honra de nossa pátria, empreendemos estabelecer a primeira colônia nestas terras longínquas, acordamos pelo presente ato, por consentimento mútuo e solene, e diante de Deus, formar-nos em corpo e sociedade política, com o fim de nos governar e de trabalhar para a consumação de nossos propósitos; e, em virtude desse contrato, acordamos promulgar leis, atos, decretos, e instituir, conforme as necessidades, magistrados a quem prometemos submissão e obediência”. (TOQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Tomos I. Tradução: Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 44). Esta formalização que para Tocqueville não revela senão a flagrante influência das teorias contratualistas da modernidade política sobre os colonos, é posta em dúvida por Hannah Arendt, para quem os colonos “certamente não tinham qualquer noção de nenhuma teoria”, o que a faz pensar que Locke “foi mais influenciado pelos fatos e acontecimentos na América, e talvez de uma maneira mais decisiva, do que os fundadores o foram por seus *Tratados do governo civil*”. (ARENDR, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988, p. 135. Doravante, quando me referir a esta obra usarei a abreviação DR). A favor dessa observação depõe o fato mencionado por Arendt de que “Quando Locke formulou sua teoria do contrato social, que supostamente explicava a origem aborígine da sociedade civil, ele indicou em uma nota lateral que o modelo realmente tinha em mente: «No princípio o mundo todo era a América»”. (CR, p. 77)

²⁰⁴ “Contam-se dezenove funções principais na comuna. Cada habitante é obrigado, sob pena de multa, a aceitar essas diferentes funções; mas também a maioria delas é retribuída, de modo que os cidadãos pobres possam consagrar-se a elas seu tempo sem ter prejuízo”. (TOQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Tomos I. Tradução: Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 75)

²⁰⁵ “Somente os *select-men* [cujo número variava entre três e seis, segundo as dimensões das comunas.] têm o direito de convocar a reunião comunal (*town-meeting*), mas pode-se provocá-los a fazer isso. Se dez proprietários concebem um novo projeto e querem submetê-lo ao assentimento da comuna,

A formação do sistema de comunas nascido na Nova Inglaterra oferecia a particularidade de haver dado ao curso do encadeamento das instâncias políticas na América uma ordem inversa à do quadro geral da Europa. O processo de formação da autoridade política no Novo Mundo seguiu um movimento ascendente para o qual a comuna foi o ponto de partida ou o primeiro estágio; não pelos simples fato de ser cronologicamente o primeiro a se ter constituído, mas antes em virtude de ser a unidade simples de associação política da qual nasce o poder das comunidades locais. Dessas instituições comunais, que nas palavras de Thomas Jefferson são as “repúblicas elementares”²⁰⁶, emanava a autoridade que é o único meio legítimo (e consoante ao espírito de liberdade que presidiu a fundação da comuna) para a integração destas unidades em instituições político-administrativas superiores, como os condados, os estados, e, por fim, a União.

Assim, “a grande sorte da Revolução Americana foi que os habitantes das colônias, antes de seu conflito [separatista] com a Inglaterra, já estivessem organizados em sistemas de autogoverno que [...] deram forma às constituições estaduais, e por fim, à Constituição dos Estados Unidos”. O pacto de Mayflower documentado por Nathaniel Morton mostra que “O poder – que os homens da revolução encaravam com naturalidade, porque estavam incorporados às instituições de autogoverno espalhadas pelo país – não era apenas anterior à revolução; ele era, em certo sentido, anterior à colonização do continente”²⁰⁷.

eles reclamam uma convocação geral dos habitantes, os *select-men* são obrigados a subscrevê-la e conservam tão-só o direito de presidir a assembléia”. (TOQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Tomos I. Tradução: Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 74)

²⁰⁶ *Apud. DR*, p. 181.

²⁰⁷ *DR*, p. 132/133. “O que Madison propôs a respeito da Constituição Americana, isto é, fazer provir sua “autoridade geral inteiramente das autoridades subordinadas”, repetiu apenas, em escala nacional, o que fora feito pelas próprias colônias ao constituírem seus governos estaduais. Os delegados dos congressos provinciais ou das convenções populares que esquematizaram as constituições dos governos estaduais, fizeram sua autoridade promanar das várias jurisdições subordinadas e devidamente organizadas – distritos, municípios, comarcas; conservar intacto o poder dessas corporações era conservar intacta a fonte de sua própria autoridade. Se a Convenção Federal, ao invés de criar e constituir o novo poder federal, tivesse optado por reduzir ou abolir os poderes estaduais, os fundadores teriam imediatamente se defrontado com as perplexidades de seus colegas franceses; teriam perdido seu *pouvoir constituant* – essa foi, provavelmente, uma das razões que fez com que mesmo os mais convictos defensores de um governo central forte não desejassem abolir completamente os poderes dos governos estaduais. [...] A maior inovação revolucionária, a descoberta de Madison do princípio federativo de instituição de grandes repúblicas, estava parcialmente fundamentada numa experiência, no íntimo conhecimento de organismos políticos como que predeterminados por sua estrutura interna que condicionava suas partes componentes a uma constante ampliação, cujo princípio não era nem a expansão nem a conquista, mas uma ulterior combinação de poderes. Pois não apenas o princípio federativo básico de unir organismos separados e independentemente constituídos, como também o nome “confederação”, no sentido de “união” ou “associação”, foi efetivamente descoberto nos primeiros tempos da história

O poder político comunal que surgiu na Nova Inglaterra havia se baseado no fato consumado de que sua fonte reside no povo. Nisto consiste a soberania que Tocqueville afirma pairar sobre o sistema político anglo-americano, que permitia aos cidadãos tratar “na praça pública” ou “no seio da assembléia geral dos cidadãos, como em Atenas, os assuntos públicos concernentes ao interesse de todos”²⁰⁸. É o mesmo juízo comparativo que encontramos na formulação de Hannah Arendt de que “Somente depois que se cessar de reduzir os assuntos políticos à questão de domínio, [isto é, de saber quem domina quem] aparecerão, ou antes reapareceram em sua autêntica diversidade os termos doados originais no campo dos assuntos humanos”²⁰⁹.

Para a autora, o conceito de lei só se deixa compreender integralmente – enquanto medida de estabilidade para o poder e as promessas dos colonos que se organizaram em corpo político – se (e somente se) observado à luz da tradição romana que Montesquieu retoma no século XVIII. Pois além de concebê-la como aquilo que circunscreve o espaço da ação e da liberdade (assegurando que a esfera pública e a estrutura de poder a ela subjacente não são edificadas apenas para o lapso fugaz de uma geração), Montesquieu também a compreendeu como aquilo que vincula e estabelece relações entre os homens, já que na forma de constituição, por exemplo, as leis compõem o princípio de inspiração para a ação humana.

Assim, o fenômeno americano nos mostra que uma sociedade política é antes de tudo o que Eugene Rostow denominou de uma “sociedade de consentimento”; fato que se evidencia tanto na fundação, isto é, onde e quando os homens consigam manter intacta uma estrutura de poder, quanto no “compromisso do cidadão com a lei”²¹⁰ de uma comunidade política já constituída. Porque em ambos os casos o consentimento é a condição fundamental para a constituição do poder e da esfera pública. Pois, como afirma Arendt, “É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este

colonial, e mesmo o termo União, que haveria de designar os Estado Unidos da América, foi sugerido pela efêmera Confederação da Nova Inglaterra, que seria “chamada de Colônias Unidas da Nova Inglaterra”. E foi essa experiência, mais do que qualquer teoria, que infundiu em Madison a coragem de aperfeiçoar e ratificar uma observação casual de Montesquieu, isto é, que a forma republicana de governo, se baseada no princípio federativo, era apropriada para grandes territórios em expansão”. (*Ibid.*, p. 133/134)

²⁰⁸ TOQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Tomos I. Tradução: Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo, Martins Fontes, 2004, p. 49.

²⁰⁹ CR, p. 122. “Os revolucionários do século dezoito recorreram a estes exemplos quando revistaram os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, onde o domínio da lei, repousando no poder do povo, poria um fim ao domínio do homem sobre o homem, que eles achavam ser «um sistema de governo bom para escravos»”. (*Ibid.*, p. 120)

²¹⁰ *Apud*. CR, p. 76.

apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis”

²¹¹. Para Hannah Arendt, esse tipo de consentimento

Implica o reconhecimento de que nenhum homem pode agir sozinho, o reconhecimento de que os homens, se querem realizar algo no mundo, devem agir de comum acordo, o que seria trivial se não houvesse sempre alguns membros da comunidade determinados a desrespeitar o acordo e tentar, por arrogância a ou desespero, agir sozinhos²¹².

O consentimento mútuo para o pacto do Mayflower com que os colonos se constituíram em comunidade política na pré-revolucionária América do Norte, bem como os vários pactos que daí se seguiram até a confederação das treze colônias, mostram, na perspectiva de Hannah Arendt, que a fundação de um corpo político a partir de uma ação conjunta não é (como pretendiam os teóricos contratualistas da modernidade) simplesmente teoria ou hipótese conjectural destinada a explicar o surgimento aborígene da sociedade civil por meio da fundação que se perdeu no passado. As análises que Hannah Arendt faz do fenômeno revolucionário na modernidade visam por em foco que, “o pacto ou a promessa que vinculam uma pluralidade de homens na fundação e elaboração da constituição política são eventos concretos no mundo”²¹³.

À parte a controversa hipótese discutida pela autora de que os colonos do Novo Mundo receberam influências das teorias contratualistas do velho continente²¹⁴, ela

²¹¹ CR, p. 120. “Todas as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar. [...] Tal apoio nunca é incondicional, e no que diz respeito à obediência não se compara com a verdadeiramente “incondicional obediência” que um ato de violência pode exigir – a obediência com a qual todo criminoso pode contar quando bate minha carteira com a ajuda de uma faca, ou rouba um banco armado de revólver”. O apoio no qual o governo se baseia reside no número dos que conferem o seu consentimento a ele por meio de sua respectivas opiniões, por isso: “a força da opinião, isto é, o poder do governo, [ao contrário da violência que pode se servir de implementos] depende de quantidade; é «proporcional com a quantidade com que está associada», e desta forma a tirania, como descobriu Montesquieu, é a mais violenta e a menos poderosa das forma de governo”. (*Ibid.*, p. 120/121)

²¹² VE, volume II, p. 198.

²¹³ DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 253.

²¹⁴ Da perspectiva de Arendt, embora tenhamos razões para crermos na hipótese contrária, relativamente à teoria de Locke (que parece ter sido “mais influenciado pelos fatos e acontecimentos na América, e talvez de uma maneira mais decisiva, do que os fundadores foram por seus *Tratados do governo civil*”), a rigor, não estamos autorizados a estendê-la às numerosas variantes da teoria contratual surgidas na Europa: “«No começo», afirmou Locke certa vez, «o mundo todo era a América». Para todos os propósitos práticos, a América deve ter representado, para todas as teorias do contrato social, aquele primórdio de sociedade e de governo que elas haviam presumido fosse a condição fictícia sem a qual as realidades políticas existentes não podiam ser nem explicadas nem justificadas. E o próprio fato de o surgimento repentino de um grande número de teorias de contrato social, durante os primeiros séculos da

compreende que alguns aspectos da teoria do contrato social proposta por John Locke, que “É na verdade uma nova versão da antiga [compreensão política romana do] *potestas in populo*”²¹⁵, nos permite justamente compreender que a experiência fundadora americana se baseia e salvaguarda “o princípio republicano, segundo o qual o poder reside no povo”²¹⁶.

Com efeito, a noção lockeana de pacto de associação, chamada por Arendt de versão horizontal do contrato social, mantém intacto o princípio da ação conjunta ou do poder originário com que os fundadores da Nova Inglaterra se constituíram em corpo político. Isso porque, consoante àquela experiência fundadora (e segundo a hipótese de Hannah Arendt, influenciado por ela²¹⁷), compreende o contrato social como um compromisso mútuo através do qual as pessoas se associam voluntariamente para formar uma comunidade que os reúne numa estrutura de poder resultante de sua própria aliança em sociedade, para só então estabelecer um governo “sobre o firme terreno do contrato original entre indivíduos independentes”²¹⁸. Um governo cujo poder fiduciário previa a resistência como o meio legítimo de restituir o depósito a ele confiando, sempre que atentasse contra seu princípio instituidor, a saber, o poder do povo. “Para Locke, isso significava que a sociedade permanece intacta mesmo que o «governo seja dissolvido» ou rompa seus acordos com a sociedade transformando-se numa tirania”²¹⁹.

O comprometimento de cada um para com todos ou o princípio de reciprocidade que vincula mutuamente cada contratante a todos os outros com quem ele contrata, é o princípio basilar do chamado “contrato horizontal”, porque na medida em que estabelece um vínculo direto e recíproco entre os indivíduos como a condição primeira

Idade Moderna, ter sido precedido e acompanhado por esses primeiros pactos, uniões, associações e confederações na América colonial, seria, na verdade, bastante sugestivo, não fosse pelo outro fato inegável de que essas teorias, no Velho Mundo, ocorreram sem que sequer fossem mencionadas as realidades existentes no Novo Mundo”. (*DR*, p. 135/137).

²¹⁵ *CR*, p. 78.

²¹⁶ *DR*, p. 136-137.

²¹⁷ Conferir nota 214.

²¹⁸ *CR*, p. 77. Com efeito, para John Locke, “o ponto de partida e a verdadeira constituição de qualquer sociedade política não é nada mais que o consentimento de um número qualquer de homens livres, cuja maioria é capaz de se unir e se incorporar em uma tal sociedade. Esta é a única origem possível de todos os governos legais do mundo”. (LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001, p. 141)

Dessa “versão horizontal do contrato social”, Hannah Arendt distingue a “versão vertical do contrato social”, isto é, “a variante de Hobbes segundo a qual todo indivíduo celebra um acordo com a autoridade estritamente secular para garantir sua segurança, por cuja proteção ele renuncia a todos os diretos e poderes”. (*Ibid.*)

²¹⁹ *Ibid.*, p. 78. No ensaio intitulado *Desobediência Civil* (o segundo do livro *Crises da República*), Arendt mostra como o fenômeno da formação do poder abre o nicho constitucional em que um irrevogável direito homônimo se aloja.

do acordo de união, ele faz perseverar a pluralidade e o poder dos homens que se unem e contratam, isto é, dos que fundam uma comunidade política. O princípio contratual da reciprocidade assegura, pois, o fato incontestável de que o poder reside no povo e permanece no povo (a menos que ele seja dissolvido – já que não pode ser usurpado, mas tão somente substituído pela violência). Portanto, o consentimento dado ao que Hannah Arendt chama de versão horizontal do contrato social, significa “que a participação voluntária deve ser assumida por todo cidadão da comunidade” política²²⁰, porque disso depende a conservação da legitimidade do poder instituído. A participação política dos cidadãos é o meio pelo qual o espírito pluralista do poder que preside o ato fundador de um corpo político se renova e se mantém vivo.

O poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas; o que realmente necessita é de legitimidade. O comum emprego destas duas palavras é tão enganoso e confuso como sinônimos quanto a comum identificação entre obediência e apoio. O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir. A legitimidade quando desafiada fundamenta-se a si própria numa pelo ao passado, enquanto a justificação [de que carece a violência, por exemplo,] se relaciona com um fim que existe no futuro²²¹.

Exatamente por surgir de um consentimento voluntário e, por assim dizer, espontaneamente; onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo (graças a sua estrutura comunicativa em que surge), o poder dispensa justificação, porque a justificação, como lembra Cristina Sánchez, “apela para a instrumentalidade”, ao passo

²²⁰ CR, p. 78. Particularmente interessante é a argumentação “existencial” desenvolvida por Hannah Arendt (em seu ensaio intitulado *Desobediência civil*) de que a inserção de cada novo homem nos assuntos humanos (“que preexistia a sua chegada e sobreviverá a sua partida”) pressupõe a noção de consentimento tácito, que para ela “não é ficção; é inerente à condição humana”. A passagem é a seguinte: “O consentimento – significando que a participação voluntária deve ser assumida por todo cidadão da comunidade – está obviamente (exceto no caso de naturalização) pelo menos tão exposto a ser considerado uma ficção quanto o contrato aborígene. O argumento é correto, legal e historicamente, mas não o é existencialmente. Todo homem nasce membro de uma comunidade particular e só pode sobreviver se nela é bem-vindo e se sente à vontade. A situação fatural de cada recém-chegado implica numa espécie de consentimento; ou seja, num tipo de conformação às regras com as quais é jogado o grande jogo da vida no grupo particular a que ele pertence por nascimento. Todos nós vivemos e sobrevivemos por uma espécie de *consentimento tácito* que, no entanto, seria difícil chamar de voluntário. Como podemos exercer nossa vontade sobre o que já está determinado? Poderíamos, no entanto, chamá-lo de voluntário quando acontece de a criança nascer numa comunidade na qual a dissidência também é uma possibilidade legal e *de facto* quando ela se tornar adulta. Dissidência implica em consentimento e é a marca do governo livre; que sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentido quando não diverge”. (*Ibid.*, p. 78-79. Grifos da autora)

²²¹ CR, p. 229.

que o poder, na medida em que é fim em si mesmo e não um meio para algo mais²²², “se legítima, mas não requer justificação”²²³. E o meio mais adequado de legitimar o poder, como afirma Arendt, é fazer um apelo ao passado ou remontar a seu ato originário; sua fundação. Porque as ações que se seguem ao ato inicial (ações estas que equivalem à participação política), apenas renovam cotidianamente a legitimidade sobre a qual aquele mesmo ato inaugural se assentou.

É preciso ressaltar, entretanto, a exemplo do que faz André Enégré, que “não há uma verdadeira teoria do contrato em Arendt. Se o fato gerador do agrupamento político é certamente uma convenção (no sentido de um vir a ser em conjunto), esta reunião não prenuncia nenhuma alienação. [...] Não se trata tanto da questão do contrato, mas sim da questão da constituição, a ‘*constitutio libertatis*’”²²⁴. Para Arendt, importa observar que as experiências políticas pré-revolucionárias e a noção de pacto horizontal que nos permite apreendê-las, ressaltam o fato de que o poder e a própria política (já que o poder nos remete às suas determinações essenciais) são da ordem do artifício e da convenção humana, e que esse aspecto convencional supõe o consentimento em que se funda a própria noção do contrato reciprocamente vinculador de uma pluralidade de homens²²⁵.

²²² Conferir nota 209.

²²³ Essa frase aparece no seguinte contexto: “A esta distinción entre poder y violencia añade otra diferenciación terminológica paralela entre *justificación – justification – y legitimación – legitimacy* -: la legitimidad hace referencia a una apelación del pasado, mientras que la justificación se refiere a un fin que se encuentra en el futuro. Por tanto la justificación apela a la instrumentalidad, y como tal sólo es aplicable a la violencia. Ésta nunca puede ser legítima, el poder se legitima, pero no requiere justificación”. (MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt – El espacio de La política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 320)

²²⁴ ENÉGRE, A. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris : PUF, 1984, p. 118-19. Apud. DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 252.

²²⁵ A noção de artificialidade da política ou seu aspecto convencional advém do cotidiano político da pólis grega, que contrapunha a lei da diferenciação universal de tudo o que é da ordem da natureza, ao princípio de igualdade de que o artifício humano é capaz. Na compreensão grega a igualdade não é um *dado*, mas antes um *construto*. É graças a essa capacidade que os homens podem engendrar o elemento fundamental da política, isto é, o princípio da igualdade; fonte dos direitos e da justiça.

É apenas em conjunto que o homem pode agir sobre a natureza e modificá-la, criando, via pactos e compromissos mútuos, um espaço público no qual todos os que dele participam tornam-se iguais por força do artifício. A natureza não pode ser fonte de direitos, porque não legisla. Somente o artifício de que somos capazes pode nos assegurar direitos. Portanto, nossa vida político-jurídica se funda na suposição de que podemos produzir igualdade por meio do agir em concerto. “Daí a recusa do jusnaturalismo por Hannah Arendt, que observa, em *On Revolution*, que os homens não nascem iguais nem são criados igualmente por obra da natureza – daquilo que é dado por ser *physis*. É a pólis, por meio da lei, isto é, do *nomos* – na acepção ampla de norma, costume, opinião e maneira de pensar, termo que em Hannah Arendt opõe-se dicotomicamente a *physis* –, que faz surgir uma ordem igualitária, sendo esta, portanto, um construído convencional. É por essa razão”, justifica Celso Lafer, “que o aprofundamento do diálogo com o pensamento arendtiano requer um exame dos aspectos históricos que possibilitaram a asserção política e a posterior crise desta invenção para a convivência coletiva”. (LAFER, Celso. *A reconstrução*

Assim, as relações de poder que se dão dentro de uma comunidade política repousam sobre o princípio contratual inerente ao consentimento que a institui. Este mesmo princípio unifica portanto uma pluralidade de homens num intercurso de estrutura comunicativo-persuasiva em que o poder (que dele emana) se mantém vivo. Porque a ação coletiva, isto é, a ação de comum acordo, só surge mediante a palavra. Somente na mediada em que cria uma esfera pública ou o espaço da aparência assim caracterizado (isto é, destinado à coexistência dialógica de homens diferentes), o poder, que é o elemento simples da organização política, supõe e contempla a condição humana da pluralidade.

3.4 Sentido e dignidade da política

Contra toda a exposição sobre o significado da política que a partir do pensamento de Hannah Arendt procurei fazer até o presente momento, a política hoje, e talvez mais do que nunca (especialmente para nós brasileiros), é uma daquelas palavras que só de ouvir nos dá uma sensação de incômodo e revolta. Isso porque nos remete às desastrosas experiências que há muito tempo vivenciamos no cenário político nacional e mesmo internacional. Graças a tais acontecimentos e, portanto, não sem alguma razão, tendemos a compreender a política como sinônimo de domínio, corrupção, desonestidade, promessas irrealizáveis, mentiras e demagogia. Numa época em que a política caiu num grande descrédito, e conseqüentemente num abandono quase absoluto por boa parte da população mundial, Arendt pretende explicitar o seu sentido originário a fim de cotejar sua atual significação àquela instituída pelo povo grego; os criadores da política – vale dizer, essa “invenção para a convivência coletiva”²²⁶.

dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 125.

²²⁶ LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 125.

Todavia, consciente de que os preconceitos contra a política se enraízam, em última análise, nas experiências que historicamente tivemos com a própria política, Hannah Arendt considera que não se deve ignorá-los ou simplesmente confrontá-los e silenciá-los com argumentos, como se não tivessem em si nada que fosse digno de atenção. Pelo contrário, para Arendt “Qualquer discurso sobre a política em nossa época deve começar pelos preconceitos que todos nós, que não somos políticos profissionais, temos contra a política”, porque estes preconceitos são eles próprios políticos, na medida em que “não provêm da arrogância dos ilustrados nem do cinismo dos que viram de mais e compreendem de menos”²²⁷. Enquanto imagens do pensamento, os preconceitos que temos contra a política refletem e testemunham de modo fidedigno aspectos concretos de nossa realidade política tal como ela se nos apresenta ou apresentou.

Ainda que num certo sentido encerrem uma verdade, em virtude de terem um pé na realidade política concreta a partir da qual se constituíram, os preconceitos, como nos lembra Hannah Arendt, não são juízos, e assim devem nos deixar de sobreaviso da perigosa tendência que assumimos juntamente com eles, a saber, a de fazermos a política vir a desaparecer do mundo, porque ao assumir a direção dos nossos pensamentos, os preconceitos fatalmente “jogam o bebê fora junto com a água do banho”, uma vez que “confundem a política com aquilo que levaria ao seu próprio fim e apresentam essa catástrofe como algo que é inerente à natureza das coisas e, portanto, inevitável”²²⁸, uma vez que haja política. Contudo,

O fato de tais preconceitos desempenharem um papel tão importante na vida cotidiana e, conseqüentemente, na política não é algo que devemos lamentar ou tentar mudar. O homem não pode viver sem preconceitos e não simplesmente porque ser algum teria inteligência e percepção suficientes para formar juízos originais sobre todas as questões que lhe são submetidas no transcurso de sua vida, mas também porque essa absoluta ausência de preconceito exigiria uma vigilância sobre-humana²²⁹.

²²⁷ *Introdução na política. PP*, p. 148.

²²⁸ *Ibid*, p.148. A continuidade do trecho supramencionado no qual Arendt faz alusão aos desastres que em geral acreditamos ser inerente à política é o seguinte: “Por trás dos nossos preconceitos atuais contra a política estão a esperança e o medo: o medo de que a humanidade se autodestrua por meio da política e dos meios de força que tem hoje à sua disposição [em especial por meio das armas atômicas]; e a esperança, ligada a esse medo, de que a humanidade recobre a razão e livre o mundo não de si própria, mas da política. Um meio de fazê-lo”, continua Hannah Arendt mencionado algo que não raramente ainda ouvimos, “seria a criação de um governo mundial que transformasse o Estado numa máquina administrativa, resolvesse burocraticamente os conflitos políticos e substituísse os exércitos por forças policiais”. (*Ibid.*)

²²⁹ *Ibid*, p. 151-152.

A despeito do caráter político dos preconceitos (isto é, de participarem dos assuntos humanos que formam o contexto em que vivemos nossa vida cotidiana), a despeito do fato de que eles “não são disparates”²³⁰ (pois são formados a partir de uma realidade que os justifica), e, por fim, a despeito da própria impossibilidade de se viver sem formulá-los – o que os torna, por assim dizer, uma condição da vida humana sobre a terra –, relativamente à política, estes preconceitos ocultam em si a tendência e o perigo de cristalizarem as desastrosas experiências políticas do passado mediante as quais o julgamento que fazemos da política só pode declarar sua inconveniência, e portanto, exigir a conseqüente admissão do quão urgente e mesmo apodítico (logicamente necessário) é o seu fim.

O perigo maior do preconceito em relação à política – perigo contra o qual temos de nos precaver se não quisermos correr o risco de atirmos fora o bebê junto com a água do banho – é inerente ao fato de que é da natureza do próprio preconceito “um apelo sem peias à autoridade do «dizem» ou «a opinião geral é de que», embora, é claro esse apelo não precise ser declarado”. Apesar de terem uma base sólida na experiência, os preconceitos não surgem da experiência pessoal a partir da qual seus adeptos reclamam a legitimidade do que professam. Em virtude de se constituírem a margem da experiência pessoal, os preconceitos autênticos não podem em hipótese alguma oferecer a evidência dos juízos que lhes são subjacentes nem mesmo àquele que a eles se submetem. A pessoa que incorre em preconceitos toma os juízos aí pressupostos como evidentes em si mesmos. E é “precisamente por não estarem atados à experiência pessoal que os preconceitos podem contar como o pronto assentimento dos outros sem precisar de esforço para convencê-los. Nisso o preconceito difere do juízo”²³¹. Entretanto, há no que chamamos de preconceito uma relação estrutural entre

²³⁰ *Ibid.*, p. 211.

²³¹ *Ibid.*, p. 152. Amparada em Kant, Arendt compreende que a palavra juízo tem dois significados que embora sejam confundidos com frequência devem ser determinados com clareza. No primeiro significado a palavra juízo alude à “[...] organização e subsunção do individual e particular ao geral e universal, procedendo-se então a uma avaliação ordenada com a aplicação de parâmetros pelos quais se identifica o concreto e de acordo com os quais se tomam decisões”. Já no segundo significado [...] juízo pode significar algo totalmente diferente e sempre significa de fato quando nos confrontamos com algo que nunca vimos e para o que não temos nenhum parâmetro à disposição. Esse juízo que não conhece parâmetros só pode recorrer à evidência do que está sendo julgado, e seu único pré-requisito é a faculdade de julgar, o que tem muito mais a ver com a capacidade humana de discernir do que com a de organizar e subordinar. Tais juízos sem parâmetros são bastante familiares quando se trata de questões de estética e gosto, que, como observou Kant, não se podem «discutir», mas que se pode, seguramente, discordar e concordar. Na nossa vida cotidiana isso se verifica sempre que dizemos, em face de uma situação desconhecida, que fulano ou beltrano fez um juízo certo ou equivocado. [...] É verdade, sabemos

um determinado juízo constituído no passado e a ausência de formação de juízo no presente que concorrem para sua formação. Isso porque,

Examinando com atenção, percebemos que um preconceito genuíno sempre esconde algum juízo anteriormente formado que em sua origem teve uma base apropriada e legítima na experiência e evoluiu como preconceito por ter sido arrastado ao longo do tempo sem ter sido reexaminado ou revisto. Nesse aspecto, expressar um preconceito é coisa bem diferente de «dar um palpite»²³².

O preconceito é antes de tudo um pré-julgamento, isto é, um juízo-prévio, porque na medida em que recorre ao passado como fonte de justificação, se ancora e faz dele um recurso “que não só antecipa e bloqueia o juízo, mas também torna impossível tanto o próprio juízo quanto a autêntica experiência do presente”²³³. O perigo dos preconceitos é que eles inevitavelmente decantam as experiências políticas obtidas no passado, e como a maior parte da nossa experiência política foi obtida no campo da necessidade, da dominação e da violência, os preconceitos cristalizam conceitualmente como política aquilo que na verdade equivale ao seu fim. A razão disso é que desde as primeiras às mais ulteriores desconfianças lançadas em relação ao significado da política (isto é, desde a antiguidade clássica até a modernidade), as respostas foram dadas essencialmente no nível da justificação. Para Arendt, todas essas caracterizações que antes de tudo pretendem ser justificações acabaram por conceber a política como um meio para atingir fins mais elevados, a despeito do fato de que esses fins variem ao longo dos séculos.

Nenhuma justificação da política representa melhor o processo de instrumentalização a que ela foi historicamente submetida, do que a compreensão de que a política é absolutamente necessária à vida humana, tanto em relação à sociedade, como em relação ao indivíduo. Segundo essa compreensão a associação política deriva da necessidade que os homens têm uns dos outros, uma vez que não são auto-suficientes os homens consentem nessa espécie de associação que garante os benefícios que homem

que a faculdade de julgar insiste e deve insistir em formar juízos diretamente e sem quaisquer parâmetros, mas as áreas onde isso ocorre – decisões de todo tipo, pessoais e públicas, e questões ditas de gosto – não são elas próprias tomadas a sério. A razão disso é que tais juízos, na verdade, nunca são de natureza compulsória, nunca obrigam que outros se ponham de acordo no sentido de uma conclusão logicamente irrefutável; eles só pode se persuadir”. É em virtude disso que Arendt considera a faculdade de julgar como “[...] a base de todo o pensamento político”. (*Ibid.*, p. 154-6)

²³² *Ibid.*, p. 153.

²³³ *Ibid.*

algum poderia prover sozinho. Assim, a finalidade última e a tarefa da política seria a salvaguarda da vida em seu sentido mais amplo.

A política [na compreensão tradicional] possibilita ao indivíduo perseguir seus próprios fins sem ser, por assim dizer, importunado pela política – e não faz diferença alguma quais são as esferas da vida que aspiram à salvaguarda em relação à política, quer seja o seu propósito, como pensavam os gregos, tornar possível a uns poucos se ocupar da filosofia ou, mais modernamente, assegurar para a maioria a vida, o sustento e um mínimo de felicidade. E, além disso, como observou Madison, dado que nossa preocupação é a vida coletiva dos homens, e não dos anjos, o provimento da existência humana só pode ser realizado pelo Estado, que detém o monopólio da força bruta e impede a guerra de todos contra todos²³⁴.

Não raramente essa suposição de que a política (equiparada à mera convivência social) existe onde quer que haja vida humana em comum recorre à autoridade da definição aristotélica do homem como animal político, mas ao fazê-lo incorre num erro elementar. Isso porque, segundo a interpretação que Hannah Arendt faz daquela definição aristotélica (para quem “em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formalizou a opinião corrente na da *pólis* acerca do homem e do modo de vida político [*zoon politikon* e *zoon logon ekhon*]”²³⁵, a afirmação de que o homem é um animal político é feita em um contexto de oposição à associação natural ou em vista da necessidade de que as abelhas, por exemplo, também são capazes²³⁶.

Aqui chegamos ao ponto a partir do qual convém lançar um olhar retrospectivo sobre o sentido original da política a fim de eliminarmos o preconceito de que ela é algo necessário à vida (ou mesmo que é o meio para atingir fins) e que existe onde quer que os homens vivam juntos, pois “Uma necessidade – quer no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana, como a fome, ou o amor, quer no de uma instituição indispensável à vida em comum humana – é precisamente o que a política não é”²³⁷.

²³⁴ *Introdução na política. PP*, p. 144. No ensaio *O que é liberdade*, Hannah Arendt sintetiza o credo liberal do seguinte modo: “Quanto menos política mais liberdade”. (*EPF*, p. 195). Este é seguramente o pano de fundo da passagem supracitada, pois a liberdade em questão não é no fim das contas uma liberdade na política, mas antes e sobretudo uma liberdade da política.

²³⁵ “In his two most famous definitions, Aristotle only formulated the current opinion of the *pólis* about man and the political way of life”. (*HC*, p. 27)

²³⁶ “It is not that Plato or Aristotle was ignorant of, or unconcerned with, the fact that man cannot live outside the company of men, but they did not count this condition among the specifically human characteristics; on the contrary, it was something human life had in common with animal life, and for this reason alone it could not be fundamentally human. The natural, merely social companionship of the human species was considered to be a limitation imposed upon us by needs of biological life, which are the same for the human animal as for other forms of animal life”. (*HC*, p. 24)

²³⁷ *Introdução na política. PP*, p. 174.

Na interpretação que Arendt faz do pensamento político de Aristóteles, a palavra *politikon* era uma adjetivo com que se expressava a qualidade específica da forma de organização que caracterizava a pólis ateniense, e não qualquer forma de vida humana em comum. Assim, Aristóteles não queria dizer com isso que os homens são políticos no sentido de onde e como quer vivam, desde que vivam justos, constituem uma pólis. Sua definição do homem como animal político apenas alude ao fato de que é exclusividade do homem a possibilidade de “viver numa *pólis*”, cujo significado “era que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência”²³⁸. Para Aristóteles, esse modo qualificado de vida, que era a pólis organizada, era a forma específica e mais elevada de vida humana em comum e, portanto, “equidistante dos deuses, que podem existir de si mesmos em total liberdade e independência, e dos animais, cuja vida em comum, se é que existe algo assim, é uma questão de necessidade”²³⁹. Por isso que

Empregar o termo “político” no sentido de *pólis* grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas européias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político. 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 âmbito²⁴⁰.

As desastrosas experiências que tivemos com a “política” não devem obscurecer o quanto essa forma organizacional e qualificada de vida em comum a que os gregos denominaram *pólis* foi paradigmática e exemplar para o mundo ocidental. O fato de que a *pólis* tenha sido definitivamente determinante para o que ainda hoje, nós que somos herdeiros dos gregos, denominamos política, apenas deve testemunhar em que medida somos tributários das experiências originais que constituíram essa forma de organização que foi pólis. Assim, o fato elementar que devemos opor aos preconceitos contra a

²³⁸ “To be political, to live in a *pólis*, meant that everything was decided through words and persuasion and not through force and violence”. (*HC*, p. 26)

²³⁹ *Introdução na política*. *PP*, p. 170. “A política no sentido aristotélico não é, pois, auto-evidente e com toda a certeza não está em todo lugar onde os homens vivam em comunidade. Tal como os gregos a viam, ela só existiu na Grécia – e, mesmo assim, durante um curto período de tempo”. (*Ibid*, 170-1)

²⁴⁰ *EPF*, p. 201.

política (que também tem o efeito bastante apropriado ao presente momento de expor a razão que temos em reconsideramos um passado não legado por nossa tradição do pensamento político²⁴¹) é que as experiências subjacentes à cidade-estado ateniense e à *civitas* romana “determinaram as épocas às quais foi negada uma experiência plena de realidade política”, porque somente naquelas experiências originárias “o significado da política – com seus benefícios e seus males – se manifesta plenamente”²⁴².

Apesar de hoje estar longe de ser auto-evidente e imediatamente plausível, “o significado da política”, como quer mostrar Hannah Arendt, “é a liberdade”²⁴³. A razão precisa dessa simples e concludente afirmação é que a liberdade era o que distinguia a vida na pólis de todas as outras formas de vida comum. A singularidade do arranjo organizacional promovido pela pólis era que delimitava um espaço em que se mover nele e ser livre significavam, em certo sentido, a mesma coisa.

Mas apenas em certo sentido, pois para poder viver numa pólis o homem precisava ser livre sob outro aspecto – não podia estar submetido como escravo à dominação de outro ou como trabalhador à necessidade de ganhar o pão de cada dia. O homem primeiro devia ser libertado ou libertar-se a si próprio para poder desfrutar a liberdade, e ser libertado da dominação das necessidades da vida era o verdadeiro significado da palavra grega *scholé*, ou da latina *otium* – o que hoje chamamos de ócio ou lazer. Em contraste com a liberdade, essa libertação era um fim que podia, e tinha de ser, conquistado por certos meios. O meio crucial era a escravidão, a força bruta pela qual um homem obrigava outros a desonerá-lo dos encargos da vida cotidiana²⁴⁴.

²⁴¹ Essa é, pois, a justificações das constantes regressões ao passado político originário que encontramos no pensamento de Hannah Arendt: “Regressamos pois, mais uma vez, à Antiguidade, isto é, às suas tradições políticas e pré-filosóficas; e, certamente, não por amor à erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica”. (*Ibid.*, p. 213)

²⁴² O contexto em que esse trecho aparece é o seguinte: “A política como tal existiu tão raramente e em tão poucos lugares, que, falando historicamente, só umas poucas épocas extraordinárias a conheceram e a tornaram realidade. Esses raros e felizes acasos históricos têm sido, no entanto, cruciais; somente neles o significado da política – com seus benefícios e seus males – se manifesta plenamente. E essas épocas estabeleceram um padrão, não de modo que as suas formas organizacionais intrínsecas pudessem ser imitadas, mas de que certas idéias e conceitos, nelas plenamente realizados por um breve período de tempo, também determinaram as épocas às quais foi negada uma experiência plena de realidade política”. (*Introdução na política. PP*, p. 174). A pólis grega e a *civitas* romana são “fenômenos originários da política [que] conservam consigo os traços esquecidos da essência do político, o que realmente importa a Arendt é a detecção e a exploração das afinidades essenciais entre essa origem cristalizada e determinadas manifestações políticas modernas e do presente, nas quais homens e mulheres visaram instaurar um novo começo revolucionário em atos e palavras”. (DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 152)

²⁴³ *Introdução na política. PP*, p. 161.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 171. Sobre o tema da libertação como condição para a liberdade política grega, trato na primeira seção do presente capítulo.

À parte os seus males (sobretudo a pré-condição da escravidão e da violência de que, aliás, Hannah Arendt tem plena consciência quando fala –, por exemplo, numa passagem supracitada – que “na antiguidade clássica o sentido da política, com seus benefícios e males, se manifesta plenamente”), o que torna a experiência da pólis paradigmática é o fato de que sua organização, isto é, a política, se constitui de tal modo que só começa onde termina as esferas das necessidades materiais e da força física. Esta é seguramente a inovação da organização da vida humana em comum proposta pela pólis. Seu significado é que, como iguais entre iguais, os homens interagem livremente, isto é, por meio do diálogo apenas em sua modalidade persuasiva, “sem que o discurso fosse modulado na forma de comando e o ouvir se reduzisse à forma de obediência”²⁴⁵, e portanto num intercurso livre de coação, força ou dominação.

Assim, na acepção grega da palavra, a política está centrada na liberdade não no sentido de que ela é o objetivo da política – como se a liberdade se situasse fora ou acima dela –, mas antes no sentido de que a liberdade é a própria expressão da política. A política não é um meio cujo objetivo ou fim é a liberdade, ela a realiza e assegura já a partir do instante em que os homens começam a se mover no espaço público delimitado para a atividade de discorrer livremente uns com os outros. Se “O significado de uma coisa, por oposição ao seu fim, está sempre contido na própria coisa”, e se “o significado de uma atividade só pode existir enquanto dura a própria atividade”²⁴⁶, então podemos dizer, conforme Hannah Arendt, que a liberdade é o sentido da política, já que esta é sua natureza relativamente à liberdade. Assim, ao contrário da idéia veiculada pelo velho adágio liberal de que «quanto menos política mais liberdade», a liberdade é aquilo que se manifesta não *por meio da* política, mas somente *na* (vida) política. Com efeito, “É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar [e] em feitos que podem ser vistos”²⁴⁷.

²⁴⁵ “Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* [convenção que torna os homens iguais] não trazia consigo a idéia de uma igualdade universal perante as leis [como atualmente a compreendemos], mas implicava que todos os cidadãos tinham o mesmo direito à atividade política, podendo exercer livremente a atividade de conversar uns com os outros, sem que o discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma de obediência”. (DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000, p. 212). Sobre o papel da *isonomia* na instituição da pólis, conferir a primeira seção do presente capítulo.

²⁴⁶ *Introdução na política. PP*, p. 174.

²⁴⁷ *EPF*, p. 201.

Essa liberdade (para a qual os gregos empregavam uma expressão semelhante ao que com outro conteúdo chamamos hoje de liberdade de movimento – querendo como isso designar conjuntamente os dois modos pelos quais a liberdade se manifesta no mundo, isto é, a liberdade de partir para por meio da ação iniciar algo novo²⁴⁸, e a livre atividade de interagir dialogicamente com os outros) não era algo a ser alcançado por meios políticos, mas constituía a própria substância e o significado de toda vida política.

“A *pólis* grega”, como escreve Hannah Arendt, “foi outrora precisamente a «forma de governo» que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer”. É justamente porque preside tanto a fundação quanto a atuação dos homens na *pólis* que “a *raison d’être* [a razão de ser] da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”²⁴⁹. Nesse sentido, se política coincide com liberdade, cujo aparecimento no mundo somente se faz pela experiência da ação, então a pluralidade humana constitui a “as profundezas onde a política se ancora”²⁵⁰, porque a ação e o discurso (atividades por meio das quais os homens se dão a conhecer, isto é, mostram uns aos outros quem eles são) também têm o princípio humano da diferenciação ou a “lei da Terra”²⁵¹ como condição básica de suas existências.

A experiência da ação, razão em virtude da qual a pluralidade humana é a condição básica da política, também é o motivo porque a pluralidade é a sua meta. Pois na medida em que a política é o espaço para ação e o discurso, ela trata da associação e da convivência de homens diferentes, isto é, absolutamente singulares, considerando que é através destas atividades que “os homens podem distinguir-se ao invés de permanecerem apenas diferentes”²⁵².

Cada ação (na mediada em que corresponde à distinção singular latente em cada um) afirma a singularidade do agente e ao mesmo tempo as condições humanas da

²⁴⁸ Trato desse assunto na segunda seção do presente capítulo.

²⁴⁹ *EPF*, p. 201/192. “The space of appearance must therefore be continually recreated by action; its existence is secured whenever actors gather together for the purpose of discussing and deliberating about matters of public concern, and it disappears the moment these activities cease”. (D’ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, 1994, p. 77)

²⁵⁰ *Introdução na política*. *PP*, p. 174.

²⁵¹ A condição da pluralidade humana formulada como o fato de que “Não é o homem, mas sim os homens que habitam o planeta”. (*VE*, volume I, p. 29)

²⁵² O contexto em que essa passagem aparece é o seguinte: “Speech and action reveal this unique distinctness. Through them, men distinguish themselves instead of being merely distinct; they are the modes in which human beings appear to each other, not indeed as physical objects, but *qua* men”. (*HC*, p. 177)

natalidade e da pluralidade. Este é o motivo porque a dignidade da política (que por definição é espaço da palavra e da ação) não apenas está articulada ao seu sentido como é dada por ele; por se ancorar e responder à pluralidade humana por via da ação é que a dignidade da política se manifesta em sua existência enquanto tal. Em outras palavras, ter em conta a pluralidade humana tanto como condição quanto como meta, é a forma única sob a qual o sentido e a dignidade da política são aspectos coexistentes.

O valor intrínseco da política consiste em proporcionar um espaço em que os homens podem agir, porque “os homens [só] *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa”²⁵³. Enfim, Por ser um espaço destinado à palavra e à ação é que nas palavras de F. Collin, “o político tinha por missão situar e honrar cada um entre os «quem»”²⁵⁴. Certamente nada expressaria melhor e mais concisamente a dignidade do papel que os antigos conferiram à política.

²⁵³ *EPF*, p. 199.

²⁵⁴ *EPF*, p. 199. “Le politique ayant pour mission de faire place et honneur à chacun parmi les «quelqu’uns»”. (COLLIN, F. *Agir et donné*. In : Hannah Arendt et la Modernité. Annales de l’Institut de Philosophie de l’Université de Bruxelles : Paris, p. 27-46, 1992, p. 45).

CONCLUSÃO

Antes de ser um forte convite à ação política entre os gregos, a noção de imortalidade humana esteve no âmago da *arete* – excelência humana – com que Homero (que nas palavras de Platão foi educador da Hélade), num cenário formado por uma aristocracia guerreira, lançou mão do ideal de homem cuja influência se estenderia vigorosamente até os confins do período clássico, incluindo, portanto, e de modo determinante, as experiências da pólis.

O velho adágio que testemunha a fonte de inspiração para os grandes feitos, tanto na Grécia aristocrática quanto na democrática, foi o de que “a honra é o troféu da excelência”. Naturalmente, essa sentença popular cujo espírito corria o mundo grego, é apenas um eco dos desejos de honra e grandeza que as epopéias de Homero imprimiram na consciência grega²⁵⁵. Honra e grandeza humana tinham a ver com a capacidade de se distinguir através de feitos extraordinários – que tiveram como cenário privilegiado, ora as guerras, ora a pólis. Independente das transformações históricas a que (sobretudo por obra dos sofistas) foi submetido o conteúdo do conceito de *arete*²⁵⁶, o alcance da influência homérica tornou a dimensão formal dessa compreensão igualmente válida para a nobreza cavalheiresca do período arcaico, e para a os cidadãos atenienses do período clássico.

A conquista da honra ou da grandeza humana por meio dos grandes feitos, isto é, de atos que merecem ser recordados por dar provas da excelência de quem age, não é,

²⁵⁵ “Até os deuses reclamam a sua honra e se comprazem no culto que lhes glorifica os feitos, castigando ciosamente qualquer violação dessa honra. Os deuses de Homero são, por assim dizer, uma sociedade imortal de nobres; e a essência da piedade e o culto grego exprimem-se no fato de honrar a divindade. Ser piedoso, quer dizer “honrar a divindade”. Honrar os Deuses e os homens pela sua própria *arete* é próprio do homem primitivo.” (JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 32)

²⁵⁶ Sobre este assunto, ver o terceiro capítulo do livro segundo de *Paidéia – a formação do homem grego* de Werner Jaeger. (*Ibid*, a partir da p. 335)

entretanto, a única, ou, pelo menos, a mais ulterior aspiração do indivíduo ao ideal de homem a que Homero chamou *arete*. Em uma palavra: reconhecer os grandes atos e conferir-lhes o devido valor não é o único troféu que a distinção humana reclama por meio da *arete*; o que ela requer em última análise (e a *arete* não é senão uma garantia disso) é a imortalidade terrena e individual para o homem que busca a distinção por meio da ação. Somente por isso é que distinguir-se significa também dar provas de uma natureza divina, vale dizer, de uma natureza imortal.

Ao contrário da noção transcendente de imortalidade humana a que a alma deve aspirar na vida e na prática de rituais ascéticos (identidade das chamadas religiões dos mistérios – como o orfismo, por exemplo), a imortalidade a que os gregos aspiraram sob a influência de Homero era de um tipo que podemos chamar de naturalista, ou simplesmente mundana. Porque concebida a partir do referencial de permanência conferido aos ciclos que presidem *phisys*, os gregos procuraram redimir a condição humana da mortalidade, recorrendo à possibilidade de por meio da memória o homem sobreviver ao mundo, a despeito de sua morte física. A inestimável contribuição que as epopéias homéricas legaram à vida na pólis deve-se ao fato de as mudanças no modo de vida grego terem confiado à vida na pólis a dignidade que em outros tempos era privilégio das guerras: o espaço para a distinção.

As pormenorizadas observações teóricas de Hannah Arendt estão inteiramente atentas à importância que a noção de imortalidade terrena (de matiz homérica) desempenhou na vida política grega. Não obstante, é a perspicácia de suas reflexões que explorará o potencial do aspecto fenomênico de tal noção para além dos limites aos quais aquela experiência política se ateve. Mas, digamos logo que Hannah Arendt não trata a aspiração à imortalidade terrena simplesmente como uma expressão de extraordinário vigor heurístico, à maneira de uma artifício para conclamar à ação política.

Para Hannah Arendt, a redenção da condição da mortalidade ou dos traços efêmeros da existência humana (compreendida como uma tarefa coletiva) é, em última instância, a tarefa de conservação do mundo, da construção e preservação de um ambiente que, sendo humano num sentido lato (isto é, supra-individual), projeta a existência para além dos limites da vida biológica de uma geração. Esta é a razão porque este mundo que nos é comum, vale dizer, a esfera pública em que uma pluralidade de homens toma parte, é a promessa humana de continuidade no tempo, e uma tarefa para a qual concorrem as atividades humanas da *vita activa*. Pois

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A fabricação e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história. O trabalho e a fabricação, bem como a ação, têm também raízes na natalidade, na medida em que sua tarefa é produzir e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que vêm a este mundo na qualidade de estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta²⁵⁷.

Os esforços que a aspiração à imortalidade terrena reclama, são, para Hannah Arendt, justamente aqueles que respondem às condições mais gerais da existência humana sobre a Terra: a vida, a mundanidade e a pluralidade. Entretanto (e é este o ponto concludente a que eu pretendia chegar), somente a instituição da esfera pública, vale dizer, a “transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles”²⁵⁸, pode assegurar a permanência do mundo ou essa dilatação temporal da vida (especificamente) humana sobre a terra. Ainda que não necessária – no sentido de que sem ela a vida não seria possível –, a esfera pública é indispensável para a garantia e a perseverança do artifício humano. Porque a “estrutura de poder [oriunda da relação que ela estabelece entre os homens] em si precede e dura mais que qualquer meta, de tal modo que o poder, longe de ser o meio para atingir um fim, é na verdade a própria condição que permite a um grupo de pessoas pensar e agir conforme a categoria de meios e fins”²⁵⁹.

²⁵⁷ “All three activities and their corresponding conditions are intimately connected with the most general condition of human existence: birth and death, natality and mortality. Labor assures not only individual survival, but the life of the species. Work and its product, the human artifact, bestow a measure of permanence and durability upon the futility of mortal life and the fleeting character of human time. Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history. Labor and work, as well as action, are also rooted in natality in so far as they have the task to provide and preserve the world for, to foresee and reckon with, the constant influx of newcomers who are born into the world as strangers”. (*HC*, p. 8-9)

²⁵⁸ “[...] transformation into a community of things which gathers men together and relates them to each other[...]”. (*HC*, p. 55)

²⁵⁹ *CR*, p. 128-9.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *A vida do espírito*. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

_____. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy, 1983.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1988.

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

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. *The Human Condition*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

_____. *Trabalho, obra, ação* (trad. Adriano Correia). *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, p. 187-213. 2006.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *The life of the mind*. Chicago: Harcourt Brace Janovich, Inc, 1978. Tradução brasileira: *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume –Dumará, 1995.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Editora Nova Cultura, coleção Os pensadores, 2000.

_____. *Ética a Nicômaco*. Editora Nova Cultural, coleção Os pensadores, 1996.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

BENHABIB, S. *Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal tradition, and Jürgen Habermas*. In: CALHOUN, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*, 4ª ed., Massachusetts: The MIT Press, 1996, p. 73-98.

BENJAMIN, Walter. *Theses on the concept of history*. In: *Selected writings*, volume 4 (1938-1940), trad. Edmund Jephcott e outros, Harvard University Press, 2003.

BESNIER, B. *A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles*. *Analytica*, vol. I:3, 1996, p. 127-163.

BIGNOTTO, Newton (org.). *Pensar a república*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

_____. (org.) *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, São Paulo: Humanitas 2003.

- BOWEN-MOORE, Patricia. *Hannah Arendts philosophy of natality*, 1989, New York: Saint Martin.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- CASTORIADIS, C. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gredisa, 1988. Trad. Alberto L. Bixio.
- CALHOUM, Craig. 1997. *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minnessota: University of Minnessota Press.
- COLLIN, F. *Agir et donné*. In: Hannah Arendt e la Modernité. Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles. Paris, p. 27-46, 1992.
- CORREIA, Adriano (org.). *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo – diálogo de Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- D'ENTRÈVES, Maurizio P. *The political philosophy of Hannah Arendt*. Londres/Nova York: Routledge, 1994.
- DOTTI, J. *Acción, decisión y espacio público: Kant y Hannah Arendt*". In: ROHDEN, V. (coord.) *Racionalidade e ação*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, p. 104-13.
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra de Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.
- FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. *É possível reabilitar o sentido da política? Em torno do legado de Hannah Arendt*. Fragmento de Cultura. V. 13, Especial, out. 2003.
- GARCIA, Cláudio. *Hannah Arendt: Liberdade, ação e juízo comunicativo condições da política*. Dissertação de mestrado. UFRGS, 1991.
- HABERMAS, J. "O conceito de poder em Hannah Arendt". In: FREITAG, B. &
- HANSEN, Philip. *Hannah Arendt: politics, history and citizenship*. Cambridge: Polity Press, 1993.
- HILL, M. A. (ed.). *Hannah Arendt: the recovery of the public world*, New York. St. Martin's Press, 1979.
- JAEGER, Werner. *Paidéia – A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1988.

- _____. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática*. Os limites do totalitarismo. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.
- MCGOWAN, John. *Hannah Arendt: an introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Centauro Editora, 2005-b.
- MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo, Centauro editora, 2005-a.
- _____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Lisboa, Edições Avante, 1993.
- MUÑOZ, Cristina Sánchez. *Hannah Arendt – El espacio de La política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- OLSON, Mancur. *A Lógica da Ação Coletiva*. Edusp, São Paulo, 1999.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the search for a new political philosophy*. London: Macmillan, 1981.
- PLATÃO. *A República*. São Paulo: Editora Nova Cultural, coleção Os pensadores, 1996.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A sociedade contra o social*. O alto custo da vida pública no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- _____. *Democracia versus república: a questão do desejo nas lutas sociais*. In: BIGNOTO, Newton (org.) *Pensar a República*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- TOQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. Tomos I e II. Tradução: Eduardo Brandão. Prefácio, bibliografia e cronologia: François Furet. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- VILLA, Dana. (editor) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2005.
- XARÃO, Francisco. *Política e liberdade em Hannah Arendt*. Ijuí, RS: Ed. Unijuí, 2000.
- YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

WAGNER, Sales Eugênia. *Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.