

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG

Faculdade de Filosofia

Paulo Ricardo Gontijo Loyola

O que estamos fazendo?

Da atualidade de *A Condição Humana*, de Hannah Arendt

Goiânia

2009

Paulo Ricardo Gontijo Loyola

O que estamos fazendo?

Da atualidade de *A Condição Humana*, de Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva

Goiânia

2009

Loyola, Paulo Ricardo Gontijo

O que estamos fazendo? Da atualidade de A Condição Humana, de Hannah Arendt [manuscrito] / Paulo Ricardo Gontijo Loyola. – Goiânia : UFG, 2009.

153 f.

Orientador: Prof. Dr. Adriano Correia Silva.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia, 2009.

Bibliografia: f. 136-139

1. Filosofia política – Sociedade – I. Título

CDU: 1(81)(043.3)

Bibliotecária: TGG CRB 1842

Paulo Ricardo Gontijo Loyola

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre, aprovada em 28/8/2009 de 2009 por banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Adriano Correia Silva – Presidente da Banca – UFG

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

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar – UFC

À minha mãe, pela terna acolhida;
à minha esposa, pelo venturoso encontro;
aos meus filhos, pela pura e simples alegria de tê-los.

Em especial, à memória de meu pai.

Agradeço ao Prof. Dr. Adriano Correia Silva por ter me apresentado o pensamento de Hannah Arendt e pela orientação serena e precisa. Agradeço à Prof^a. Dr^a. Helena Esser dos Reis pelas valiosas sugestões e ao Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar pela atenção dedicada a este trabalho. Agradeço ainda à Prof^a. Dr^a. Adriana Delbó pelas críticas e sugestões apresentadas durante o exame de qualificação.

“El propósito que lo guiaba no era imposible, aunque sí sobrenatural. Quería soñar un hombre: quería soñarlo con integridad minuciosa e imponerlo a la realidad.”

Jorge Luis Borges, *Las ruinas circulares*

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo refletir sobre a atualidade à luz dos conceitos apresentados por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, obra que, definindo o homem como ser condicionado, examina as categorias da vida ativa – trabalho, fabricação e ação – e sua localização no mundo. Meio século após o lançamento do livro, a reflexão empreendida por Arendt continua atual e inspiradora. Nesse período, consumo, tecnologia e ecologia transformaram o mundo e tornaram mais complexa a sociedade. Esta, descrita por Arendt como esfera subjetiva da existência, que invade tanto a esfera pública quanto a privada, absorveu todos os grupos sociais e sufoca hoje a espontaneidade do agir humano, deixando como única liberdade possível a liberdade de escolher o que consumir. A ecologia, que só entrou na pauta de discussões mundiais nos últimos quarenta anos, tem o potencial de alterar os parâmetros da economia de desperdício denunciada por Arendt, mas tende a restringir suas preocupações ao âmbito da necessidade e a ampliar a rede de exigências sociais. O homem, cada vez mais afastado do senso comum, aprofundou a fuga para dentro de si mesmo, auxiliado pelo progresso técnico-científico da humanidade. Esse processo não representa apenas o afastamento do mundo, mas também o esquecimento do corpo, pois para fugir do mundo o homem precisou depreciar a percepção direta dos objetos pelos sentidos, percepção por meio da qual o corpo interage com o ambiente. Paradoxalmente, ao interiorizar-se o homem passou a metabolizar o mundo. A cultura, como parte deste, passou a ser consumida na forma de entretenimento, o que só se tornou possível em razão dos avanços tecnológicos que fizeram deslanchar os meios de comunicação de massa após o advento do cinema. A culminância disso é a realidade virtual, que exprime bem o sonho da fuga para um mundo criado pelo próprio homem. O indivíduo, acuado pela onipresença da sociedade, parece dispor apenas de duas opções: adequar-se ao código de valores sociais, tornando-se visível apenas na qualidade de consumidor, ou esquivar-se do olhar alheio, buscando a invisibilidade da vida privada. Em ambos os casos, deixa de aparecer ao mundo em sua singularidade propriamente humana. A substituição da objetividade do mundo pela subjetividade desestimula a compreensão, ocultando assim o sentido daquilo que se faz. Ciência e tecnologia vêm apagando as longevas fronteiras entre natureza, mundo e mente, as quais propiciavam parâmetros duráveis à existência humana. Mais que construir o mundo, o homem reconstrói-se. A obra de Arendt, particularmente o arcabouço conceitual de *A Condição Humana*, convida à reflexão sobre o sentido das atividades humanas, algo de inestimável importância neste início de século.

Palavras-chave: Condição Humana. Sociedade. Tecnologia. Consumo. Natureza. Compreensão.

ABSTRACT

This dissertation aims to reflect upon the present times in the light of the concepts presented by Hannah Arendt in her work *The Human Condition*, which, by defining man as a conditioned being, examines the categories of active life – labor, work and action – and their location on the world. Half a century after the book has been published, Arendt's reflection continues up to date and inspiring. Within this period, consume, technology and ecology have changed the world and increased society's complexity. Society, described by Arendt as a subjective sphere of existence, which invades the public realm as well as the private one, has absorbed all social groups and nowadays suffocates the spontaneity of human action, allowing the liberty of choosing what to consume as the only possible liberty. Ecology, which only entered international debate in the last forty years, may change the parameters of the waste economy denounced by Arendt. However, it tends to restrict its concerns to the realm of necessity and increase the network of social demands. Man, which is increasingly away from common sense, has deepened his flight into the self, helped by the technical-scientific progress of humanity. This process represents not only the withdrawal from the world, but also the oblivion of the body, considering that, in order to flight from the world, man needed to depreciate the direct perception of objects by the senses, perception that provides the body interaction with the environment. Paradoxically, by withdrawing into the self, man started a metabolic interaction with the world. Culture, as part of the world, started to be consumed as entertainment, what only has become possible due to the technological development that enhanced mass media after the advent of cinema. The highlight of this process is the virtual reality, which expresses well the dream of escaping to a world created by man. The individual, pushed by the ubiquitous society, seems to have only two choices: either fitting himself for the code of social values and becoming visible only as a consumer, or escaping from other men's eyes, aiming the invisibility of private life. In both cases, his proper human singularity ceases to appear to the world. The replacement of world objectivity by subjectivity inhibits understanding, hiding the meaning of whatever is done. Science and technology are fading out the ancient boundaries of nature, world and mind, which provided the human existence with permanent parameters. More than building the world, man rebuilds himself. Arendt's work, especially the conceptual framework of *The Human Condition*, invites us to think about the meaning of human activities, something of outermost importance in this beginning of century.

Key-words: Human Condition. Society. Technology. Consume. Nature. Understanding.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	1
<u>1 O homem como ser ativo</u>	7
1.1 O que fazemos e onde fazemos – as atividades humanas e sua localização	8
1.1.1 A condição humana	8
1.1.1.1 O homem como ser condicionado	8
1.1.1.2 <i>Vita activa</i> e imortalidade	12
1.1.2 O público, o privado e o social	14
1.1.2.1 A esfera pública	17
1.1.2.2 A esfera privada	22
1.1.2.3 O social	24
1.1.3 As três atividades da vida ativa	30
1.1.3.1 Trabalho	30
1.1.3.2 Fabricação	34
1.1.3.3 Ação	38
1.2 Para onde fugimos – a dupla fuga do homem e a vitória do <i>animal laborans</i>	45
1.2.1 A derrota do senso comum e o ponto de vista arquimediano	45
1.2.2 A hierarquia dos modos de viver e a vitória do <i>animal laborans</i>	51
<u>2 Pensar o que estamos fazendo hoje</u>	57
2.1 Sociedade e política – o consumidor conformista	58
2.2 Homem e natureza – o advento da ecologia	70
2.3 Subjetividade e mundo – a fuga para dentro do homem	87
2.4 Subjetividade e corpo – o <i>animal laborans</i> como animal degenerado	93
2.5 Sociedade e cultura – a tecnologia do entretenimento	102
2.6 Sociedade e individualidade – a visibilidade da vitrine	113
<u>Conclusão</u>	125
<u>Referências bibliográficas</u>	139

Introdução

Mas afinal, o que estamos fazendo?¹ É a essa reflexão aparentemente óbvia que se propõe Hannah Arendt em *A Condição Humana*, lançado em 1958, pouco depois de o satélite espacial soviético *Sputnik 1* ter chegado ao espaço² – fato mencionado na primeira frase da obra.

O século XX assistiu às investidas da ciência sobre as partículas subatômicas e os astros, sobre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Ambos têm em comum exigirem que o homem vá além da experiência ordinária, acessível a todos. Seja vencendo a resistência da gravidade terrestre e alcançando o espaço, seja esquadrinhando o cerne da matéria, o homem encontra propriedades diferentes daquelas nas quais vive seu cotidiano, propriedades só representáveis com exatidão em linguagem matemática. As verdades científicas “já não se prestam à expressão normal da fala e do raciocínio” (2007a, p. 11)³. A reflexão sobre *o que estamos fazendo* deixa de ser óbvia no mundo fundado na ciência e tecnologia, onde, portanto, se pode fazer muito mais do que aquilo sobre o qual se pode pensar e falar.

Em 1958, começava ainda a se esboçar a sociedade tecnológica onde hoje vivemos. É óbvio o quanto a vida urbana mudou desde então, impulsionada pela aplicação dos conhecimentos científicos em tecnologias massificáveis. Ainda assim, Arendt de algum modo foi capaz de delinear, sobretudo no capítulo VI, aspectos da vida humana mais facilmente

¹ “O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que isto requer reflexão; e a irreflexão – a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram triviais e vazias – parece ser uma das principais características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples; trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.” (2007a, p. 13).

² Em 4 de outubro de 1957, o satélite espacial *Sputnik 1* foi lançado pela União Soviética, permanecendo 21 dias no espaço (NASA).

³ Nesta dissertação, quando não houver menção expressa ao autor, dentro ou fora dos parênteses, trata-se de obra de Hannah Arendt.

identificáveis hoje do que na época de lançamento do livro. O presente texto propõe-se a compreender tais aspectos como apresentados em *A Condição Humana*, para, a seguir, analisar seu significado 50 anos após essa obra, cuja atualidade e força sugestiva ainda surpreendem.

Tomando como referência o prólogo de *A Condição Humana*, vê-se que os caminhos da ciência apontados por Arendt ilustram bem o progresso científico dos últimos cinquenta anos, nos quais se percebe claramente o desejo de superar os limites naturais do ambiente e da própria vida humana. Hoje, milhares de satélites artificiais circulam a Terra na companhia dos astros e o homem tornou-se explorador do espaço em busca de explicações para o universo⁴. A criação e manutenção da vida humana por meios artificiais é objeto de obsessiva pesquisa científica. Trinta e um anos atrás já nascia o primeiro bebê de proveta, e atualmente uma mulher é capaz de gerar em seu útero filho com genótipo de outra mulher. Os organismos geneticamente modificados estão à venda nos supermercados e a alteração genética do ser humano é possibilidade técnica contida apenas por obstáculos de ordem moral e jurídica.

Se considerarmos como as viagens espaciais afetam o corpo humano, podemos ter ligeira idéia do antagonismo entre a natureza física do homem e a mente que sonha em migrar para as alturas. A chegada do homem à Lua, em 1969, atçou nossa imaginação e deu margem a especulações de que as conquistas do homem não teriam mais limites. Não há dúvidas de que, a partir de então, telescópios e sondas espaciais multiplicaram nosso conhecimento sobre o Universo⁵, mas é também verdade que desde 1972 nenhum homem se aventurou além da

⁴ E também em busca de outros planetas semelhantes à Terra (NASA), confirmando o desejo de que a raça humana possa sobreviver à destruição de nosso planeta.

⁵ Os possantes telescópios aumentaram também a consciência de nossa ignorância sobre o Universo. Sabe-se hoje que 96% do Cosmos são constituídos de matéria escura (25%) e energia escura (71%), inescrutáveis ao conhecimento humano (ESPAÇO, 2008, p. 91).

órbita terrestre. As distâncias que nos separam de outros astros é gigantesca⁶ e a permanência no espaço provoca efeitos deletérios sobre o corpo humano, sobretudo em razão da radiação solar e da ausência de gravidade.

As provações que a exploração espacial impõe ao organismo humano revelam que a Terra é, de fato, o lar de nosso corpo⁷. Os bilhões de anos de evolução da vida em nosso planeta resultaram, como não poderia deixar de ser, em espécies exclusivamente adaptadas às suas condições de vida. É verdade que, como diz Arendt, “embora vivamos agora, e talvez tenhamos de viver sempre, sob condições terrenas, não somos meras criaturas terrenas” (2007a, p. 19). Todavia, a extensão dos domínios do homem além da circunvizinhança da Terra aparentemente só será possível se transcendermos o espaço-tempo ou alterarmos profundamente nossas características físicas.

Nosso corpo depende das condições terrenas, mas nossa mente nos prepara para explorar o Universo. O *que* é, então, o homem? Arendt descarta essa questão por ser insolúvel. Após diferenciar natureza e condição humana, centra suas reflexões nesta última. No âmbito de nossas atividades, objeto de *A Condição Humana*, só podemos revelar *quem* somos, o que há de ser feito individualmente, dada a nossa condição de pluralidade – o “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 existir” (2007a, p. 16).

⁶ Uma viagem a Marte, por exemplo, leva no mínimo dois anos. A distância varia de 55 a 228 milhões de quilômetros, enquanto a distância que separa a Terra da Lua é de apenas 384 mil quilômetros (ESPAÇO, 2008, p. 63).

⁷ A conquista dos mares, nos séculos XV e XVI, certamente enfrentou problemas parecidos. O homem é um animal naturalmente adaptado para viver em terra firme. Os perigos do mar e a aglomeração de pessoas em barcos por longos períodos provocaram enormes baixas. Todavia, estávamos ainda dentro dos limites de nosso planeta e uma vez em nosso destino chegávamos novamente à terra firme. O espaço, por sua vez, é para nosso corpo implacavelmente estranho e inóspito. Ademais, ainda que viajássemos à velocidade da luz, o que hoje parece impossível, e nos mantivéssemos de algum modo saudáveis, o tempo médio de vida humano é pequeno demais para que pudéssemos ir muito além de nosso sistema solar.

De todo modo, a questão da natureza humana – o que é o homem? – tem retornado sempre ao debate em razão da crescente capacidade que demonstramos de pôr à prova os limites humanos. As condições mais básicas de nossa existência – vida, natalidade e mortalidade – são hoje desafiadas pela ciência⁸. E a impossibilidade de encontrar no corpo humano aquilo que determina e define o homem torna provável que, por si só, a ciência jamais acredite ter ido longe demais em seus experimentos.

Essas contradições, que se tornam evidentes nas fronteiras da civilização, emolduram nossa vida cotidiana, iluminando-a. O que se revela é a existência onde as melhores intenções convivem com as piores possibilidades, onde os maiores riscos espreitam o ideal da vida sem riscos. O objetivo desta dissertação é discutir o que fazemos hoje, perscrutando a sociedade que abriga tais paradoxos e recondiciona nossas atividades.

A palavra sociedade possui sentido peculiar em Arendt. Esta a usa para designar a esfera subjetiva da existência, que vem invadindo tanto a esfera pública quanto a privada. A sociedade – ou *o social*, como a autora por vezes a denomina – é personagem central nesta dissertação. Não nos preocupamos, todavia, em definir seus contornos. A própria Arendt não o faz claramente, porquanto o social não possui localização física no mundo.

A primeira parte, *O homem como ser ativo*, exporá o arcabouço conceitual do livro, sendo composto de dois itens: *O que fazemos e onde fazemos – as atividades humanas e sua localização*, centrado nos capítulos I a V, e *Para onde fugimos – a dupla fuga homem e a vitória do animal laborans*, versando sobre o capítulo VI da obra, no qual Arendt empreende o exame de sua época à luz dos conceitos anteriormente apresentados.

⁸ Clonagem, manipulação genética e aumento da longevidade humana são exemplos de conquistas científicas que alteram essas condições básicas do homem.

A segunda parte, *Pensar o que estamos fazendo hoje*, retoma o propósito do capítulo VI de *A Condição Humana* para considerar, como diria Arendt, “nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (2007a, p. 13). Essencialmente, são investigados ao longo do texto três aspectos que, de 1958 até nossos dias, vem transformando a humanidade: consumo, tecnologia e ecologia. Os três temas, hoje visivelmente interligados, são imprescindíveis à compreensão de nossa época.

O consumo, para Arendt, é contraparte do trabalho, participando do ciclo de exaustão e restauração que caracteriza o *animal laborans*. No último meio século, a sociedade de consumidores, já então denunciada por Arendt, tornou-se onipresente e muito mais complexa, ainda que tenha mantido os traços gerais delineados no livro.

Mais espantoso, porém, foi o desenvolvimento tecnológico desde então. Para ressaltá-lo, basta lembrar que a informática, hoje presença corriqueira, ainda engatinhava e estava ausente da rotina do homem comum. Não há como compreender o homem de hoje sem considerar seriamente o papel da tecnologia em nossa vida.

Finalmente, conquanto as preocupações ecológicas só tenham passado a ocupar a mídia a partir da década de 70, Arendt percebeu com clareza a relação intrinsecamente conflituosa entre o homem contemporâneo e a natureza.

No corpo do texto, os três temas estão entretecidos na discussão de interações problemáticas ou conflituosas, examinadas a partir, sobretudo, de *A Condição Humana*, mas também lançando mão de outras obras, como *A Vida do Espírito* e *Entre o Passado e o Futuro*. São examinados, na ordem de apresentação, sociedade e política, homem e natureza, subjetividade e mundo, subjetividade e corpo, sociedade e cultura e, finalmente, sociedade e indivíduo. Dos tópicos mencionados, apenas a interação entre subjetividade e corpo não foi expressamente objeto da análise de Arendt.

Por fim, fecho o trabalho alinhavando o conjunto e tentando responder mais diretamente a pergunta *o que estamos fazendo hoje?*

CAPÍTULO 1

O homem como ser ativo

1.1 O que fazemos e onde fazemos – as atividades humanas e sua localização

1.1.1 A condição humana

Cada homem aparece a si mesmo e aos outros⁹ como um corpo que, por algum tempo, habita um mundo encravado na natureza. Esse mundo é composto de coisas feitas pelo homem, as quais, além de conter e controlar as forças naturais, intermedeiam a relação entre os homens.

Dada essa condição, o homem obriga-se ao longo da vida a sustentar seu corpo, conservar o mundo que recebeu e construir novas coisas para si e para os que o sucederão. O próprio corpo é testemunha das atividades desempenhadas para mantê-lo, e as coisas que compõem o mundo permanecem como prova de seu artifício. Mas boa parte de seu tempo é dedicada a atividades que não deixam nada atrás de si, que não sustentam o corpo nem produzem objetos, pois destinadas apenas ao testemunho daqueles que as vêem e escutam. E tais atividades – o agir e o falar humanos – são de algum modo aquelas que permitem a cada um aparecer como único em meio a outros homens.

É a partir dessas constatações simples que começaremos.

1.1.1.1 O homem como ser condicionado

Hannah Arendt diferencia natureza humana de condição humana. A questão da natureza humana é insolúvel para o próprio homem. Algumas ciências tentam responder o que

⁹ O homem aparece a si mesmo, mas não do mesmo modo que aparece aos outros. O homem não vê o próprio rosto e não escuta, ao falar, a mesma voz que outros escutam. Para conhecer a própria aparência, o indivíduo depende de representações, como a imagem no espelho ou a voz no gravador.

é o homem, pois o estudam como estudam qualquer coisa dotada de qualidades naturais. Mas tais respostas são sempre parciais, pois aquilo no homem que é sujeito do conhecer jamais poderá tornar-se objeto do próprio conhecimento – o que implicaria a necessidade de ser, simultaneamente, sujeito e objeto. Seria como pular sobre a própria sombra (2007a, p. 18)¹⁰. Ao perquirir-se acerca da sua própria natureza, a pergunta pertinente seria “quem sou?”, não “o que sou?”. E a única resposta possível seria *és um homem*, seja isso o que for (2007a, p. 19).¹¹

Se há algo que o homem pode afirmar quanto à sua própria natureza, todavia, é sua qualidade de ser condicionado. Arendt parte justamente de três “condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (2007a, p. 15) – vida, mundanidade e pluralidade –, além de duas condições mais gerais – nascimento e morte. A partir das três primeiras condições, a autora chega a três atividades humanas fundamentais: trabalho (*labor*), fabricação ou obra (*work*) e ação (*action*)¹², respectivamente. Tais atividades são designadas por ela com a expressão latina *vita activa*.

A qualidade de ser vivo do homem (considerada a vida em seu sentido puramente biológico – *zoe*) aparece como condição da atividade que Arendt denomina *trabalho*, consistente no metabolismo do homem com a natureza. Essa atividade caracteriza-se pelo ininterrupto ciclo de esgotamento e regeneração, de produção e consumo, no qual se dá a assimilação da coisa consumida, a sua destruição. Seu objetivo é a saciedade – a satisfação das necessidades. Em outras palavras, trata-se das injunções da vida em seu sentido biológico.

O personagem que a ilustra é o *animal laborans*, cujo exemplar é o agricultor.

¹⁰ Nesse ponto, Arendt cita Agostinho: “no grande *profundum* que é o homem, há algo do homem (*aliquid hominis*) que o próprio espírito do homem que nele está não sabe” (2007a, p. 18).

¹¹ Agostinho, citado por Arendt, pergunta a si mesmo “quem sou?” e a Deus “o que sou?”, pois só Ele pode saber o que é homem. (2007a, p. 18).

¹² Nesta dissertação, optamos por traduzir a palavra inglesa *labor* como trabalho e *work* como fabricação, seguindo a tradução de Adriano Correia no ensaio *Trabalho, Obra, Ação*.

Condicionada pela mundanidade do homem, ou seja, pela sua capacidade de habitar um mundo de coisas feitas pelo homem, está a *fabricação*, consistente na produção artificial de objetos (a *poiesis*, que se utiliza da *techné*). Caracteriza-se pela durabilidade do objeto produzido, o qual, conquanto se desgaste com o uso, não existe para ser destruído. Seu objetivo é a produção de uma obra e o personagem que a ilustra é o *homo faber*, cujo exemplar é o artesão.

Por fim, condicionada pela pluralidade – ou seja, pela circunstancia de sermos iguais enquanto membros da espécie humana, mas diferentes enquanto indivíduos – está a *ação*, consistente na manifestação da singularidade individual diante de outros indivíduos singulares (a *prâxis*). Caracteriza-se pela sua imprevisibilidade e irreversibilidade, cujos remédios são, respectivamente, a promessa e o perdão. Seu objetivo é a confirmação do nascimento físico e a realização de atos que confirmam singularidade a quem age. Contrariamente ao trabalho, não transita no âmbito da necessidade, mas sim no da liberdade. O personagem que a ilustra é o cidadão grego, o homem político (mais do que o animal político – *zoon politikon* –, é o indivíduo dedicado ao modo de vida político – *bios politikos*).

Cada uma das três atividades e sua respectiva condição relacionam-se às condições mais gerais da natalidade e mortalidade – tomadas estas num sentido mais amplo. Trabalho, fabricação e ação são capazes de influenciar as categorias temporais humanas: novo, velho, início, princípio, fim, duração, história... Segundo Arendt, o trabalho assegura a sobrevivência do indivíduo e da espécie; a fabricação empresta ao mundo feito pelos homens durabilidade maior que a da efêmera vida humana; a ação, por fim, preserva corpos políticos e assim permite a história (2007a, pp. 16 e 17). A natalidade também se relaciona com as três atividades, pois todas são de algum modo capazes de propiciar a chegada do novo ou são necessárias para que este apareça no mundo. Contudo, para Arendt a atividade mais intimamente relacionada à natalidade é a ação, pois “o novo começo inerente a cada

nascimento pode fazer-se sentir no mundo apenas porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (2007a, p. 17).

À medida que o artifício humano atua sobre seu *habitat*, o homem deixa de ser condicionado apenas pelas circunstâncias básicas mediante as quais a vida lhe foi dada. Tudo aquilo com o qual entra em contato “torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (2007a, p. 17). Ao transformar seu mundo, o homem transforma a si mesmo, pois “as coisas que devem sua existência exclusivamente ao homem também condicionam seus autores humanos” (2007a, p. 17). Os resultados da ação antrópica sobre o ambiente possuem força (re)condicionante, alterando as atividades e capacidades humanas.

Para Arendt, a mudança “mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta” (2007a, p. 18). O planeta Terra constitui, em verdade, uma das condições da existência humana, ao lado das cinco já citadas (2007a, p. 19). No caso da emigração imaginada, a natureza humana continuaria a mesma, mas as atividades do homem seriam radicalmente transformadas, pois “a objetividade do mundo (...) e a condição humana complementam-se uma à outra” (2007a, p. 17).

A Terra condiciona o homem, mas não o determina. O ser humano é capaz de conhecer e agir a partir de ponto de vista extraterreno, como provam os feitos da ciência e da tecnologia, por meio dos quais se pôde construir um mundo tão distante das condições originais do planeta. É claro que esse afastamento do homem das condições naturais que lhe foram dadas traz conseqüências, muitas delas nocivas ou imprevisíveis. Mas é possível afirmar, com certeza, que “embora vivamos agora, e talvez tenhamos que viver sempre, sob condições terrenas, não somos meras criaturas terrenas” (2007a, p. 19).

1.1.1.2 *Vita activa* e imortalidade

Hannah Arendt adverte que o uso da expressão *vita activa*, em *A Condição Humana*, diverge do da tradição. Em seu sentido tradicional, *vita activa* originou-se de uma situação histórica específica: o conflito entre o filósofo e a *polis* grega, cujo ponto alto foi o julgamento de Sócrates. Segundo a autora, o sentido da expressão teria derivado de *vita contemplativa*, ocupando posição subalterna em relação a esta.

Durante a Idade Média, *vita activa* foi consagrada como tradução latina do *bios politikos* aristotélico, muito embora as duas expressões não sejam perfeitamente coincidentes. Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*), que tinham em comum ocupar-se do belo e ser escolhidos livremente: *bios eirímenos*, a vida voltada para os prazeres do corpo; *bios politikos*, a vida dedicada aos assuntos da *polis*; *bios theoretikos*, a vida dedicada à contemplação das coisas eternas, a vida do filósofo. Trabalho e fabricação não eram considerados modos de vida por Aristóteles, pois não eram escolhidos livremente.

Com o desaparecimento das cidades-estado e do velho conceito de cidadão, a expressão *vita activa* passou a designar “todo tipo de engajamento ativo nas coisas desse mundo” (2007a, p. 19). A vida contemplativa – equivalente ao *bios theoretikos* aristotélico – passou a ser vista como o único modo de vida realmente livre. A ação, reduzida a mais uma das necessidades da vida, foi colocada no mesmo nível do trabalho e da fabricação.

Arendt ressalta que a supremacia do modo de vida contemplativo não teve origem nos cristãos, mas em Platão, para quem a vida política só tinha sentido como meio de criar as condições necessárias à contemplação. Os gregos rejeitavam o trabalho e a fabricação, por representarem atividades jungidas às necessidades da vida. A isso os filósofos acrescentaram a valoração da liberdade de cessar toda atividade política (*skhole*). O ideal cristão de

afastamento das coisas mundanas foi, assim, precedido pela *apolitia* da filosofia a partir de Platão.

Nesse contexto, a expressão *vita activa* guarda maior relação com a *askholia* grega (no sentido de ocupação, desassossego) do que com o *bios politikos* aristotélico. Adotando-se como principal critério a quietude da contemplação, as distinções e articulações no interior da *vita activa* desaparecem, porquanto esta é conceituada a partir de uma negação (*a-skolia, nec-otium* – não ócio / “non-leisure”) (2/2005, p. 176). A impertubabilidade é mais importante do que aquilo que perturba¹³.

Para Arendt, foi com Platão que o modo de vida do cidadão e o modo de vida do filósofo passaram a ser vistos como inerentemente antagônicos. Esse antagonismo, para a autora, corresponde à oposição mais ampla entre imortalidade e eternidade.

Os deuses gregos, para Heródoto, eram *antropophyeis*, ou seja, possuíam a mesma natureza do homem. Todavia, eram imortais. Nasciam, mas estavam livres da velhice e da morte. O homem grego via-se contra o pano de fundo da imortalidade dos deuses e da natureza – e a invejava.

Diferentemente dos animais, “que existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação” (2007a, p. 27), o homem grego ambicionava a imortalidade individual¹⁴. E o mais próximo que poderia chegar dela seria por meio de sua capacidade de produzir obras, feitos e palavras merecedores de perdurar no tempo, de permanecer entre os homens muito após o fim da existência do indivíduo que os produziu.

¹³ “O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em verdade e beleza o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem nenhuma assistência ou interferência externa, seja humana ou divina.” (2007a, p. 24)

¹⁴ “Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.” (2007a, p. 27)

Sem esse tipo peculiar de imortalidade, o homem viveria e morreria como um animal – sem relevância senão para a preservação da espécie.

Em oposição à imortalidade está a eternidade, característica do “Deus transcendente, situado além do tempo, da vida e do universo” (2007a, p. 27). A experiência da eternidade não pode ser posta em palavras¹⁵ e faz cessar toda a atividade, até o pensamento. Por isso, está fora da esfera de negócios humanos e constitui espécie de morte temporária, se considerarmos morrer como deixar de estar entre os homens (2007a, p. 29) .

Todavia, a imortalidade buscada pelos gregos é inegavelmente precária, dada a impermanência de todas as formas. Mesmo os corpos políticos responsáveis pela memória das palavras e feitos humanos desaparecem. A idéia do eterno e o objetivo cristão da vida eterna sobrelevaram de tal modo o sonho da imortalidade que o espírito grego jamais voltou a ocupar posição central na vida ativa.

Arendt não tratou, em sua obra, da experiência do eterno. *Vita activa*, para ela, opõe-se àquelas atividades meramente espirituais, o pensar, o querer e o julgar, tema de seu último e inacabado livro, *A Vida do Espírito*. E, no âmbito da vida ativa, a ênfase que dá à ação – a atividade política e livre por excelência – intenta resgatar do esquecimento a autêntica experiência política grega.

1.1.2 O público, o privado e o social

Em seu aspecto meramente gregário, o homem pouco se diferencia dos animais. Chimpanzés, lobos, abelhas e formigas, dentre muitos outros, também têm na vida em grupo

¹⁵ Para Platão, a experiência do eterno é indizível (*arrheton*); para Aristóteles, sem palavras (*aneu logou*). (2007a, p. 29).

característica decisiva para a satisfação de suas necessidades e a sobrevivência da espécie. O fato de os homens viverem juntos condiciona todas as suas atividades, mas não é suficiente para caracterizá-los como homens.

Em seus primórdios, as associações naturais humanas baseavam-se em vínculos de parentesco – no que, mais uma vez, o homem não se diferencia de outras espécies. Reunindo-se em famílias, clãs e tribos – no seio dos quais cada indivíduo ocupava determinada posição hierárquica e responsabilizava-se por determinadas funções –, o homem buscava fazer frente à força compulsiva de suas carências e de seu desejo de autopreservação.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt pretende ressaltar que a experiência grega testemunhou o advento de âmbito diverso daquele dedicado à sobrevivência, legando à posteridade elemento essencial ao modo de existir propriamente humano: a política.

Para Arendt, a organização política é diretamente oposta à associação natural constituída pela casa (*oikia*) e pela família. A vida grega apresentava duas esferas claramente distintas: a pública e a privada. Nesta (*oîkos*), eram satisfeitas as necessidades; naquela (*polis*), exercitava-se a liberdade. Cada uma tinha lugar em um espaço físico bem determinado, cujas fronteiras eram protegidas pelos costumes e regras. A casa era o espaço da necessidade; a *ágora*, da liberdade. Os gregos inovaram ao criar duas ordens diversas de existência. O que Arendt pretende ressaltar é a originalidade grega em relação ao que existira antes e ao que veio depois, com o fim de caracterizar o fenômeno político por meio dos elementos autênticos presentes em seu nascimento.

As atividades humanas têm “raízes permanentes num mundo de homens e de coisas feitas pelo homem” (2007a, p. 31), ocorrendo sempre em determinado espaço do mundo humano. Cada atividade humana possui sua localização adequada no mundo: “há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam

adquirir alguma forma de existência” (2007a, p. 84). A localização das atividades humanas é o tema do Capítulo II de *A Condição Humana*, que além das esferas pública e privada versa também sobre o que Arendt denomina o social.¹⁶

Como referência para suas reflexões em *A Condição Humana*, Arendt adotou modelo onde as atividades humanas se desenrolam em duas esferas facilmente distinguíveis. Tais esferas são localizáveis no espaço e distinguem-se quanto à visibilidade, à relevância e ao objetivo do que ali é realizado.

A esfera privada, localizada entre as quatro paredes da propriedade familiar, é de pouca ou nenhuma visibilidade para os que estão do lado de fora. As atividades ali realizadas interessam sobretudo às pessoas que integram o núcleo familiar¹⁷ e têm como objetivo a satisfação das necessidades individuais.

Diversamente, a esfera pública propicia grande visibilidade aos que ali atuam. As atividades públicas, a princípio, possuem relevância para o corpo político e seu objetivo é o exercício da liberdade entre iguais.

A esfera social, por fim, não possui localização objetiva no mundo e constitui espécie híbrida, onde o que é privado ganha relevância pública.

¹⁶ Arendt critica a consagrada tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, porquanto a redução do político ao social faz com que se perca o que o político tinha de original na experiência grega.

¹⁷ Não obstante a premência das necessidades a serem satisfeitas no âmbito privado e a inegável importância dos dramas familiares, que podem ocupar boa parte das preocupações individuais, a parcela privada da existência, por mais cogente, encantadora, engraçada ou impressionante que seja, dificilmente perdura na memória familiar mais do que duas gerações, ao contrário dos fatos de relevância política. As atividades rotineiras, pelo próprio fato de serem rotina, não são dignas de relato. E mesmo casos inusitados contados em círculos familiares geralmente perdem seu interesse como narrativa quando nenhum dos potenciais ouvintes ou narradores conheceu diretamente os personagens da história.

1.1.2.1 A esfera pública

Hannah Arendt usa o termo *público* em dois sentidos que considera “intimamente correlatos mas não perfeitamente idênticos”(2007a, p. 59). Primeiramente, é público tudo aquilo que “pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível” (2007a, p. 59); num segundo sentido, é o mundo “comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele” (2007a, p. 62).

O primeiro sentido conduz à íntima relação entre aparência e realidade. Para Arendt, esta é constituída por aquilo que é visto e ouvido por nós e pelos outros. As vivências íntimas padecem de certa irrealidade, possuindo “existência incerta e obscura (...) até que sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo a se tornarem adequadas à aparição pública” (2007a, pp. 59 e 60).

Os temas de *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito* ligam-se e definem-se por meio do conceito de aparência. As atividades invisíveis e mudas fazem parte da vida do espírito, enquanto as suscetíveis de serem vistas e ouvidas constituem a vida ativa.

Logo no início de *A Vida do Espírito I – Pensar*, Arendt afirma a natureza fenomênica do mundo: “Neste mundo em que entramos aparecendo vindos de parte nenhuma, e do qual desaparecemos para parte nenhuma, Ser e Aparência coincidem. (...) Nada nem ninguém existe neste mundo cujo verdadeiro ser não pressuponha um espectador” (1999, p. 29). Todo sujeito é também objeto e sua realidade objetiva só é garantida pelo fato de aparecer a outros¹⁸.

¹⁸ O que garante a realidade de uma experiência é também a possibilidade de aparecer, ser vista, compartilhada. Só sabemos que a montanha adiante de nós é verdadeira porque ela também é vista pelos demais, por que ela aparece a todos. Se apenas alguns de nós a visse, duvidaríamos de sua realidade.

A primazia da esfera da aparência está na base das reflexões de Arendt em *A Condição Humana*, permeando toda a obra. O que diferencia a esfera pública da privada é sobretudo a visibilidade possível em cada uma delas – isto é, a possibilidade de aparecer. Cada atividade humana deve ter lugar na esfera que lhe seja mais apropriada, de acordo com suas características intrínsecas, sendo ou não destinada a aparecer¹⁹.

As coisas inanimadas, para aparecer, dependem dos seres vivos; e estes, conquanto sujeitos capazes de perceber, também são objetos percebidos por outros. Assim, “não existe nenhum sujeito que não seja também um objecto e não apareça como tal a uma outra criatura, que garante sua realidade objectiva” (1999, p. 30).

Em *A Vida do Espírito*, Arendt condena a teoria dos dois mundos como uma das falácias metafísicas. Não há dicotomia entre Ser e Aparência, pois a aparência só se dissipa para dar lugar a outra aparência. Quando o filósofo se alheia do mundo, deixa temporariamente o mundo de aparências que o precedeu, mas apenas para buscar novas aparências, de ordem supostamente superior. “O nosso aparelho mental, embora possa alhear-se das aparências *presentes*, continua ligado à aparência. A mente, não menos que os sentidos, na sua busca espera que alguma coisa lhe apareça” (1999, p. 34).

Também a ciência, em sua busca da verdade por trás das aparências, depende de que o interior dos objetos e os elementos ocultos de algum modo apareçam, seja pela ruptura da aparência superficial, seja pelo uso de aparelhos sofisticados que os registrem. A ciência concede às causas subjacentes primazia sobre as aparências, mas só obtém resultados em seus projetos fazendo com que tais causas apareçam. A revelação destas provocou perplexidade, por mostrar que o homem não pode viver em meio a causas. Como diz Arendt, “ninguém até

¹⁹ “O significado mais elementar das duas esferas indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. Se examinarmos essas coisas, independentemente de onde as encontramos em qualquer civilização, veremos que cada atividade humana converge para a sua localização adequada no mundo.” (2007a, p. 84)

agora conseguiu viver num mundo que não se manifesta a si mesmo espontaneamente” (1999, p. 36).

Arendt inverte a relação entre processo vital e aparência. Não é esta que existe para a manutenção daquele, mas aquele que existe para o benefício desta²⁰. Há abundância gratuita de formas, cores e cheiros, que de modo algum se justificam apenas como funções ligadas a alguma necessidade. O ser vivo deseja a sua revelação pelo simples prazer de revelar-se. Arendt denomina impulso de automostração (*urge toward self-display*) esse anseio de aparecer a outro.

As faculdades sensoriais do homem só estão aptas a viver em meio àquilo que aparece espontaneamente. Há unidade funcional²¹ entre o sentido que percebe e aquilo que foi feito para ser percebido. Quando se disseca um animal, por exemplo, suas vísceras causam estranheza ao olhar e dificultam até mesmo a tarefa de distinguir a espécie dissecada – o que o olhar distinguiria imediatamente caso contemplasse o exterior do animal.

Para Arendt, aparecer e desaparecer do mundo definem, respectivamente, nascimento e morte. Cada indivíduo, desde o momento em que aparece no mundo, tende a revelar-se gradualmente, até se expor por completo – a sua epifania –, período que é seguido da decadência e recolhimento²² que o preparam para desaparecer²². A epifania confirma a

²⁰ Arendt faz essa afirmação com base em estudos do zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann (1999, p.37).

²¹ “Isto quer dizer que até o aspecto do animal ‘deve ser avaliado como um órgão especial de referência em relação com um olhar que o contempla ...O olhar e aquilo que é para ser olhado formam uma unidade funcional que está adaptada a um e a outro segundo regras tão estritas como as que existem entre os alimentos e os órgãos digestivos’. E em concordância com esta inversão, Portmann distingue entre ‘aparência autênticas’, que vêm à luz por sua própria iniciativa, e ‘inautênticas’, tais como as raízes de uma planta ou os órgãos internos de um animal que se tornam visíveis apenas através da interferência com, e da violação de, a aparência autêntica.” (1999, pp. 38-39) A citação é da obra *Animals Forms and Patterns*, do zoólogo e biólogo suíço Adolf Portmann.

²² O termo epifania (*epiphany*) – manifestação do significado essencial de uma coisa – aparece em *A Vida do Espírito I – o Pensar* como sinônimo de florescer (*bloom*). O trecho completo é o seguinte: “Do ponto de vista dos espectadores a que ela aparece e de cuja vista por fim desaparece, cada vida individual, o seu crescimento e declínio, é um processo de desenvolvimento no qual uma entidade se desdobra a si mesma num movimento de ascensão até que todas as suas propriedades estejam completamente expostas; esta fase é seguida por um período

singularidade do indivíduo, já sugerida pelo seu aparecimento no mundo como ser distinto. Sua única manifestação real é aquela que aparece em sua história.

A valorização da vida íntima se dá às custas da realidade do mundo e dos homens. Quanto mais privada a experiência, menos visível e comunicável ela é. Tome-se como exemplo a dor – “tão subjetiva e alheia ao mundo das coisas e dos homens que não pode assumir qualquer tipo de aparência” (2007a, p. 61).

Também em nossa vida privada as coisas aparecem, no sentido mais corriqueiro de serem visíveis, perceptíveis. Ainda que protegidos da visão externa pelas paredes da casa, os familiares aparecem uns aos outros e compartilham um espaço onde coisas e pessoas lhes aparecem. Mas o aparecer é traço característico do espaço público, livre da opacidade que protege o interior do lar. Para Arendt, “a meia-luz que ilumina a nossa vida privada e íntima deriva, em última análise, da luz muito mais intensa da esfera pública” (2007a, p. 61).

Do mesmo modo que a luz do que é público penetra na vida privada – ainda que perdendo intensidade –, também as questões privadas podem chegar à esfera pública, caso sejam relevantes. Todavia, nem todas elas “podem suportar a luz implacável e crua da constante presença de outros no mundo público” (2007a, p. 61).

No segundo sentido, como já dissemos, o termo *público* refere-se ao “mundo comum de todos nós” (2007a, p. 62). Arendt não pretende, no caso, apontar para o planeta ou a natureza, mas para aquilo que resulta do artifício humano.

Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que nele habitam em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. (2007a, p. 62).

de paragem – o seu florescer ou epifania, por assim dizer – o qual por sua vez é seguido do movimento descendente de desintegração que termina pelo completo desaparecimento”. (1999, p. 32).

A crítica da autora à sociedade de massas assenta-se sobretudo no enfraquecimento desse mundo que, ao mesmo tempo, liga os homens e impede que eles colidam. É o interesse no mundo comum que historicamente une os homens em comunidade.

Mas, para Arendt, esse mundo comum que constitui a esfera pública “não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a vida de homens mortais” (2007a, p. 64). O mundo comum preexiste ao indivíduo e deve sobreviver a este. Essa transcendência do tempo de vida do indivíduo foi fundamental para a experiência política grega, pois “os homens ingressavam na esfera pública por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que sua vida terrena” (2007a, p. 65).

Visibilidade e permanência são os elementos característicos da esfera pública. Esta traz ao indivíduo tanto a promessa da realidade mais consistente, ao ser confirmada pelos outros, como a da potencial imortalidade, ao levar seu nome e sua história além do curto espaço de uma geração.

Diferente, para Arendt, é a chamada admiração pública – o fato de ser visto e admirado – que ganhou na modernidade contornos semelhantes à recompensa monetária por um trabalho que se faz²³. “A admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome.” (2007a, p. 66). Tal fato é revelador se analisado sob a ótica da visibilidade e da permanência. A motivação do consumo é sempre a necessidade subjetiva de metabolizar algo, o que só pode ser atestado pelo indivíduo que a sente. Em tudo que é subjetivo,

²³ Arendt menciona nesse ponto afirmação de Adam Smith em *A Riqueza das Nações*, na qual se diz que a admiração pública constitui espécie de recompensa, “parte considerável na profissão médica; talvez parte ainda maior na profissão jurídica; e quase toda a recompensa dos poetas e filósofos”. (2007a, p. 66)

a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência da necessidade, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente (2007a, p. 66).

O fato de essa necessidade vital tornar-se realidade mais densa do que a aparição pública aponta para a supremacia do consumo sobre a política, da necessidade sobre a liberdade.

Ademais, diferentemente do uso, o consumo se dá pela destruição daquilo que é consumido e exige renovação periódica. Não basta comer uma vez, tenho de comer todos os dias. Se aquilo que faço ou digo me traz a admiração pública, e se minha vaidade a consome, devo fazer ou dizer algo de novo todos os dias, pois a admiração por aquilo que disse ou fiz ontem de algum modo já se esgotou. Isso nos remete à existência na qual nada daquilo que se faz ou diz mostra-se digno de permanecer por muito tempo na memória coletiva.

1.1.2.2 A esfera privada

Segundo Hannah Arendt, a palavra *privado* possuía originalmente claro sentido de *privação*. Significava estar privado do olhar do outro e, conseqüentemente,

ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação objetiva com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida (2007a, p. 68).

Na antiguidade, a palavra *propriedade* não estava ligada, como hoje, à riqueza, mas ao lugar no mundo que credenciava o indivíduo à condição de cidadão, pois certificava sua condição de membro do corpo político. A propriedade privada, como abrigo de nossas atividades menos afeitas ao olhar alheio e voltadas para a satisfação das necessidades individuais, era mais que a condição da vida pública, constituindo a sua contraparte escura e

oculta: “ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado significava deixar de ser humano” (2007a, p. 74).

Podemos relacionar dois traços fundamentais da vida privada: a premência de suas necessidades e a opacidade ao olhar alheio.

Primeiramente, “as nossas posses particulares, que usamos e consumimos diariamente, são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum” (2007a, p. 81). O que há é a prejudicialidade da satisfação dessas necessidades em relação à vida pública, porquanto sem aquela a própria vida pode ser impossibilitada.

Mas as necessidades presentes na vida privada não apenas exigem sua satisfação para que o indivíduo se habilite à vida pública. Elas também criam referencial indispensável à valorização da liberdade.

A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e correlatas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois, longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação da necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade na necessidade. (2007a, p. 81).

Em segundo lugar, a propriedade particular de uma pessoa – o seu lugar no mundo, a sua casa, isolada do mundo comum pelas paredes e muros – protege-a não apenas de ações e fatos externos, mas também do ser visto e ouvido pelos que estão de fora. A existência plenamente exposta ao público torna-se superficial, perdendo “a qualidade resultante de vir à tona a partir de um terreno mais sombrio, terreno este que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo” (2007a, p. 81).

A extrema relevância desses dois traços da existência privada era claramente percebida pelos corpos políticos pré-modernos, que não protegiam diretamente as atividades realizadas privadamente, mas guardavam as fronteiras que separam o que é particular daquilo que é comum.

Para Arendt, a diferença entre esfera pública e privada corresponde à “diferença entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado” (2007a, p.82). E, desde os primórdios, o que tem sido ocultado é a parte corporal da existência, ligada aos processos vitais do homem.

1.1.2.3 O social

Na experiência grega, tão cara ao pensamento de Hannah Arendt, as esferas pública e privada estavam nitidamente separadas, o que permitia divisar suas características e seu valor para a o mundo humano. A Grécia de então desconhecia o que hoje se entende por sociedade:

A distinção entre uma esfera de vida privada e uma esfera de vida pública corresponde à existência das esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado; mas a ascendência da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no estado nacional. (2007a, p. 37).

Segundo Arendt, a esfera social é uma esfera híbrida, ou seja, uma esfera onde público e privado se misturam. A crítica que a autora lança à modernidade é que o social passou a avançar sobre as esferas pública e privada, de modo que hoje se engloba tudo sob a denominação *sociedade*. O que começou com a proteção da acumulação privada²⁴, hoje se ampliou para o chamado Estado Social. A satisfação das necessidades, objetivo ínsito à idéia de *sociedade*, sobrepujou a esfera pública, suprimindo o espaço da liberdade, que desaparece quando reduzida a meio para o desenvolvimento econômico e social.

Arendt jamais conceituou precisamente o social e não constitui tarefa fácil defini-lo a partir de sua obra. De início, fica claro que, diferentemente das esferas pública e privada, o social não possui espaço físico definido, no que se assemelha ao que a autora denomina

²⁴ Seu surgimento remontaria a quando o Estado começou a proteger a riqueza. Defender a propriedade, a partir daí, passou a ser sinônimo de defender a acumulação privada de capital, não o lugar no mundo do cidadão.

intimidade. Ambos são “formas subjetivas da existência humana (...), sem um lugar objetivo e tangível no mundo” (2007a, p. 48).

O avanço do social sobre a esfera privada derrubou os muros que protegiam o espaço reservado da casa, deixando ao indivíduo apenas a própria subjetividade como o âmbito privativo de sua existência. Modernamente, só é privado aquilo que é íntimo. Jean-Jacques Rousseau, segundo Arendt, foi o primeiro explorador da intimidade,

rebelando-se contra a insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última numa região recôndita do homem que, até então, não necessitava de qualquer tipo de proteção especial (2007a, p. 48).

De outra parte, o social também invadiu a esfera pública, a ponto de confundirmos hoje economia com política, não vendo nesta última senão o meio de alcançar o bem-estar para o maior número. O homem, hoje, sequer reconhece o valor da liberdade. A sociedade elimina a possibilidade da ação, a exemplo do que antes ocorria na família.

Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. (2007a, p. 50).

Excluída a ação, exclui-se a política como compreendida por Arendt.

É característico da sociedade a presença de exigências niveladoras, o que inevitavelmente liga esse conceito à idéia de conformismo. Diz a autora: “a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família, dotada apenas de uma opinião e de um único interesse.” (2007a, p. 37). Essa opinião única, originalmente representada pelo chefe da família, foi posteriormente absorvida pela sociedade. O governo de um homem – como na família e na monarquia – passa a ser o governo da sociedade. A mais recente forma evolutiva desse fenômeno é o governo fundado na burocracia, o qual, conquanto não seja comandado por nenhum indivíduo específico, pode “vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas versões” (2007a, p.50).

O conformismo nessa sociedade burocratizada é o tema de um pequeno ensaio de Arendt intitulado *A Ameaça do Conformismo* (2001, pp. 320 a 326), o qual revela o temor europeu de que na América do segundo pós-guerra, no auge do maccarthismo, a liberdade pudesse ser paulatinamente reduzida “por meio de uma espécie de consenso generalizado, até ao ponto de não ser mais que um processo insensível de adaptação mútua” (2001, p. 323). Para ela, a Europa temia alguma forma de conformismo não imposto, surgido espontaneamente na sociedade que “condiciona tão eficazmente cada um dos seus membros que nenhum deles se dá sequer conta de estar sendo condicionado” (2001, p. 321). Os perigos do conformismo seriam inerentes a todas as sociedades de massa, caracterizada pela “ausência de um sistema de classes” (2001, p. 323).

O conformismo encontrado na sociedade de massas é diverso em atributos e conseqüências daquele que Arendt analisou em sua biografia histórica *Rahel Varnhagen*, escrita em sua maior parte entre 1929 e 1933, retratando a luta de uma judia nascida em 1771 para ser aceita pela alta sociedade alemã da época (*apud* PITKIN, 2007). O percurso do conformismo talvez possa ser traçado paralelamente ao do conceito de *social* em sua obra. De forças assimilativas dos padrões da alta sociedade, o social converteu-se na esfera invasiva na qual as necessidades de sobrevivência adquirem relevância pública.²⁵

Para compreender o significado do social em *A Condição Humana*, é preciso considerar para onde convergem seus mais importantes traços. Primeiramente, o social traz consigo exigências niveladoras, estabelecendo padrões de comportamento. Em segundo lugar, as necessidades privadas, antes restritas à administração doméstica, ganham relevância pública. Segundo Arendt, a “notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da

²⁵ Hanna Fenichel Pitkin, em *The Attack of the Blob – Hannah Arendt’s concept of the social* (2007), mostra que houve enorme transformação desse conceito no pensamento de Hannah Arendt, culminando na concepção exposta em *A Condição Humana*.

família indica claramente que o que ocorreu na verdade foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes” (2007a, p. 49).

O primeiro aspecto é antiqüíssimo e sua origem perde-se no tempo. Em *Rahel Varnhagen*, a sociedade aparece nesse sentido original, como conjunto de indivíduos que seguem normas comuns e são unidos pelo sentimento de grupo – no caso, a alta sociedade alemã. Todavia, não se percebe ainda aqui a estreita relação entre sociedade e economia, que só aparece com a absorção da família por outros grupos sociais.

Arendt diz que “a sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada de apenas uma opinião e um interesse” (2007a, p. 49). A exigência niveladora de opiniões e interesses nunca existiu exclusivamente na família, conquanto tenha nesta seu modelo mais óbvio. Mas a sociedade em seu sentido último, como descrita por Arendt, só surgiu quando as atividades tendentes à satisfação das necessidades, antes reguladas pelo chefe da família, passaram para o comando do governo nacional – primeiro para o governo de um só homem e depois para a burocracia ou governo de ninguém. A moderna ciência econômica, diz a autora, nasceu juntamente com a sociedade e, não coincidentemente, funda-se na previsibilidade do comportamento humano, pressupondo que “os homens agem em relação às suas atividades econômicas como agem em relação a tudo mais” (2007a, p. 51).

Com a absorção da família, “o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para a esfera pública” (2007a, p. 55). À medida que o mundo se tornou mais complexo, com enormes grupamentos de indivíduos e a aplicação de novas tecnologias facilitadoras das atividades humanas, as quais passaram a exigir o suporte de gigantescos serviços públicos, como produção e distribuição elétrica e tratamento de água e esgoto, com a conseqüente regulamentação de parcela cada vez maior das atividades²⁶, a unidade familiar

²⁶ Nesse ponto, o Direito é o principal instrumento da sociedade. Avança-se cada vez mais nas esferas pública e privada, normatizando condutas de modo a compatibilizá-las com o interesse público.

perdeu a relativa independência em relação ao corpo social maior do qual faz parte, tornando-se absolutamente dependente deste para prover a subsistência de seus membros. Esse mesmo processo retirou também a relativa independência de outros grupos sociais, que foram também absorvidos pela sociedade única. Segundo Arendt, é esse o momento em que surge a sociedade de massas, na qual “a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente com igual força, todos os membros de determinada comunidade” (2007a, p. 50).

A força impositiva da sociedade, em parte, assemelha-se à força exercida pelo chefe de família sobre os demais membros desta, força advinda da convicção de que a própria subsistência dependia daquela forma de organização familiar. A sociedade substituiu a família como modelo de interação e dependência mútua em nome da subsistência. E esse modelo, para bem funcionar, depende da adoção de comportamentos previsíveis por parte dos membros da sociedade, do mesmo modo que a família possuía papéis e funções bem definidos sob o comando do chefe.

Mas a sociedade descrita por Arendt aponta ainda para algo além disso:

Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras de comportamento podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a determinada parcela de suas atividades, o surgimento das ‘ciências do comportamento’ indica claramente o estágio final dessa evolução, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e a ‘conduta social’ foi promovida a modelo de todas as áreas da vida. (2007a, p. 55).

A passagem da ciência econômica para as ciências do comportamento integra fenômeno mais amplo. Falando da sociedade após a absorção da família, Arendt faz menção à sua “irresistível tendência de crescer, de devorar as esferas mais antigas do político e do privado, bem como a esfera mais recente da intimidade” (2007a, p. 55)²⁷.

²⁷ Foi essa irresistível tendência devoradora que fez Hanna Fenichel Pitkin comparar o social a uma bolha alienígena em seu livro *The Attack of the Blob* (2007b). A referência aqui é ao filme *The Blob*, ficção científica dos anos 50 na qual uma criatura gelatinosa vinda do espaço devorava humanos e se tornava maior e mais forte a cada refeição. A principal crítica feita por Pitkin a Arendt consiste na forma como esta descreve o social: “The symbolic role it plays in her argument, the predicates she attaches to it, and the metaphors in which she embeds

A sociedade, para Arendt, “constitui a organização pública do próprio processo vital” (2007a, p. 56). A evidência maior disso, segundo a autora, é o fato de que todos se transformaram em assalariados, cujas atividades são consideradas primordialmente como meio de garantir a subsistência própria e a de sua família.

O que gerou essa tendência ao crescimento foi o trabalho ter sido aceito na esfera pública, liberando-se das restrições que lhe eram impostas na esfera privada. Isso deu origem ao que Arendt denominou *crescimento artificial do natural*, do que resultou o aumento constante e acelerado da produtividade do trabalho:

foi como se o elemento de crescimento inerente a toda vida orgânica houvesse completamente superado e se sobreposto aos processos de perecimento através dos quais a vida orgânica é controlada e equilibrada na esfera doméstica da natureza (2007a, p. 56).

Para Arendt, esse processo jamais teria ocorrido sem a promoção do trabalho à esfera pública:

Uma vez que o próprio princípio organizacional deriva claramente da esfera pública, e não da esfera privada, a divisão do trabalho é precisamente o que sucede à atividade do labor (trabalho) nas condições da esfera pública e que jamais poderia ocorrer na privacidade do lar. (2007a, p. 57).²⁸

Qualquer espécie viva possui em seu ambiente natural fatores favoráveis e desfavoráveis ao seu crescimento. Se algum fator extraordinário elimina os últimos – a extinção de predadores, por exemplo –, o número dos indivíduos da espécie começa a crescer, movimento só limitado pela disponibilidade de espaço e alimentos para os que chegam. O homem, como espécie animal, estava inicialmente sujeito às leis gerais da vida. Todavia,

it run directly counter to the central teaching and replicate the fault she most criticizes in other thinkers. (...) [Arendt] stresses human agency and condemns those who hide it by invoking superhuman entities and forces, yet she herself invokes the social in just this way.” (PITKIN, 2007b, p. 15).

²⁸ A esfera pública é também o espaço onde alguém pode sobressair-se e superar os demais, constituindo pré-condição para a excelência. E, para Arendt, foi na transformação do trabalho que atingimos excelência jamais igualada (2007a, p. 58).

começou a liberar-se delas quando a divisão do trabalho²⁹ e a tecnologia possibilitaram o aumento da produtividade a níveis jamais conhecidos. O homem experimentou então extraordinário salto naquilo que de modo menos eficiente vinha fazendo desde o início da civilização: construir para si condições de vida com menores riscos e maiores facilidades para sua subsistência. Conseqüentemente, a espécie humana não apenas cresceu desmesuradamente em número de indivíduos, mas também ocupou com suas edificações e máquinas quase todo o espaço do planeta³⁰.

Toda essa estrutura artificial criada pelo homem exige organização em dimensões gigantescas. E toda organização demanda o inter-relacionamento regular e previsível de suas partes. As exigências niveladoras do social, que sempre existiram, aparecem então nesse contexto ampliadas a todos os membros da sociedade, estabelecendo os comportamentos necessários ao bom andamento das complexas atividades que dão sustentação ao todo, cujo objetivo último é a satisfação das necessidades humanas³¹.

1.1.3 As três atividades da vida ativa

1.1.3.1 Trabalho

Hannah Arendt inspirou-se numa observação casual de Locke – “o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos” (2007a, p. 90)³² – para nominar duas das atividades da vida

²⁹ Em nota, Arendt explica que a expressão divisão de trabalho aplica-se apenas “às modernas condições de trabalho, nas quais uma atividade é dividida e atomizada em um sem número de pequenas manipulações, e não à divisão de trabalho oferecida pela especialização profissional” (2007a, p. 57)

³⁰ É justamente o planeta que hoje se impõe como limitação ainda não superada a esse crescimento. Dada a intensidade e velocidade que o homem consegue imprimir às transformações do ambiente natural, só mesmo limitações auto-impostas podem evitar a incompatibilidade da espécie humana com a Terra, evitando que ambas se tornem mutuamente excludentes.

³¹ Seria de esperar que, com o aumento da produtividade, as necessidades humanas fossem satisfeitas. Todavia, quanto mais se produz, mais necessidades surgem, o que exige novo crescimento do social. Esse aspecto será analisado na segunda parte do trabalho.

³² “*The labour of our body and the work o four hands*”. A frase, título do item 11 de *A Condição Humana*, está no *Second Treatise of Civil Government*, sec. 26. (ARENDDT, 2007a, p. 90)

ativa. Em reforço de sua escolha, invocou o fato de todas as línguas européias possuírem duas palavras diferentes para designar a mesma atividade. Dentre esses termos, as palavras equivalentes a trabalho (*labor*) evocam o sentido de dor e atribulação, referindo-se a experiências corporais, diferentemente daquelas que equivalem a obra ou fabricação (*work*)³³.

Arendt pretendeu ressaltar a ligação entre o trabalho e os processos biológicos do corpo, fazendo uso também da definição dada pelo jovem Marx, que o conceituou como o metabolismo entre o homem e a natureza. Metabolismo é o “conjunto de transformações, num organismo vivo, pelas quais passam as substâncias que o constituem” (HOUAISS, 2006). Assim, o metabolismo entre o homem e a natureza é a interação entre ambos, na qual ocorrem assimilações e desassimilações.

Se imaginarmos um animal em seu ambiente natural, será fácil perceber que essa interação se dá entre os processos biológicos do corpo e os processos do ambiente que o cerca. Na verdade, conquanto o corpo possua regulação autônoma (homeostase), seus processos biológicos não estão separados dos processos a ele externos – sendo, aliás, deles dependentes –, havendo incessante absorção e eliminação de substâncias, além de interações diversas. A diferença entre os animais e o homem está em que naquela forma de assimilação mais trabalhosa, a alimentação, praticamente não existe separação espaço-temporal entre trabalho e consumo. O trabalho do predador para alcançar e matar a presa é imediatamente seguido, ali mesmo, pela sua ingestão.

O homem, todavia, constrói objetos que se interpõem entre ele mesmo e a natureza. O consumo sempre destrói a natureza, mas a civilização imprimiu grande separação entre a preparação do que será consumido e o efetivo consumo. Ademais, interpôs o dinheiro como intermediário das relações de trabalho e consumo, rompendo definitivamente o vínculo desses

³³ Em *A Condição Humana*, Arendt arrola alguns exemplos: *ponein* e *ergazesthai*, em grego; *laborare* e *facere* ou *fabricari*, em latim; *travailler* e *ouvrer*, em francês; *arbetaein* e *werken*, em alemão.

dois momentos na experiência direta. Em geral, o único trabalho não separável do ato de consumir é aquele de levar a substância à boca. Todavia, conquanto possamos não experimentar diretamente o vínculo entre esses dois momentos, todos sabemos que trabalhamos para poder consumir.

O próprio processo de trabalho deixa amiúde de revelar alguma relação com a natureza. Embora o impacto da ação humana sobre a natureza seja crescente, a intermediação dos objetos torna possível que se ganhe a vida sem nunca perceber o caráter destrutivo do trabalho. Estamos cercados de objetos que nos remetem ao mundo humano, mas não à natureza – conquanto sejam natureza morta.

Estando intimamente ligado aos processos biológicos, o trabalho segue o próprio processo vital, ou seja, deve repetir-se incessantemente em ciclos, do nascimento à morte. Trabalho e consumo são as duas fases de um ciclo que só termina com a morte. Nisso, o trabalho distingue-se da fabricação, que se conclui quando a matéria-prima se transforma no objeto projetado.

A estreita relação do trabalho com a vida biológica coloca-o sob o signo da necessidade, a qual rege todo processo vital. O trabalho constitui a “eterna necessidade imposta pela natureza”, como disse Marx (*apud* ARENDT, 2007a, p. 116). Nesse ponto, Arendt vê uma das contradições fundamentais do pensamento marxiano. Embora o trabalho, para Marx, seja nossa atividade mais humana e produtiva, a liberdade só será atingida quando o reino da necessidade – e conseqüentemente a necessidade de trabalhar –, for abolido. Restará então ao homem “a angustiosa alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva” (2007a, p. 117).

Os bens de consumo duram pouco, deteriorando-se rapidamente ou sendo logo absorvidos no metabolismo humano. “Consideradas em sua mundanidade, são as coisas

menos mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais. Embora feitas pelo homem, vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o eterno movimento cíclico da natureza.” (2007a, p. 108).³⁴ Todavia, conquanto seu resultado seja fútil do ponto de vista mundano, o trabalho é fértil e produz abundância, porquanto o homem é capaz de produzir mais do que o necessário para si mesmo e sua família. Isso permitiu que, ao longo da história, a escravidão e a exploração do esforço alheio pudessem livrar alguns do próprio trabalho – ou seja, do reino da necessidade³⁵.

Esse ciclo de trabalho, consumo e descanso que caracteriza o homem como espécie animal não é de modo algum desprovido de alegria. Como diz Arendt, essa alegria

está na fertilidade da natureza, na tranqüila certeza de que aquele que cumpriu sua parte de fadigas e penas permanecerá como parte da natureza, no futuro de seus filhos e dos filhos de seus filhos (2007a, p. 119).

Assim, conquanto o ciclo do trabalho não deixe nenhum objeto atrás de si, é responsável pela simples satisfação de estar vivo presente em todo animal.

Arendt refere-se aqui ao tipo de contentamento experimentado por quem descansa em casa após um dia de trabalho, um banho e uma boa refeição. Tanto a miséria quanto a desocupação podem perturbar esse singelo prazer. A miséria priva o homem daquilo que pode regenerar seu corpo após a exaustão do trabalho, enquanto a desocupação substitui o cansaço por tédio e frustração.

³⁴ Hoje, o homem dificilmente consome diretamente da natureza. Os alimentos passam por cada vez mais etapas e processos antes de ser consumidos. Por vezes, é difícil enxergar algo de natural nos alimentos encontrados em nossa geladeira. A própria durabilidade dos alimentos aumentou, graças ao uso de conservantes e embalagens especiais. Todavia, nada disso altera o fato básico de que eles foram produzidos para serem destruídos no ato de consumir.

³⁵ Para Arendt, a emancipação de todos – e não apenas de alguns – em relação ao trabalho só poderá se dar por meio da tecnologia, mais precisamente pela característica desta de diminuir o esforço e aumentar a produtividade.

1.1.3.2 Fabricação

O homem também interage com a natureza para transformá-la em obra de seu engenho. O resultado da fabricação é o objeto de uso. Diferentemente dos bens de consumo, a utilização adequada do objeto não leva à sua destruição. Ele é feito, portanto, para durar – e quanto maior sua durabilidade mais útil será.

O mundo está incrustado no ambiente natural. Por meio daquele, separamo-nos da natureza, protegemo-nos dela e ganhamos referência mais estável que o eterno movimento cíclico dos processos naturais. Ao nascer, cada homem se depara com o mundo de coisas feitas pelos que o antecederam – edifícios, móveis, instrumentos, obras de arte, leis, livros... Tais obras possuem maior ou menor durabilidade. Algumas delas têm breve existência; outras podem ultrapassar a duração da vida humana individual; algumas, por fim, são capazes de acompanhar várias de gerações. De qualquer modo, sua existência confere-nos certa estabilidade e duração: “contra a subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem” (2007a, p. 150).

Os objetos não estão totalmente livres dos processos naturais do planeta. Eles são a natureza transformada pelo artifício humano, tendo ganhado com isso, de algum modo, feição humana, a qual devem manter por certo tempo para ser úteis. Os objetos, ao final, tendem a ser também reabsorvidos pelos processos vitais, como ocorre com os bens destinados ao consumo. Todavia, conquanto não durem para sempre, os objetos são feitos para durar, pois apenas assim podem servir ao fim para o qual foram produzidos³⁶. Nem mesmo o desgaste inerente ao uso é essencial ao objeto: “o desgaste não é o destino destes últimos, no mesmo

³⁶ A crescente capacidade humana de sintetizar novas substâncias está fazendo com que os objetos durem muito mais do que o necessário para o seu uso adequado. Sacos e garrafas plásticas são os exemplos mais óbvios. Há aqui a conjugação nefasta de uso e consumo, na qual aquele possui caráter acessório em relação a este. A utilidade do objeto cessa após o seu conteúdo ser consumido e as substâncias sintéticas que o compõem não são facilmente absorvidas pela natureza. Seu destino é durar na qualidade de lixo.

sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade.” (2007a, p. 150).

A durabilidade característica do objeto fabricado aparece com clareza na obra de arte. Esta é feita para durar e para isso deve ser protegida de qualquer uso que possa desgastá-la. A obra de arte é testemunha do espírito humano e deve possuir valor próprio, sem o qual não se justifica a sua conservação. Conquanto surja no pensamento, a inspiração artística só se torna manifesta pela sua reificação – quando o artifício humano a transforma num objeto: pintura, escultura, música, poesia... O processo de criação artística, portanto, constitui processo similar à fabricação de qualquer coisa tangível. Tanto é assim que, por vezes, objetos originalmente destinados ao uso são posteriormente retirados de seu contexto próprio e expostos num museu como peça de arte, em reconhecimento de seu valor autônomo, independente de sua utilidade. O uso, portanto, não é essencial à fabricação.

No início do processo de fabricação, o *homo faber* deve ter em mente o produto final desejado, bem como as etapas necessárias à fabricação. Em seguida, extrai-se da natureza a matéria-prima necessária, “seja matando um processo vital, como no caso da árvore que tem de ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no caso da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da terra” (2007a, p. 152). A violação da natureza, portanto, é inerente a todo processo de fabricação.

A característica mais distintiva da fabricação talvez seja o fato de ter começo e fim definidos e previsíveis. Executadas as fases previamente determinadas, o processo de fabricação encerra-se com a obtenção do produto final³⁷. Todo o processo tem como finalidade a produção do objeto que desde o início estava presente na mente do fabricante.

³⁷ Não é característico do *homo faber* a repetição do processo de fabricação. Para Arendt, “o impulso para a repetição provém da necessidade que o artesão tem de ganhar seus meios de subsistência, ou seja, do elemento de trabalho inerente a sua obra” (2/2005, p. 355).

Diz Arendt: “A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela, e de que é apenas um meio de produzir esse fim” (2007a, p. 156). Assim, a fabricação é processo previsível, com fácil localização no tempo e no espaço. O fabricante sabe de antemão o que e como fabricar, além de poder prever com facilidade o início e o fim do processo³⁸.

Nesse ponto, a fabricação distingue-se tanto do trabalho quanto da ação. O trabalho, por estar vinculado ao processo vital humano, não tem começo nem fim. Trabalho e consumo – exaustão e regeneração – são duas etapas de um mesmo movimento cíclico cujo fim é indeterminado. E a ação, como melhor se verá adiante, tem início determinado, mas deflagra a cadeia imprevisível de respostas da teia de relações humanas.

A instrumentalidade é inerente ao processo de fabricação. É para a obtenção do produto final – objetivo último da fabricação – que se organizam e se justificam os meios a serem utilizados. Mas se do ponto de vista da fabricação o objeto produzido é o fim de todo o processo, aquele que o usa poderá vê-lo apenas como meio para satisfazer alguma necessidade subjetiva. O risco está em que, pelo critério da utilidade, “todo fim pode servir como meio em outro contexto” (2007a, p. 167). Essa perspectiva consiste na ampliação da mentalidade do *homo faber*, apropriada para o processo de produção de coisas, para o mundo de coisas já produzidas. A generalização dessa perspectiva tem levado à desvalorização do mundo humano. Segundo Arendt, o perigo está na “generalização da experiência da fabricação, na qual a utilidade e a serventia são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens” (2007a, p. 170).

³⁸ O uso dado ao objeto fabricado possui, esse sim, caráter imprevisível. Um sapato, cuja finalidade é proteger e embelezar o pé, pode, por exemplo, ser usado como projétil para atingir outra pessoa. Todavia, o uso é autônomo em relação à fabricação. Tanto é assim que uma peça fabricada pode ser mantida sem uso até degenerar-se – ou mesmo ser destruída logo após a fabricação – sem que isso seja significativo para os propósitos do fabricante ou para o processo de fabricação.

Arendt faz importante diferenciação entre utilidade (*utility*) e significância (*meaningfulness*), expressa linguisticamente na diferença entre *para que* (*in order to*) e *em nome de quê* (*for the sake of*). A utilidade pode ser verificada dentro da cadeia de causas e efeitos, como ocorre na constatação de que ferramentas e matéria-prima são úteis para a produção da obra. A significância, por sua vez, consiste no valor justificador daquilo que se faz, permanecendo inalterado quer seja alcançado ou não. O critério da utilidade, quando generalizado, faz com que todo fim, assim que atingido, transforme-se em meio para outro fim, num processo em que nada parece possuir valor intrínseco. Passa-se a agir *em nome da* utilidade, a qual se transforma em justificadora da cadeia de meios e fins. Trata-se, portanto, de tautologia na qual a utilidade justifica a si própria.

Quando as coisas perdem seu significado, “não há como pôr fim à cadeia de meios e fins e de evitar que todos os fins, mais cedo ou mais tarde, voltem a ser usados como meios, a não ser declarar que determinada coisa é um ‘fim em si mesma’” (2007a, p. 167). Em vez de recuperar a dignidade das coisas valiosas que compõem o mundo humano, a solução apresentada pela filosofia utilitária foi “afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e voltar nossa atenção para a subjetividade da própria utilidade” (2007a, p. 168), concedendo ao homem a condição de fim último de um mundo sem valor.

A idéia kantiana do homem como fim em si mesmo evita que a vida humana seja transformada em meio para alguma coisa, mas não evita a desvalorização da natureza e do mundo humano. A cadeia de meios e fins cessa diante do próprio homem, mas todas as outras coisas deixam de ter valor em si mesmas, passando a valer apenas na medida em que lhe sejam úteis. Para Arendt, a fórmula kantiana constitui espécie de utilitarismo antropocêntrico,

que permite “reduzir a natureza e o mundo a simples meios, privando-os de sua dignidade independente” (2007a, p. 169)³⁹.

1.1.3.3 Ação

Segundo Arendt, “A vida, em seu sentido não biológico, o lapso de tempo concedido a cada homem entre o nascimento e a morte, se manifesta na ação e na fala” (2/2005, p. 361). Nesse sentido, a vida individual desdobra-se apenas no tempo e no espaço, não deixando, por si mesma, nada de palpável atrás de si. A vida biológica deixa rastros em sua descendência e o *homo faber* lega aos pósteros sua obra. Mas aquele que age e fala o faz diretamente a outros homens, sem mediação de coisa alguma. Ações e palavras esgotam-se no momento mesmo em que acontecem, só podendo alcançar certa permanência na memória daqueles que testemunharam o que foi feito e dito. A pluralidade – o estar entre outros homens – é a condição da categoria arendtiana da ação.

Ação e fala pressupõem, por óbvio, a vida biológica, mantida no ciclo de exaustão e regeneração que caracteriza a categoria do trabalho. Pressupõem, outrossim, um mundo que as acolha – obra do artifício humano. Acolher, aqui, possui não apenas o sentido de oferecer a oportunidade para que ocorram, mas também o de preservar a sua memória.

Os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver. (2007a, p. 187).

³⁹ Para Arendt, “Kant não pretendia formular ou conceitualizar os princípios do utilitarismo de seu tempo, mas, ao contrário, desejava antes de mais nada pôr em seu devido lugar a categoria de meios e fins e evitar que fosse empregada no campo da ação política. Não obstante, é inegável que a fórmula tem origem no pensamento utilitário (...)” (2007a, p. 169).

Nem toda ação – incluindo aqui o falar – pode ou merece ser lembrada. Decorre da própria condição da pluralidade que só a visibilidade e a relevância podem salvar do esquecimento o agir humano. Aquilo que está oculto não é testemunhável; aquilo que não é relevante para quem o testemunhe não será recordado. O que interessa a Arendt em *A Condição Humana* são ações e palavras que têm lugar sob a luz da esfera pública. Sua constante referência à experiência política grega revela a convicção de que a ação traz consigo grandes possibilidades, pois “o principal objetivo da *polis* era fazer do extraordinário uma ocorrência comum e cotidiana” (2007a, p. 209).

O capítulo V de *A Condição Humana* traz como epígrafe frase de Dante Alighieri, segundo a qual “em toda ação a intenção principal do agente, quer ele aja por necessidade natural ou vontade própria, é revelar sua própria imagem” (2007a, p. 188)⁴⁰. Essa intenção de revelar-se corresponde ao que mais tarde, em *A Vida do Espírito I – Pensar*, Arendt denominou *impulso de automostração* (*urge to self-display*) – “responder mostrando ao irresistível efeito de ser mostrado” (1999, p. 32) –, representativo de nossa dimensão de aparência.

Esse impulso de mostrar-se pressupõe o mundo e a pluralidade humana.

E exactamente como o actor depende do palco, dos outros actores e dos espectadores, para fazer a sua entrada, todas as coisas vivas dependem de um mundo que aparece solidamente como o local para a sua própria aparição, de outras criaturas com quem representar, e de espectadores que confirmem e reconheçam a sua existência. (1999, p. 32).

⁴⁰ A epígrafe inteira é a seguinte: “Pois em toda ação a intenção principal do agente, quer ele aja por necessidade natural ou vontade própria, é revelar sua própria imagem. Assim é que todo agente, na medida em que age, sente prazer em agir; como tudo o que existe deseja sua própria existência, e como, na ação, a existência do agente é, de certo modo, intensificada, resulta necessariamente o prazer...Assim, ninguém age sem que (agindo) manifeste o seu eu latente”. (2007a, p. 188) O trecho, segundo Arendt, aparece em *De Monarchia*, I, 13.

Para Arendt, a ação revela *quem alguém é*, algo bastante diferente do *que alguém é*. Este último consiste nas qualidades e defeitos do indivíduo, aquilo que ele pode decidir mostrar ou ocultar. O *quem*, por sua vez, revela-se na história individual.

Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. (2007a, p. 192).

É na ação que o homem confirma a distinção perceptível em seu fenótipo, manifestando-a numa identidade singular.

É por meio da ação que os homens “podem distinguir-se ao invés de permanecerem apenas diferentes, (...) [manifestando-se] uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens” (2007a, p. 189). Distinguir-se constitui faculdade humana não determinada. Não está jungida à necessidade nem regida pela utilidade. Depende, portanto, da iniciativa de inserir-se no mundo humano, iniciando neste algo de novo – “algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes”⁴¹ (2007a, p. 190).

O artista pode criar obras-primas inéditas, introduzindo beleza e originalidade no mundo. Todavia, a obra não revela *quem* o artista é, mas apenas o seu talento. O que se revela por meio da arte é a objetividade da obra⁴². Obras apócrifas não perdem seu valor e homens sem obra – como Sócrates e Jesus – podem ser lembrados apenas por seus atos e palavras. É claro que a personalidade do autor se reflete em sua obra e esta sugere coisas sobre o autor.

⁴¹ Arendt cita Agostinho: “o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele nada existia” (*apud* ARENDT, 2007a, p. 190). Agostinho usava a palavra *initium* para designar o começo representado pelo homem, diferenciando-o de *principium*, o começo bíblico do mundo. Não se trata do “início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador” (2007a, p. 190). A liberdade surgiu no mundo com o homem, não antes dele.

⁴² Hitler não deixaria de ser exatamente quem foi se hoje fossem descobertos quadros que fizessem dele um gênio da pintura.

Mas, como diz Arendt, “Qualquer pessoa que tente conscientemente introduzir sua personalidade em sua obra está apenas representando (...)” (2003, p. 68).⁴³

No simples estar com os outros o homem comunica a si mesmo, mas o faz sem saber exatamente *quem* ele comunica. Não é o indivíduo que faz a própria história. A vida pode ser vista como uma narrativa em desenvolvimento. Nela, porém, o ponto de vista do agente individual não é o do autor ou do diretor. No ato de agir, assemelhamo-nos mais a um personagem do mundo, que desconhece como terminará o drama no qual toma parte. A analogia com o teatro não é gratuita. Para Arendt, a ação e a fala podem ser reificadas em várias formas de arte, mas

o caráter de revelação (...) está tão indissolúvelmente vinculado ao fluxo vivo da ação e da fala que só pode ser representado e reificado mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, existe em todas as artes mas só é realmente adequada ao drama⁴⁴ (2007a, p. 200).

Somente imitando a ação é possível transmitir *quem* é aquele que age.

O *quem* revelado na ação permanece invisível à própria pessoa que o revela, conquanto apareça de modo claro e inconfundível para os outros⁴⁵. Arendt não se refere, portanto, a qualidades individuais, papéis sociais ou quaisquer adjetivos normalmente usados para definir uma pessoa. Só podemos ser reconhecidos pelo mundo “*como* tal e tal, isto é, como algo que fundamentalmente *não* somos” (2002, p. 177, grifo do original). Arendt faz menção à *persona* – origem etimológica da palavra pessoa –, máscara romana que cobria o

⁴³ Arendt, porém, faz a ressalva de que se a obra “é também resultado de ‘ter-se demonstrado na vida’, um ato e uma voz vivos acompanham-na; a própria pessoa aparece junto com ela” (2003, p. 68). Referia-se, na oportunidade, à obra de Karl Jaspers.

⁴⁴ Arendt ressalta que a palavra *drama* vem do verbo grego *dran*, agir (2007a, p. 200).

⁴⁵ Arendt compara o *quem* à figura grega do *Daimon*, “que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente” (2007a, p. 192).

rosto dos atores de teatro, na qual havia “uma abertura larga, na altura da boca, pela qual podia soar a voz individual e indisfarçada do ator” (2002, p. 176). Diz a autora:

No palco que é o mundo sempre aparecemos e somos reconhecidos de acordo com os papéis que nossas profissões nos conferem (...). É através desse papel, é soando através dele, por assim dizer, que se manifesta algo mais, algo completamente idiossincrático e indefinível, se bem que inequivocamente identificável, para que não nos confundamos com uma troca de papéis. (2002, p. 176).

Nós não somos nada que nos possa ser adicionado. A identificação com os predicados atribuídos pode ser agradável, útil e até necessária por certo tempo, mas o sujeito se encontra por detrás delas. O segundo nascimento de que fala Arendt, “no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular de nosso aparecimento físico original” (2007a, p. 189), implica certo desnudamento do sujeito, no sentido de que ele pode ser visto em sua heciedade (*thisness*) por trás da máscara.⁴⁶

Cada indivíduo age e se revela em trama de muitos personagens. Nascemos e vivemos inseridos na teia de relações humanas, na qual uma ação gera reações em cadeia. Arendt utiliza a palavra *teia* para indicar a qualidade intangível da mediação de atos e palavras humanos, que não produz resultados tangíveis, pois os homens agem e falam diretamente uns com os outros, mas que “é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum” (2007a, p. 195). E como essa teia é composta de seres também aptos à ação, “a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros” (2007a, p. 203). Cada ação sua provoca reação de outrem. Todavia, não há meio de traçar cadeia causal a partir de uma ação, como se pode fazer com interações físico-

⁴⁶ Ao nascer, o homem chega nu ao mundo. Aos olhos deste, vão sendo adicionados a ele substantivos e adjetivos. Primeiramente, nome e sobrenome. Em seguida, qualidades e defeitos vão sendo-lhe imputados. Os papéis sociais se sucedem e o indivíduo passa por eles ou neles permanece. As noções de *eu* e *meu* revelam aquilo com o qual o indivíduo se identifica. Todavia, tais elementos com os quais a pessoa se identifica são apenas predicados socialmente conferidos ou auto-atribuídos. Se hoje estão vinculados a alguém, amanhã podem deixá-lo. A singularidade do recém-nascido, biologicamente representada pelo seu genótipo e fenótipo únicos e confirmada em sua biografia, traz a promessa do novo, de uma manifestação puramente individual do sujeito.

químicas. Cada reação é também ação, ou seja, é também potencialmente inovadora. A primeira característica da ação é a imprevisibilidade: sabemos onde e como ela começa, mas não podemos prever onde e como terminará.

A segunda característica da ação é a irreversibilidade. Da natureza material de um objeto fabricado decorre a possibilidade de sua destruição. O fabricante pode destruir o produto que não lhe sair a contento. De modo diverso, a ação, como já se disse, desdobra-se apenas no espaço e no tempo, sem intermediários entre aquele que age e aqueles que testemunham a ação. Esta flui e esgota-se no tempo. Assim, sendo o tempo irreversível, a ação também o é.

A fragilidade dos negócios humanos decorre dessas duas características da ação. Não há, todavia, como estabelecer limites a tais características sem eliminar a própria faculdade de agir, pois imprevisibilidade e irreversibilidade estão intimamente ligadas à pluralidade de agentes e à temporalidade da ação. Os remédios para os riscos inerentes à ação, portanto, só podem vir da própria ação: as faculdades de prometer e perdoar.

O perdão “serve para desfazer os atos do passado” (2007a, p. 249); a promessa, “para criar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança” (2007a, p. 249). O perdão, é claro, não faz voltar o tempo, mas interrompe a cadeia de reações iniciada pela ação que se perdoa. E a promessa, conquanto remeta seu cumprimento para o futuro – ou seja, para o agir futuro, sujeito às incertezas de qualquer ação –, ao menos confere continuidade e estabilidade às relações humanas⁴⁷.

⁴⁷ Embora o interesse de Arendt seja sobretudo o agir na esfera pública, perdão e promessa desempenham papel semelhante na relações humanas localizadas na esfera privada. O casamento, por exemplo, ilustra bem a idéia de promessa – no caso, o compromisso de união duradoura, companheirismo e fidelidade. E a capacidade de perdoar, indispensável ao casamento, impede que eventuais quebras do compromisso assumido repercutam indefinidamente na relação. A amizade, outrossim, não poderia durar sem a promessa e o perdão.

A imprevisibilidade e irreversibilidade inerentes à ação criam riscos para o corpo social, cujo regular funcionamento depende da obediência a regras. Inevitável, portanto, a tensão entre ação e sociedade. Diz Arendt:

a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade da ação (...). Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a 'normalizar' os seus membros, a fazê-los 'comportarem-se', a abolir a ação espontânea e a reação inusitada (2007a, p. 50).

A exigência social de comportamentos justifica-se sempre como meio para a obtenção de um fim compreendido como benéfico para a coletividade. Para Arendt, porém, a liberdade política é um fim em si mesmo, não podendo ser reduzida a meio de obtenção de outra coisa. Arendt não pergunta *para que* serve a política, mas sim qual o seu significado – em outras palavras, *em nome de quê* ela existe. Para ela, “o sentido da política é a liberdade” (2006c, p. 38).

A confusão entre ação e comportamento deve-se à invasão da esfera pública pela social, com o conseqüente domínio da economia e dos interesses sociais sobre a política. Arendt invoca a experiência grega para ressaltar que a polis era uma esfera reservada à liberdade de individuar-se, onde os homens podiam distinguir-se dos demais.

Comportamentos são previsíveis, obedecem a padrões e assim são redutíveis a quadros estatísticos. Mas para Arendt “o significado das relações cotidianas revela-se não na vida do dia-a-dia, mas em feitos raros, tal como a importância de um período histórico é percebida somente nos poucos eventos que o iluminam” (2007a, p. 52). Os gregos, sem dúvida, tiveram a seu favor o pequeno número de cidadãos da polis, pois quanto maior a população menos significativos numericamente serão os feitos e eventos. O evento político, resultado da ação livre do homem, desaparece como mero desvio ou flutuação quando observado estatisticamente.

1.2 Para onde fugimos – a dupla fuga do homem e a vitória do *animal laborans*

1.2.1 A derrota do senso comum e o ponto de vista arquimediano

Em contraste com a subjetividade do indivíduo ergue-se a objetividade do mundo comum. Esse mundo, por existir no âmbito da intersubjetividade, raramente é posto em dúvida e serve de pressuposto da convivência. Sem necessidade de reflexão ou prova, consideramos realidade objetiva aquilo que sabemos fazer parte também da experiência dos demais. Não precisamos, é claro, da constante confirmação por parte dos outros. A rotina nos dá certeza suficiente daquilo que existe objetivamente. Os objetos do cotidiano não precisam ter sua existência colocada em dúvida⁴⁸.

Boa parte da adaptação da criança ao mundo consiste no desenvolvimento do que podemos chamar senso comum. A criança fisicamente perfeita vem ao mundo já com os cinco sentidos em funcionamento. O desenvolvimento do senso comum permite-lhe aprender a relacionar-se com aquilo que lhe chega sensorialmente. A sintonia entre o campo de visão de cada um dos dois olhos permite-lhe enxergar tridimensionalmente. A sintonia entre o movimento e equilíbrio do corpo com o ambiente percebido permite-lhe aprender a andar. O senso comum alinha as percepções sensoriais num todo coerente, permitindo ao homem relacionar-se funcionalmente com o que lhe é externo. Na definição de Arendt, ele é “aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustariam ao mundo comum”⁴⁹ (2007a, p. 296).

⁴⁸ Assim, se observamos na calçada algo nunca visto, mas percebemos que os transeuntes se desviam dele ao passar, consideramos que aquilo tem existência objetiva, não sendo fruto de nossa imaginação. Mas se vemos algo comum – uma árvore, por exemplo –, já a consideramos real independentemente de confirmação alheia, por se tratar de coisa familiar em contexto adequado.

⁴⁹ *Senso comum*, segundo o Dicionário Eletrônico Houaiss, é a “faculdade cognitiva cuja função é reunir as múltiplas impressões dos nossos sentidos, com o objetivo de unificar a imagem de um objeto percebido” (2006).

A ciência natural funda-se na observação direta da natureza e dos fenômenos naturais. O desenvolvimento do mundo humano e das ciências em particular dependeu por muito tempo apenas desse tipo de observação. Arendt considera as descobertas de Galileu por meio do telescópio como o evento decisivo que pôs em xeque a veracidade do que é percebido diretamente pelos sentidos.

O fato de que a Terra gira em torno do Sol contradiz uma das percepções mais banais e rotineiras do homem: a jornada diária do Sol, cruzando a abóbada celeste. Galileu, por meio do telescópio e de cálculos matemáticos, permitiu ao homem adotar ponto de vista diverso do terrestre, ao qual desde sempre esteve jungido. Em sua descoberta já se fazia presente o novo modelo que até hoje pauta a ciência, qual seja, a observação intermediada por instrumentos e cálculos. Arendt denomina essa perspectiva extraterrena *ponto de vista arquimediano*, em referência ao desejo de Arquimedes “de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse analisar o mundo”⁵⁰ (2007a, p. 274).

Observar o mundo a partir de ponto de vista extraterreno traduz-se, no âmbito teórico, como a busca de leis aplicáveis não apenas aos fenômenos da Terra, mas também aos que ocorrem fora dela. O homem, todavia, é também um animal terreno, pois nossos sentidos foram desenvolvidos a partir de milhões de anos de evolução que os adaptaram às condições do Planeta. Um ponto de vista extraterrestre não pode fundar-se apenas nos sentidos humanos, que são um produto da adaptação dos seres vivos à Terra.

Dos cinco sentidos humanos, três – tato, paladar e olfato – exigem algum tipo de contato com o que é percebido. Apenas audição e visão estão aptos a perceber à distância.

⁵⁰ O ponto de vista arquimediano teve seu marco inicial de concretização no evento mencionado por Arendt no prólogo de *A Condição Humana*: o lançamento, em 1957, do primeiro satélite construído pelo homem, que por algumas semanas girou em torno da Terra (2007a, p. 9). Nisso, como nos muitos desdobramentos seguintes da chamada conquista do espaço, “a ciência apenas realizou e afirmou aquilo que os homens haviam antecipado em sonhos (...)” (2007a, p. 9) – o sonho acalentado séculos antes por Arquimedes.

Desses, o único que não está isolado do universo, o único que naturalmente pode transcender a natureza terrena do homem é a visão. Da Terra, podemos enxergar as estrelas, mas não podemos percebê-las pelos demais sentidos. Não é de estranhar, assim, que um ponto de vista astrofísico privilegie a visão⁵¹. Todavia, ainda que a visão nua possa alcançar as estrelas, muito pouco se pode concluir sobre elas sem a ajuda de instrumentos que a ampliem. Os homens não estão naturalmente aptos a esquadrihar o espaço.

O telescópio, comprovando o equívoco das aparências diretamente captadas pelos sentidos humanos – no caso, o equívoco da hipótese geocêntrica –, lançou a dúvida que, tendo como linguagem a matemática de Newton e transformada em método por Descartes, afastaria o conhecimento humano de nossa condição de habitantes da Terra.

Diz Arendt:

O que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana com a certeza da percepção sensorial. (...) A moderna concepção astrofísica do mundo (...) deixou-nos um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição (...). (2007a, pp. 272 e 273).

Ciência e tecnologia passaram a desenvolver-se a partir de elementos estranhos à experiência sensorial do homem⁵². Começou-se a criar um mundo cujo funcionamento é cada vez menos acessível à experiência comum. O mundo sempre foi para o homem o espaço compartilhado onde se convive e sobre o qual se conversa. O senso comum e a experiência direta, todavia, tornaram-se fatores secundários para a construção do mundo. Uma parcela

⁵¹ A própria locução *ponto de vista*, cujo sentido é “maneira de considerar ou de entender um assunto ou uma questão” (FERREIRA, 2004), já revela a importância desse sentido para a concepção humana do mundo.

⁵² Diz Arendt: “Chegamos a viver num mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade objetiva e *Know-how* prático decorrem de leis cósmicas e universais, em contraposição a leis terrestres e ‘naturais’, e no qual o conhecimento adquirido através da escolha de um ponto de referência fora da Terra é aplicado à natureza terrena e ao artifício humano” (2007a, p. 280).

maior deste, portanto, é cada vez menos compreensível a partir dessa experiência compartilhada⁵³.

Para Arendt, houve como que o recuo da atenção humana do mundo para dentro do homem – a evasão do mundo por meio da introspecção. O cientista trocou a observação direta dos fenômenos pelos instrumentos de medição e pela álgebra. O homem comum trocou o mundo objetivo pela subjetividade do prazer e da ausência de dor⁵⁴. Em ambos os casos, buscou-se aquilo que – após o descrédito do senso comum e, conseqüentemente, do mundo compartilhado – pudesse dar ao homem certeza semelhante àquela antes oferecida pela experiência direta⁵⁵.

É característica da evasão do mundo a tentativa de escapar ao sofrimento, de evitar a dor. Esta, por sua vez, não se confunde com nenhum dos sentidos, nem mesmo o tato – que para Lucrécio, citado por Arendt, era a essência de nossas sensações corporais. “O tato ou o paladar num corpo não irritado ainda transmite uma parcela grande demais da realidade do mundo” (2007a, p. 126). A dor, por outro lado, é percebida como fenômeno interior. O indivíduo pode sentir dores atrozes sem nenhuma interferência exterior, quando seu organismo não funciona bem.

⁵³ Perde-se “a fé no mundo tal como ele se abre ao homem numa experiência” (1997, p. 125), como diz Anne Marie Roviello em *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. A maior parte das conquistas tecnológicas atuais pareceria pura mágica ao homem de alguns séculos atrás que viajasse no tempo para nos visitar.

⁵⁴ Dor e prazer são percepções privadas. A farmacologia moderna tornou-se pródiga em substâncias químicas que diminuem a dor e o sofrimento. Uma pílula que afastasse a dor e garantisse o prazer, segundo as crenças atuais, tornaria o homem independente do mundo exterior.

⁵⁵ Tomemos como exemplo um aparelho de TV. Podemos ver e tocar sua estrutura poliédrica e ver as imagens que aparecem na tela – conquanto apenas a tela seja palpável, não as imagens. Todavia, o que faz com que dediquemos nosso tempo a ela – ou seja, a realidade que justifica nossa relação com o aparelho de TV – está em nossa subjetividade. É o prazer – ou o entreter-se com algo distante de nossas dores – que justifica o estar por horas diante da TV. Esse prazer, todavia, não é compartilhável, embora ainda nos apoiemos na generalização dessa experiência prazerosa para não nos sentirmos tolos ou inadequados. O mundo objetivo das coisas cedeu lugar à subjetividade da própria utilidade. O critério desta é a capacidade de provocar experiências subjetivas prazerosas.

O homem ampliou e alterou suas aptidões por meio da construção de máquinas capazes de desempenhar tarefas com rapidez e eficiência superiores à de qualquer indivíduo⁵⁶. “[O]s processos cognitivos das ciências não diferem basicamente da função de cognição na fabricação” (2007a, p. 184). Como afirmou Arendt no ensaio *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana* (2005, pp. 236 a 344),

cada progresso da ciência nas últimas décadas, tão logo foi absorvido pela tecnologia e assim introduzido no mundo fatural em que vivemos nossas vidas cotidianas, trouxe consigo uma verdadeira avalanche de instrumentos fabulosos e maquinismos cada vez mais engenhosos⁵⁷ (2005, p. 341).

A cada dia é mais improvável que o homem encontre à sua volta “algo que não seja artificial e que não seja, por conseguinte, ele mesmo em diferente disfarce”⁵⁸. (2005, p. 341).

⁵⁶ As máquinas primeiramente substituíram a força física humana; depois, a habilidade manual; finalmente, passaram a substituir as faculdades intelectuais. Ao menos na ficção, o próximo passo é que as máquinas passem a ter livre arbítrio.

⁵⁷ Para Arendt, o telescópio deflagrou o processo pelo qual o homem começou a afastar-se de sua condição terrena. O elemento de composição *-tel(e)*, derivado do grego *tele-* (longe, ao longe, longe de) possui como registro etimológico mais antigo a forma italiana *telescopio*, introduzida por Galileu na linguagem científica em 1611 e depois transposta para o latim científico *telescopium* (1613). É interessante notar que seu uso lingüístico, iniciado com o “instrumento óptico destinado a observar objetos longínquos” (FERREIRA, 2004), difundiu-se sobretudo a partir do século XIX na denominação de aparelhos e tecnologias de uso cotidiano: telégrafo (do francês *télégraphie*, termo criado por Miot no final do século XVIII), telefone (o primeiro registro é o alemão *telephon*, em 1796), televisão (século XX), telecomunicações (século XX) (CUNHA, 1988). Esse fato lingüístico ilustra não apenas o movimento da pesquisa científica para a tecnologia cotidiana, do cientista para o homem comum, mas também a importância que o desejo de superar distâncias adquiriu na modernidade. Escrever à distância, falar e ouvir à distância, ver e ouvir à distância... superar os limites de nossa condição humana ao expandir as possibilidades de nossos sentidos.

⁵⁸ Arendt chega a essa conclusão a partir do princípio da incerteza do físico alemão Werner Karl Heisenberg, segundo o qual é impossível medir simultaneamente e com precisão absoluta a posição e a velocidade de uma partícula. Diz Arendt: “Heisenberg provou conclusivamente haver um limite definido e final à exatidão de toda e qualquer mensuração (...)” (2005a, p. 339). O físico alemão teria colocado a pá de cal nas pretensões de objetividade científica, comprovando que “o objeto observado não tem existência independente da do observador” (2007a, p. 274).

No livro *A Face Oculta da Natureza*, o renomado físico austríaco Anton Zeilinger propõe, como fundamento da física quântica, a seguinte premissa: “o sistema mais elementar corresponde a um bit de informação” (2005, p. 256). Em outras palavras, quando estudamos os quanta, as mais básicas pedras de construção do universo, só podemos obter uma informação por cada experimento. Assim, o resultado da experiência sempre depende do ponto de vista adotado e da pergunta formulada. A Física não decompõe apenas o átomo, mas também a percepção humana debruçada sobre o infinitamente pequeno.

É na interação entre os objetivos da ciência e os da tecnologia que se encontram os dois movimentos humanos de evasão: da Terra para o Universo e do mundo para dentro de si. A ciência astrofísica, transformada em tecnologia a serviço do cotidiano, tende a construir para o homem um ambiente semelhante àquele que possibilitaria a continuidade da vida do alto de um ponto arquimediano⁵⁹. É por isso que Arendt fala do astronauta “aprisionado em sua cabine atulhada de instrumentos, (...) [numa situação em que] qualquer contato físico efetivo com o meio ambiente significaria morte imediata” (2005, p. 341).

Tanto a ciência, em suas descobertas e experimentos, quanto a tecnologia, no mundo de coisas que constrói, são formas de “agir sobre a Terra como se dispuséssemos da natureza terrestre a partir de seu exterior” (2005, p. 343). O ponto de vista adotado é o de um astronauta. À medida que destrói o meio ambiente, o homem constrói para si um ambiente artificial que o isola do ambiente natural⁶⁰. Edifica seu mundo com feição extraterrena, semelhante ao do astronauta com sua nave espacial⁶¹.

Segundo Arendt, todas as atividades humanas,

“vistas de um ponto de observação suficientemente remoto no universo, pareceriam não atividades, mas processos, de sorte que (...) a moderna motorização pareceria um processo de mutação biológica no qual o corpo

⁵⁹ Às vezes o mais próximo que uma ciência astrofísica parece chegar da natureza é a emulação com o objetivo último de torná-la prescindível. Uma ilustração disso é o projeto Biosfera 2, do bilionário texano Edward P. Bass, que investiu US\$ 200 milhões para criar e manter artificialmente um ecossistema completamente separado do mundo externo. A empresa foi um fracasso total. O conhecimento humano é incapaz de compreender e controlar a complexa rede de inter-relações da natureza. Os objetivos iniciais foram abandonados e hoje o empreendimento se presta ao mais modesto objetivo de pesquisar a dinâmica dos fenômenos naturais.

⁶⁰ A ficção-científica, que para Arendt constitui um “veículo dos sentimentos e desejos das massas” altamente subestimado (2007, p. 10), é hoje muito mais pródiga em exemplos do que na época em que a autora sobre isso escreveu. Por meio dela, percebe-se claramente que esse processo flerta com a destruição do ambiente terrestre compatível com a sobrevivência humana, como se vê nos inúmeros filmes que retratam futuro desolador dominado por uma tecnologia desumanizada.

⁶¹ A única forma de compatibilizar o inóspito ambiente cósmico com a preservação da vida do homem é munir este de uma nave e uma roupa de astronauta. Trata-se de processo cujo objetivo é tornar o homem independente do ambiente terrestre.

humano começa gradualmente a revestir-se de uma carapaça de aço” (2007a, p. 336).

A imagem do astronauta “aprisionado em sua cabine atulhada de instrumentos” (2005, p. 341) guarda semelhanças com esse processo de “mutação biológica”. A dúvida cartesiana, deixando ao homem a *cogitatio* como única referência confiável, acabou por fazer “submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus processos” (2007a, p. 295). A introspecção, definida por Arendt como “o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo” (2007a, p. 293), ganhou espaço em razão das perplexidades que assaltavam o homem no alvorecer da modernidade. Presa ao mundo de aparências não confiáveis (como o telescópio de Galileu provaria), e anelando como referência um ponto de observação no espaço sideral, a humanidade viu como bem-vinda a solução cartesiana de “transferir o ponto arquimediano para dentro do próprio homem” (2007a, p. 297).

1.2.2 A hierarquia dos modos de viver e a vitória do *animal laborans*

As reflexões de Hannah Arendt em *A Condição Humana* partem de antiga distinção entre dois modos de vida: *vita contemplativa* e *vita activa*. A partir de Platão, a vida ativa sempre foi definida a partir da perspectiva da contemplação, vista como superior a qualquer atividade. Na Grécia pré-platônica, todavia, a ação, atividade política por excelência, ocupava o topo da hierarquia dos modos de vida. A alteração dessa ordem, com a ascensão da *vita contemplativa* ao ponto mais elevado, coincidiu com a instituição da contemplação como o modo de vida do filósofo.

Do ponto de vista afeito à contemplação, “todas as distinções e articulações no interior da *vita activa* desaparecem”, porquanto esta é conceituada a partir de uma negação (*a-skolia, nec-otium* – não ócio / *non-leisure*) (2/2005, p. 176). Dentre as três atividades, era a fabricação a mais valorizada. O trabalho permaneceu como atividade menos elevada e a ação

só era aceita como meio de produzir a paz necessária à contemplação. A atividade política deveria vestir o figurino do artesanato. A inversão de posições entre a contemplação e a ação, portanto, foi seguida pela mudança, no interior da vida ativa, entre a ação e a fabricação⁶².

Séculos depois, nova inversão ocorreu. A glorificação do trabalho, característica da era moderna, representou a sua ascensão à posição mais elevada entre as atividades humanas – substituindo a fabricação. Esse fenômeno teve lugar por meio do que Arendt descreveu como “desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*” (2007a, p. 319), mais precisamente a posição central que o conceito de processo adquiriu na modernidade.

Enquanto o trabalho e a ação consistem, respectivamente, em processos metabólicos e no desencadeamento de processos, a fabricação mantém seu foco no produto final, enxergando o processo como simples meio para a produção deste (2007a, p. 320). A derrota do *homo faber* sacramentou-se com a alteração desse papel, que passou de segundo para primeiro plano na atividade da fabricação.

Filosoficamente, essa alteração manifestou-se pela derrocada do princípio da utilidade e sua substituição pelo “princípio da felicidade do maior número” (2007a, p. 321). As coisas produzidas – que compõem o mundo do artifício humano – passaram a ser julgadas de acordo com sua “capacidade de produzir outra coisa” (2007a, p. 321). Tal transformação completou-se quando o homem se tornou um “‘fazedor de instrumentos para fazer instrumentos’, que só incidentalmente produz coisas” (2007a, p. 322). O princípio da utilidade “ainda pressupõe um mundo de objetos de uso em torno do homem (...)” (2007a, p. 321). Mas se a capacidade de produzir outra coisa passa a ser mais relevante do que aquilo que é produzido, a fabricação

⁶² É importante notar que a modernidade tornou sem sentido a *vita contemplativa*, mas a ação, como presente na Grécia pré-platônica – a esfera da política –, continuou subordinada a outras atividades.

deixa de ter como referência essencial o uso – a utilidade propriamente dita –, passando a referir-se ao processo de produção.

Como diz Arendt,

tudo que ajuda ou estimula a produtividade e alivia a dor torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a *felicidade*, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentado na produção e no consumo das coisas. (2007a, p. 322).

O hedonismo e seus assemelhados produzem dois tipos de desconfiança importantes para a despolitização do homem: a desconfiança do mundo e a desconfiança do homem em si. A primeira perspectiva, exemplificada pelo epicurismo⁶³, conduz o homem ao afastamento do mundo comum para evitar as atribulações inerentes aos embates públicos. A segunda perspectiva, exemplificada pelo hedonismo de Jeremy Bentham,⁶⁴ leva o homem ainda mais longe em seu auto-recolhimento, porquanto se funda na dúvida quanto ao valor do próprio senso comum. Enquanto os antigos aferiam a própria felicidade por meio da imaginação e da memória, os modernos, desconfiados dos próprios sentidos, recorriam a alguma espécie de contabilidade do prazer (2007a, p. 323).

Ocorre que fundar no prazer a sua conduta significa, em última instância, estabelecer a ausência de dor como fim último, pois a dor, como se verá adiante com mais detalhes, “é o único sentido interior encontrado na introspecção cuja independência dos objetos palpáveis rivaliza a da certeza axiomática do raciocínio lógico e aritmético” (2007a, p. 323). Completa-se assim o cenário para a alienação do mundo.

⁶³ Epicurismo, estoicismo, hedonismo e cinismo inspiravam-se “numa profunda desconfiança do mundo e num veemente desejo de evitar o envolvimento mundano, as atribulações e a dor que dele resultam, em prol da segurança de um âmbito interno no qual o ser não se expõe a coisa alguma a não ser a si mesmo” (2007a, p. 323).

⁶⁴ Puritanismo, sensualismo e o hedonismo de Bentham inspiravam-se na “desconfiança igualmente profunda do homem em si, motivada pela desconfiança de que os sentidos humanos fossem adequados para receber a realidade e, portanto, pela convicção da deficiência ou mesmo depravação da natureza humana” (2007a, p. 323).

Para Arendt, o verdadeiro fundamento desse princípio que busca a ausência de dor é outro: a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade. Uma filosofia de vida verdadeiramente fundada no binômio prazer e dor jamais poderia prescindir, como ocorre na modernidade, da justificação do suicídio como fuga de estados dolorosos (2007a, p. 324). No egoísmo moderno, portanto, a vida é o critério supremo. Os interesses humanos “são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem” (2007a, p. 325).

Dois outros movimentos no interior da vida ativa são ainda dignos de nota por terem alterado significativamente a relação do homem com a natureza e com o mundo. De um lado, o desejo de superar o caráter imprevisível da ação e a fragilidade dos negócios humanos, como se estes pudessem se tornar produtos da fabricação humana, resultou na combinação de elementos da ação e da fabricação, por meio da qual “passamos a dirigir nossas ações para dentro da natureza” (2007a, p. 243).

A par disso, a diminuição do esforço laborioso – consequência do desenvolvimento tecnológico – fez com que a fabricação assumisse as feições do trabalho e que as obras (objetos fabricados), destinadas originalmente ao uso, passassem a ser consumidos como o são os produtos do trabalho (2007a, p. 242).

A confusão entre fabricação e ação resultou na “canalização da capacidade humana (...) de iniciar novos processos espontâneos para uma atitude em relação à natureza (...)” (2007a, p. 243). Um dos elementos característicos da fabricação sempre foi o exercício da violência sobre a natureza. Com efeito, a matéria prima da fabricação é obtida por meio da destruição de um processo vital ou da interrupção de algum lento processo natural. Exemplos disso são, respectivamente, o corte de árvores e a extração de metais do subsolo (2007a, p. 152). Essa exploração dos recursos naturais, que antes se limitava ao uso instrumental das leis

naturais e à retirada da matéria-prima, transformou-se na “crescente capacidade de deflagrar processos elementares, os quais, sem a interferência do homem, teriam continuado adormecidos e talvez nem ocorressem”. Nesse verdadeiro processo de fabricação da natureza, impomos “condições concebidas pelo homem aos processos naturais e forçamo-los a se ajustarem a padrões” humanos (2007a, p. 234).

Quando o homem altera a genética das plantas, desencadeia reações nucleares ou acelera partículas a velocidades semelhantes à da luz, está iniciando processos antes exclusivos da natureza. Está, outrossim, atuando a partir do ponto de vista arquimediano mencionado por Arendt⁶⁵.

Relativamente à natureza, a combinação de trabalho e fabricação consistiu na conjugação do caráter destruidor desta com o aspecto devorador daquele. A transformação do produto da fabricação – o objeto de uso – em objeto de consumo, e sua conseqüente descartabilidade, gerou a necessidade de intensa e ininterrupta destruição da natureza, porquanto a saciedade ensejada pelo que é consumido tem curta duração.

A chamada emancipação do trabalho deveu-se à sua elevação à estatura de coisa pública⁶⁶ e ao desenvolvimento tecnológico. Diz Arendt: “foi como se o elemento de crescimento inerente a toda vida orgânica houvesse completamente superado e se sobreposto aos processos de perecimento através dos quais a vida orgânica é controlada” (2007a, p. 56). Desencadeou-se, assim, o “crescimento artificial do natural”, que alterou em poucos séculos o

⁶⁵ “Pois o que quer que façamos hoje na física (...) sempre tratamos a natureza a partir de um ponto no universo, fora da Terra. Sem termos, de fato, o ponto de apoio que Arquimedes buscava (*dos moi pou sto*), presos ainda à Terra pela condição humana, descobrimos um meio de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena como se pudéssemos tratá-la de fora, do ponto de vista arquimediano. E mesmo a risco de ameaçar o processo vital natural, expomos a Terra a forças universais e cósmicas alheias ao reino da natureza.” (2007a, pp. 274 e 275).

⁶⁶ Vive-se hoje numa sociedade de consumidores. Para Arendt, trabalho e consumo são dois momentos de um mesmo processo. Assim, viver numa sociedade de consumidores equivale a viver numa sociedade de trabalhadores: “o que quer que façamos, devemos fazê-lo para ‘ganhar o próprio sustento’; é este o veredicto da sociedade (...)” (2007a, p. 139).

mundo habitado. O milagroso crescimento da produtividade possibilitou a aceleração vertiginosa da ampliação do mundo humano, dando a este, porém, o caráter ininterrupto do ciclo trabalho – consumo – trabalho. Isso, conjugado ao aspecto de mera matéria-prima que a natureza possui para o *homo faber*, deu origem a uma escala de destruição dos recursos naturais sem paralelo em outras épocas.

As obras humanas, do ponto de vista do *animal laborans*, valem apenas enquanto sejam úteis às cíclicas exigências do metabolismo humano. A descartabilidade, decorrente da necessidade de constante renovação, passa a ser inerente aos objetos fabricados.

Nisso consiste a vitória do *animal laborans*, resultando num mundo ancorado apenas na circularidade de nossas funções corporais – onde, conseqüentemente, todas as coisas “são consumidas e produzidas de acordo com o eterno movimento cíclico da natureza” (2007a, p. 324).

CAPÍTULO 2

Pensar o que estamos fazendo hoje

2.1 Sociedade e política – o consumidor conformista

No Capítulo V de *A Condição Humana*, ao tratar da ação, Arendt fala da teia de relações humanas, presente onde quer que os homens vivam juntos e resultante do simples fato de que estes “agem e falam diretamente uns com os outros” (2007a, p. 195). Ainda que ação e discurso freqüentemente se refiram à realidade mundana e objetiva, essa teia não se confunde com as relações que secundam os objetos aos quais os homens fazem alusão. Tais objetos intermedeiam relações humanas, mas não se confundem com os fios intangíveis da ação, que desaparecem assim que se revelam, pois feitos apenas de palavras e atos⁶⁷.

As relações humanas assim entendidas sobrepõem-se às relações objetivas e mundanas, sem com elas se confundir. Em verdade, a revelação de quem age pode mesmo ser obscurecida na ação quando esta se torna, tal qual a fabricação, apenas meio de produzir um resultado objetivo. Diz Arendt:

Nestas circunstâncias, (...) o discurso transforma-se, de fato, em mera ‘conversa’, apenas mais um meio de alcançar um fim (...). Neste caso, as palavras nada revelam; a revelação advém exclusivamente do próprio feito, e este feito, como todos os outros, não desvenda o ‘quem’, a identidade única e distinta do agente. (2007a, p. 193).

Na atualidade, os vários e diferentes grupos sociais foram absorvidos por uma estrutura única, a sociedade, que “abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade” (2007a, p. 50). Como parte dela, cada indivíduo se encaixa numa função, com fins e comportamentos determinados. Essa estrutura – a qual denomino *rede* para diferenciá-la da *teia* de relações humanas – sufoca, com seus objetivos e padrões, a espontaneidade do agir, a qual se mostra disfuncional para a obtenção de resultados previsíveis.

⁶⁷ Para Arendt, todo intercâmbio direto entre homens ressent-se de incerteza, pois é desprovido da “mediação estabilizadora e solidificadora das coisas” (2007a, p. 194). Ela o compara à manifestação dos antigos oráculos, os quais, citando Heráclito, “não dizem nem escondem, apenas dão a entender” (2007a, p. 194).

O mundo construído pelo *homo faber*, para atingir seus resultados, deve ser previsível como o processo de fabricação, o que exige que regras e procedimentos sejam obedecidos. Na prática, isso resulta na exigência de comportamentos sociais em todas as esferas da vida. A idéia de construção do mundo envolve a aplicação de tecnologia ao homem, do mesmo modo que aplicamos a tecnologia à natureza para submetê-la a fins humanos. Expressões como reengenharia social ou tecnologia social, tão em moda, não deixam dúvida quanto à intenção de reduzir o amplo leque de atividades humanas a comportamentos, ignorando o valor da ação⁶⁸. Todavia, conquanto estejamos hoje desprovidos do espaço para o exercício da liberdade como compreendida por Arendt, talvez jamais se tenha explorado como hoje a palavra liberdade. De que liberdade, então, tanto se fala?

A sociedade, hoje, organiza-se como uma rede impessoal de necessidades e utilidades integradas. Trabalhar e consumir significa adentrar essa rede. Em qualquer objeto produzido é possível enxergar essa cadeia infinita de relações impessoais, desde a sua concepção, passando pela sua produção e comercialização, até chegar ao consumidor final. Fazendo-se uma progressão imaginária nos atos de consumo, percebe-se que a circulação de riquezas consiste também numa rede impessoal de relações, na qual o valor despendido por um consumidor vai se dividindo em frações cada vez menores, passando a integrar os atos de consumo de terceiros. Dinheiro e produtos circulam pela mesma rede de relações, mas em direções opostas.

A participação em tal rede, de caráter impessoal e interessado, absorve boa parte da rotina moderna – ressalvadas as relações de ordem privada, cada vez mais circunscritas. A vida pública individual limita-se a relações de produção e consumo.

⁶⁸ Diz Arendt: “A ação logo passou a ser – e ainda é – concebida em termos de fazer e de fabricar, exceto que o fazer, dada a sua mundanidade e indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de labor [*labor*], com função mais complicada mas não mais misteriosa do processo vital” (2007a, p. 335).

Essa imensa e onipresente rede resulta do que Arendt enxergou como o avanço do social, tendo produzido profundos reflexos na instituição da família. No tópico intitulado *A Promoção do Social*, Arendt já destacava em sua época transformações no núcleo familiar – mais precisamente o fenômeno da desintegração da família –, afirmando que a “notável coincidência da ascensão da sociedade com o declínio da família indica claramente que o que ocorreu na verdade foi a absorção da família por grupos sociais correspondentes” (2007a, p. 49).

Hoje, o fenômeno aprofundou-se. Está claro, de início, que o núcleo familiar vem diminuindo. Antes, ademais de agregar indivíduos não vinculados por laços de sangue, as unidades familiares apresentavam estrutura hierárquica muito bem definida, na qual cada um desempenhava internamente função necessária à sobrevivência. Hoje, as famílias são menores e menos hierarquizadas, restringindo-se, em geral, a parentes em primeiro e segundo graus.

Em núcleos familiares menores, é a renda obtida por meio de trabalho externo remunerado que possibilita a aquisição de comodidades. Mercadorias e serviços, prontos ou quase-prontos, estão disponíveis no mercado, mediante pagamento. Há um século, o trabalho doméstico era indispensável; hoje, há necessidade de mais renda e menos trabalho em casa.

As famílias hoje se relacionam com o mundo por meio da produção (mercadoria e serviços) e consumo, marcados pela intermediação pecuniária e pelo caráter impessoal. Muito pouco é produzido internamente; tudo é comprado pronto ou quase-pronto. Há uma complexa rede de relações com o mundo externo, mas o outro presente na relação se tornou abstrato, impessoal.

Em suma, o indivíduo encontra-se intimamente vinculado a um pequeno número de pessoas, mas ligado impessoalmente, por meio da produção e consumo, à ampla rede socioeconômica. Em cada núcleo familiar, apenas aqueles inaptos para o trabalho – crianças,

adolescentes e demais incapazes – podem ser improdutivos. No que toca ao trabalho, as diferenças entre homem e mulher atenuaram-se tendem a desaparecer.

As funções domésticas foram terceirizadas. Para adquirir as conveniências antes providas no âmbito familiar, é necessário agora pagar por elas. O que interessa é possuir renda para adquiri-las. Ou, dizendo de outro modo, trabalhar e ganhar para consumir. Absorvido na privacidade do lar e na rede de produção e consumo – esferas apolíticas –, o indivíduo adota como objetivo final a inserção mais favorável nessa cadeia de produção e consumo. Excluir-se dela significa impossibilitar o acesso a comodidades⁶⁹.

O que se vê hoje, ademais, é que o incessante desenvolvimento tecnológico tem como objetivo não apenas o aumento da produtividade de um mesmo produto, mas a pesquisa e desenvolvimento de novos produtos. As inovações tecnológicas, sobretudo na área de informação, transformam-se hoje em anacrônicas num prazo de cinco anos. E a cada mudança de padrão surge a necessidade de renovação dos artefatos tecnológicos e dos serviços a estes indispensáveis ou destes complementares⁷⁰.

Tendo escrito *A Condição Humana* há meio século, Arendt não considerou em sua obra a economia de serviços, que domina hoje o cenário mundial. Todavia, é fácil ver nesse tipo de atividade a continuação do fenômeno por ela descrito. O resultado final de um serviço é mais volátil do que o do processo de produção de uma mercadoria – exigindo constante renovação – e também se insere no processo de produção de bem-estar.

Nossa economia depende de uma constante expansão do consumo, de que o consumidor, como disse Alexis de Tocqueville em *A Democracia na América*, viva num

⁶⁹ O apego ao bem-estar material característico da atualidade é conseqüência previsível da sociedade descrita por Arendt, onde o critério dominante é “a quantidade de dor e prazer experimentado na produção e no consumo das coisas” (2007a, p. 322).

⁷⁰ Por exemplo, a chegada ao Brasil da tecnologia 3G da telefonia celular passou a exigir todo um conjunto de serviços compatíveis com as novas possibilidades de interação midiática.

constante desejo imperfeitamente satisfeito de possuir algo⁷¹. O consumo, como elemento da categoria *trabalho*, traz por si mesmo a necessidade de constante renovação, mas o que caracteriza a sociedade consumista é o incessante aumento das necessidades a exigir satisfação.

A sociedade de consumo assenta-se sobre uma imaginação coletiva aguilhada pela idéia de consumir⁷². Tanto que a tendência histórica de aumento do acesso a bens e serviços não refreou o consumo, mas sim o acelerou. Busca-se satisfazer não apenas o corpo, mas também a imaginação⁷³.

A cadeia de relações impessoais na qual estamos inseridos possui duas direções: produção e consumo. Conquanto ambas se destinem a convergir – pois a produção existe para ser consumida e só se consome aquilo que foi produzido –, há fundamentais diferenças entre os processos de produção e consumo. Nossa época caracteriza-se pela predominância da condição de consumidor sobre a de produtor, como bem notado pelo sociólogo Zigmunt Bauman. Segundo este, enquanto a condição de produtor tende a ser normativamente regulada, a condição de consumidor “é orientada pela sedução, por desejos sempre crescentes e quererem voláteis – não mais por regulação normativa” (BAUMAN, 2001, p. 90). Dizer que a condição de consumidor se sobrepõe à de produtor é reconhecer que, não obstante a

⁷¹ “O que prende mais vivamente o coração humano não é a posse sossegada de um objeto, precioso, mas o desejo imperfeitamente satisfeito de possuí-lo e o medo incessante de perdê-lo.” (TOCQUEVILLE, 2005b, p. 155). A satisfação material precisa ser imperfeita para dar lugar ao desejo de novas aquisições, mas deve existir em algum grau para que pareça razoável persistir na busca.

⁷² A igualdade, ao criar fortunas medianas, faz com que aqueles que delas usufruem tenham “fruições materiais suficientes para conceber o gosto por tais fruições, e insuficientes para se contentar com elas” (TOCQUEVILLE, 2005b, p. 156). O apego aos gozos materiais, para Tocqueville, depende da possibilidade de *conceber* na imaginação as fruições futuras. Nada mais atual.

⁷³ Os sofrimentos físicos provocados por certas dietas e programas de *fitness* são reveladores do grau de sacrifício possível em nome de uma imagem idealizada.

interdependência de ambas, a razão última da produção passou a ser o incessante aumento da capacidade de consumo, ou seja, do acesso às facilidades e conveniências da vida moderna⁷⁴.

A sociedade organizada segundo a condição de consumidor tem como principal trunfo a liberdade de consumir. O consumidor segue seus desejos crescentes e voláteis, enquanto o produtor depende cada vez mais do poder de *sedução* de seu produto – seja pelas características deste, seja pelo seu marketing. Dispondo de recursos, o consumidor tem à sua disposição incontáveis opções de lojas, produtos e marcas, podendo exercer livremente sua escolha.⁷⁵

A tecnologia facilita que essa liberdade de escolha seja cada vez mais individual e fácil de exercer, permitindo a opção pela auto-suficiência como modo de vida⁷⁶. Pela internet, é possível comunicar-se e fazer compras sem sair de casa. Num futuro próximo, a transformação do telefone celular em centro móvel de mídias integradas dará a cada indivíduo autonomia operacional jamais vista nessa ampla rede impessoal de produção e consumo⁷⁷. Já

⁷⁴ Até mesmo a cultura se submete a essa tendência. Arendt, lançando mão de suas categorias de *fabricação e trabalho*, vincula o fenômeno ao consumo massificado. Como diz em seu texto *A Crise na Cultura: sua importância social e política* (2005b, pp. 248 a 281), a cultura, na sociedade de massas, passou a ser consumida como outro bem qualquer. Veremos esse fenômeno com mais detalhes posteriormente.

⁷⁵ O consumo seduz a imaginação e funciona também como estimulante. Cada ato de consumo oferece ao consumidor um novo estímulo – presente no ato de comprar, no uso do produto adquirido ou na visibilidade deste.

⁷⁶ O crescente número de pessoas adultas e produtivas que optam por morar sozinhas comprova essa tendência. Uso aqui o termo auto-suficiência com o sentido de diminuição da necessidade de relações de compromisso e dependência, como as que caracterizam a convivência familiar. Possuindo renda, o indivíduo pode, independentemente da formação de laços afetivos, ter acesso a bens de consumo, inserindo-se satisfatoriamente na rede socioeconômica – cujos vínculos, como já se disse, são impessoais. Evitei os termos solidão e isolamento porque estes possuem sentido específico para Arendt. O primeiro (*solitude*) é característico do modo de vida do filósofo, que se isola da companhia de outros para dedicar-se ao diálogo entre “eu e eu mesmo”; o segundo (*loneliness*), característico dos amantes da bondade – que não podem afastar-se da companhia de outros, pois vivem para amá-los –, consiste na impossibilidade de revelar sua bondade, que deve permanecer oculta para guardar sua autenticidade, não se transformando em vaidade ou interesse de parecer bom.

⁷⁷ “O desenvolvimento da comunicação eletrônica e dos sistemas de informação propicia uma crescente dissociação entre a proximidade espacial e o desempenho das funções rotineiras: trabalhos, compras, entretenimento, assistência à saúde, educação, serviços públicos, governo e assim por diante.” (CASTELLS, 2007, p. 483).

se disse que, para Arendt, “os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (2007a, p. 17). Ao transformar o mundo, o homem recondiciona-se. Assim, ao cercar-se de aparatos tecnológicos que exigem renovação em curtíssimo período de tempo o homem vê-se forçado ao recondicionamento periódico, sob pena de se ver alijado das novas possibilidades de acesso a bens e serviços.

Essa liberdade de consumir, que nada tem a ver com o que Arendt entende por liberdade, possui limitação fundamental. O indivíduo é livre para consumir o que quiser, mas deve consumir cada vez mais. Em outras palavras, não consegue se libertar de sua condição de consumidor inserido na rede socioeconômica. Subjetivamente, isso significa que o indivíduo experimenta a recorrente necessidade de consumir, dado que o caráter cíclico da combinação necessidade/satisfação, típica da categoria do trabalho, não admite estabilidade. A satisfação com o produto tende a durar muito menos do que este, estimulando a realização de novo ato de consumo. Objetivamente, isso implica que, com a ampliação da rede socioeconômica, suas interações na esfera pública se dão cada vez mais exclusivamente na qualidade de consumidor.

Do fato de que o homem cada vez mais se vê e é visto como consumidor, resulta que ele pode transitar dentro de vasto leque de papéis sociais, atividades, crenças e opiniões sem jamais deixar de ser, sobretudo, membro da rede socioeconômica que o cerca. Esta, de caráter impessoal e utilitário, funda-se em processos técnicos, cuja finalidade última é prover os cidadãos de bens e serviços. A função do Estado, além de garantir a ordem e a estabilidade, é implementar a regulamentação e fiscalização necessárias para o bom funcionamento desses processos. A função do cidadão, por fim, é adotar comportamentos adequados a estes – entendendo-se “comportamentos” no sentido usado por Arendt.

Ser livre para consumir oferece ao consumidor a possibilidade de ser notado e de diferenciar-se. Trata-se, nesse caso, de simulacro da revelação do agente, sendo capaz apenas de classificá-lo como consumidor, sem nunca individualizá-lo⁷⁸.

Desprovido do espaço adequado à fala e à ação política, o *animal laborans* tem no consumo vã promessa de individualização. Diferenciar-se dos demais é um dos mais óbvios estímulos ao consumo, sendo fartamente explorado pela propaganda. O mero *ser notado* pelo que se consome, todavia, não revela *quem* é o agente, mas apenas *o que* ele é. O produto adquirido nada diz acerca do sujeito – tanto que poderia ter sido adquirido ou utilizado por outrem. É capaz, no máximo, de permitir a classificação do consumidor dentro de determinada faixa de preferência ou de poder aquisitivo. O consumo fala do indivíduo *como* consumidor – algo, portanto, que ele fundamentalmente *não* é. A busca da revelação por meio do consumo resulta em frustração, a qual, encarada pelo consumidor como incapacidade de saciar-se, enseja a reentrada no ciclo, em busca de melhor inserção na sociedade de consumo⁷⁹.

O que importa ressaltar é que essa liberdade de consumir e a potencial diferenciação dela decorrente não impedem a redução do homem a algo aquém de suas possibilidades. Ser livre para consumir é sempre ser livre para comportar-se como consumidor desta ou daquela forma, para realizar estes ou aqueles atos de consumo, para inserir-se desta ou daquela forma na sociedade de consumo. Não há ação, mas apenas comportamentos. Por mais variados que sejam os chamados perfis do consumidor, estamos no âmbito da ciência econômica, e esta só

⁷⁸ Yuri Gagarin, Neil Armstrong e companhia realizaram grandes feitos e sua história continuará sendo contada por muito tempo. Hoje, é possível pagar 20 milhões para passar um fim de semana no espaço. O bilionário que se dispuser a fazê-lo, ainda que seja o único, será no máximo conhecido como um consumidor excêntrico.

⁷⁹ Essa confusão entre revelar-se e saciar-se ocorre porque o *animal laborans* persegue “uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e regeneração, de dor e de alijamento da dor, estão em perfeito equilíbrio” (2007a, p. 146)

é ciência porque possui razoável grau de previsibilidade, tendo na estatística ferramenta indispensável.

Se o que caracteriza a sociedade é o interesse único subjacente à organização da vida, podemos resumi-lo como o interesse na manutenção do processo de produção e consumo que se articula por meio da rede socioeconômica. Deixado à própria sorte, esse processo não preserva nada além de si mesmo, pois depende da contínua corrosão da durabilidade do que quer que seja. Como diz Arendt,

Nas condições modernas, a bancarrota decorre não da destruição, mas da conservação, porque a própria durabilidade dos objetos conservados é o maior obstáculo ao processo de reposição, cuja velocidade em constante crescimento é a única coisa que resta onde se estabelece esse processo. (2007a, p. 265).

Nesse contexto, a descartabilidade transforma-se em condição necessária ao desenvolvimento. Para Arendt, o mundo comum ao mesmo tempo une e separa os homens, estabelecendo entre eles uma relação. Épocas de grande miséria são a ilustração literal do desaparecimento do mundo – seja privadamente, com familiares promiscuamente amontoados em barracos quase sem móveis, seja em público, com homens esfarrapados acotovelando-se em filas. Mas épocas de abundância também podem assistir ao enfraquecimento do mundo comum, quando este se torna volátil, quando a estabilidade das coisas se transforma em obstáculo à prosperidade⁸⁰.

Contudo, dada a complexidade social de hoje, o fim único que nos envolve depende não apenas da realização de atos de produção e consumo, ou seja, do comportamento de produtores e consumidores, mas também da conduta em todos os âmbitos da vida social. Diz Arendt:

⁸⁰ O que caracteriza a sociedade de massas, para Arendt, “é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las” (2007a, p. 62).

Se a economia é a ciência da sociedade em suas primeiras fases, quando suas regras de comportamento podiam ser impostas somente a determinados setores da população e a determinada parcela de suas atividades, o surgimento das ‘ciências de comportamento’ indica claramente o estágio final dessa evolução, quando a sociedade de massas já devorou todas as camadas da nação e a ‘conduta social’ foi promovida a modelo de todas as áreas da vida. (2007a, p. 55).

Normas que objetivem vantagens econômicas ou sociais, sejam elas jurídicas ou éticas (como as dos códigos de ética profissional), exigem dos homens comportamentos. Dito ao modo de Arendt, não se trata do âmbito da ação. Comportamentos socialmente ou politicamente corretos são sempre comportamentos, não caracterizando exercício da liberdade política.

Hoje, fala-se muito em consciência social⁸¹. Ter consciência social significa ter ciência das condutas que interessam à coletividade, agindo conforme tal conhecimento para alcançar o bem comum⁸². O que cumpre neste ponto ressaltar é que, não obstante a importância da consciência social e da civilidade para a organização da vida em comum, tais conceitos não dizem respeito à liberdade política. No quadro conceitual de Arendt, estar-se-ia dentro da

⁸¹ Conceito correlato é o de *civilidade*, o respeito às normas de convivência entre os membros da sociedade. Mas a civilidade, diferentemente da consciência social, não enfatiza o espaço público e os interesses coletivos. Há uma tendência de que países com alto Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) tenham menores taxas de corrupção e criminalidade, bem como alto grau de civilidade. A população de países como Islândia e Noruega – 1º e 2º lugares, respectivamente, no ranking mundial do IDH (PROGRAMA...) –, são reconhecidos pelo respeito às normas legais e sociais e pelo seu comportamento ético.

⁸² Age em consonância com o interesse social aquele que, por exemplo, deixa de estacionar em fila dupla na frente de uma escola, acreditando que, se todos assim o fizerem, ele próprio e os demais motoristas poderão usufruir de um trânsito melhor, com um fluxo constante e ágil. Abre-se mão de uma vantagem momentânea na expectativa de vantagens gerais e duradouras. Também a ecologia, ao apelar para a redução das emissões individuais de carbono – pregando pequenos sacrifícios como deixar o carro em casa e reduzir o tempo gasto no banho –, justifica-se frequentemente por meio de argumentos semelhantes, lembrando que eventual aquecimento provocado pelo efeito estufa atingiria a todos.

Todavia, mesmo para a busca dos objetivos que lhe são próprios esse tipo de raciocínio mostra-se falível. Nem sempre é razoável se sacrificar pelo bem comum tendo como objetivo algum benefício próprio. Primeiramente, os benefícios para o agente amiúde dependem de uma generalização da conduta adotada, o que nem sempre ocorre. É o caso, por exemplo, do indivíduo que respeita as leis de trânsito numa cidade em que ninguém mais o faz. Ademais disso, enquanto os sacrifícios são imediatos, os benefícios em geral são diferidos. No caso do aquecimento global, por exemplo, os benefícios ambientais podem estar muito à frente no tempo, além da expectativa de vida do agente. Em ambos os casos, há sacrifício sem recompensa pessoal.

esfera denominada social, onde os interesses privados e públicos se misturam. E, para ela, social e político se opõem.

A avidez por bens e serviços confunde-se hoje com a busca da felicidade e a livre escolha do que consumir representa o único sonho de liberdade que podemos conceber. Com seu poder de escolha, o homem – como diria Arendt – encontra hoje no domínio interior da consciência o único espaço apropriado da liberdade humana (1971, p. 137)⁸³. O individualismo ancora-se na felicidade como prazer de consumir e manifesta-se, auxiliado pela tecnologia, como tendência de que a liberdade de escolha seja cada vez mais individual – ou seja, como tendência à autonomia do indivíduo como unidade econômica⁸⁴.

Todavia, tais noções de felicidade e liberdade inserem-se no processo maior de produção e consumo, cujo fim último não resguarda o indivíduo, mas apenas a si mesmo. A âncora individualista – o prazer de consumir – revela-se frágil, fundando-se verdadeiramente na vida como valor supremo, como veremos adiante. Os tempos de prosperidade econômica ocultam mas não alteram essa realidade. Como diz Arendt, “a abundância e a miséria são apenas as duas faces da mesma moeda; os laços da necessidade não precisam ser de ferro, podem ser feitos de seda” (1971, p. 136).

O risco aí envolvido é evidente e o seu grau depende daquilo de que, em determinado contexto histórico, se tenha de abrir mão em nome da sobrevivência. Acostumado à liberdade inócua do consumo, sem gosto pela liberdade pública e desprovido de referências e valores estáveis, o indivíduo pode simplesmente acatar a maioria e perder-se nela, ou ser facilmente conduzido por qualquer forma de despotismo, desde que tais opções lhe pareçam

⁸³ Nesse parágrafo de *Sobre a Revolução*, Arendt apóia-se na obra *On Liberty*, de John Stuart Mill.

⁸⁴ Essa autonomia, obviamente, só existe se a pessoa estiver inserida na rede socioeconômica, algo completamente diferente da autonomia experimentada por um ermitão que obtenha sozinho tudo de que precisa. A tecnologia facilita cada vez mais o trabalho e o consumo individuais, mas torna as pessoas como nunca dependentes da sociedade e impotentes diante dela.

convenientes para assegurar a própria vida. Como afirmou Alexis de Tocqueville, “sempre será difícil fazer viver bem o homem que não quer morrer” (2005b, p. 151).

2.2 Homem e natureza – o advento da ecologia

Desde o domínio do fogo e, sobretudo, do advento da agricultura, a ação do homem sobre a natureza veio adquirindo peculiaridades que a distanciaram cada vez mais da realizada por outras espécies animais. As alterações antrópicas, todavia, só apresentam incompatibilidade com a natureza quando ocorrem em escala não assimilável pelos processos naturais, ou seja, quando afetam os mecanismos regulatórios das propriedades ecológicas. (ROMEIRO, 2003, pp. 03 e 04).⁸⁵

Conquanto sempre tenha havido preocupações ambientais tópicas, só a partir de meados da década de 60 o meio ambiente passou a ser discutido como questão planetária. A palavra *ecologia*, hoje tão familiar, não foi utilizada por Arendt – falecida em 1975, quando o termo adentrava as pautas internacionais. A relação entre o homem e o meio natural, todavia, não foi negligenciada como objeto de análise da autora. Logo na introdução de *A Condição Humana*, ao diferenciar Terra e mundo, Arendt sinaliza a estreita relação entre o homem e o planeta:

A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, sua natureza pode ser singular no universo, a única capaz de oferecer aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O mundo – artifício humano – separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal; mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Recentemente, a ciência vem-se esforçando por tornar ‘artificial’ a própria vida, por cortar o último laço que faz do próprio homem um filho da natureza. (...). (2007a, p. 10).

⁸⁵ A capacidade de suporte do planeta (*carrying capacity*) – a capacidade de assimilação natural das alterações ocorridas – só veio a ser ameaçada após a revolução industrial e a explosão demográfica que a seguiu, com o aumento exponencial da “punção exercida pelas sociedades humanas sobre o meio ambiente” (ROMEIRO, 2003, p. 05). A magnitude dessa punção constitui o que se convencionou chamar pegada ecológica (*ecological footprint*), cujo cálculo se obtém pela multiplicação da população pelo consumo *per capita* dos recursos naturais (ROMEIRO, 2003, p. 05).

O termo *ecologia* é formado pela justaposição das palavras gregas *oîkos*, ou casa, e *logos* (HOUAISS, 2006)⁸⁶. A casa do homem, em última instância, é o planeta Terra, e refletir sobre o que estamos fazendo, como pretende Arendt (2007a, p. 13) em *A Condição Humana*, não pode deixar de ser refletir acerca do que estamos fazendo *na* (ou *sobre* a) Terra – e considerando que a ação antrópica deixou de ser irrelevante no panorama terrestre, acerca do que estamos fazendo *com* a Terra.⁸⁷

O mundo descrito por Arendt em *A Condição Humana* é pré-ecológico. O objetivo declarado da autora era “chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de um era nova e

⁸⁶ Os dicionários registram *ecologia* como uma palavra recente (segunda metade do século XIX), chegada à língua portuguesa a partir do francês *écologie*, que por sua vez derivou do latim científico *oecologia*⁸⁶ (CUNHA, 1986, p. 283). Aparece originalmente como o ramo da biologia responsável pelo estudo das relações dos seres vivos entre si e com o meio (orgânico ou inorgânico) em que vivem (FERREIRA, 2004, e HOUAISS, 2006). Por analogia, passou depois a ser empregado como o “ramo das ciências humanas que estuda a estrutura e o desenvolvimento das comunidades humanas em suas relações com o meio ambiente e sua conseqüente adaptação a ele, assim como novos aspectos que os processos tecnológicos ou os sistemas de organização social possam acarretar para as condições de vida do homem” (FERREIRA, 2004).⁸⁶ O Dicionário Houaiss data o termo de 1928, derivado do francês *écologie* (1910), o qual teria sido emprestado do alemão *Ökologie*, por meio do inglês *oecology*. Eugene P. Odum e Gary W. Barrett asseveram que “[a] palavra ecologia tem origem recente: foi proposta pela primeira vez pelo biólogo alemão Ernst Haeckel, em 1869. Haeckel definiu ecologia como ‘o estudo do ambiente natural, inclusive das relações dos organismos entre si e com seus arredores’. Antes disso, durante o renascimento biológico nos séculos XVIII e XIX, muitos estudiosos tinham contribuído para o assunto, apesar de a palavra ‘ecologia’ não estar em uso. (...) A ecologia, como um campo da ciência distinto e reconhecido, data de 1900, mas somente nas últimas décadas a palavra se tornou parte do vocabulário geral” (2007, p. 3) A ampliação do conceito deixa entrever a transformação ocorrida na ciência ecológica nas últimas décadas. A ecologia transita hoje pelas ciências naturais e sociais. Conquanto mantenha uma base biológica, é também “uma ciência ‘exata’, pois utiliza os conceitos e o instrumental da matemática, da química, da física, etc., [bem como] uma ciência ‘aplicada’, pois o comportamento humano tem muito a ver com a estrutura e função dos ecossistemas, [detendo] enorme potencial para uma aplicação nos assuntos humanos, uma vez que as situações do mundo real quase sempre incluem um componente de ciência natural e um componente sócio-econômico-político” (ODUM; BARRETT, 2007, p. 3).

⁸⁷ A simples afirmação de que “a Terra é a própria quintessência da condição humana” (2007a, p. 10) já é suficiente para concluir que Arendt enxergava o homem sobretudo como um produto de sua condição de habitante terrestre. A ecologia surgiu quando o homem parecia prestes a cortar os laços com a natureza – momento bem ilustrado ainda pelos atuais hábitos urbanos, não obstante toda a reação ambientalista. A cidade moderna engendra a ilusão da homogeneidade no tempo e no espaço, atenuando as diferenças entre o dia e a noite, o calor e o frio, o verão e o inverno. Com a luz elétrica, a televisão e o comércio 24 horas, a noite assemelha-se ao dia. O calor é vencido pelo ar condicionado. Mal se repara onde nasce o Sol, se é lua cheia ou minguante, se a fruta consumida é uma fruta da estação. Os *shopping centers*, com sua plástica asséptica, recriam com impressionante homogeneidade ao redor do mundo as ruas de uma *urbe* além do tempo e do espaço, indiferentes ao clima e à posição do Sol. O ritmo das cidades divorciou-se do ritmo da Terra, afastando-se das alternâncias cíclicas da natureza.

desconhecida” (2007a, p. 14), cujo marco inicial foram as explosões atômicas. A ecologia faz parte desse desconhecido mundo pós-atômico, aparecendo como reação à iminência de ruptura com a natureza. A relevância que vem adquirindo justifica analisá-la tendo ao fundo as “capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana” (2007a, p. 14).

O movimento ecológico abriga hoje várias correntes, desde a visão do homem essencialmente como parte da natureza até concepções puramente pragmáticas, que pretendem evitar a destruição do planeta sem alterar o modo de vida da população. Essas posições extremas refletem bem as duas principais influências que estão na origem do pensamento ecológico: o amor à natureza – que por vezes se apresenta como reação hostil ao mundo humano – e o choque advindo de descobertas científicas que apontaram a iminência de desastres naturais em escala inédita.

Deixo para o cientista norte-americano Eugene P. Odum a definição do marco inicial simbólico da era ecológica. Diz ele:

O que pode ser mais bem descrito como o movimento mundial de consciência ambiental irrompeu em cena durante dois anos, de 1968 a 1970, quando os astronautas tiraram as primeiras fotografias da Terra vista do espaço. Pela primeira vez na história humana fomos capazes de ver o planeta inteiro e de perceber o quão solitário e frágil ele paira no espaço. (ODUM, 1988, p. 03).

Essa curiosa afirmação aponta na ecologia um elemento afetivo: o desejo de cuidar despertado pelo aparente desamparo do planeta. E não há dúvidas de que o amor pela natureza mobilizou as almas pioneiras do movimento ecológico, antes que o meio ambiente ganhasse a mídia e entrasse na pauta dos políticos.

A par disso, porém, a assertiva parece sugerir a inversão no olhar humano. Após séculos espiando da Terra as estrelas, o homem volta novamente os olhos para sua casa – mas desta vez o faz a partir de um ponto no espaço.

A Terra que se vê não é a mesma observada pelas gerações anteriores. Trata-se de nova visão – não do retorno por caminhos já percorridos, mas de novo caminho. Novo ponto de vista revelando nova paisagem.

Cumpra ainda descobrir de que mundo exatamente os ecologistas desejam cuidar e de que maneira pretendem fazê-lo. De qualquer modo, a imagem é eloquente. Para ser capaz de enxergar o planeta por inteiro, o homem teve de postar-se num ponto do espaço e voltar as lentes da câmera para o lugar de onde veio. Essa imagem, que correu o mundo inteiro e, segundo Odum, coincidiu com o advento da nova visão ecológica, pode servir como metáfora de como a ecologia enxerga a natureza e o homem.

Quem olha para a Terra e a vê como uma esfera azulada solta no espaço é necessariamente um astronauta. Todavia, o astronauta em questão não busca mais conquistar o espaço. Ele não pretende comemorar o fato de estar ali, provisoriamente admitido na companhia dos astros, como “um passo para libertar o homem de sua prisão na Terra” (2007a, p. 09). Sua atenção volta-se para o próprio planeta, não para as estrelas. Em vez de se libertar dele, deseja salvá-lo.

Trata-se de um homem sujeito a condições bastante diversas daquelas a que se submeteria se na Terra estivesse. Está livre da força gravitacional e encontra-se cercado de artefatos tecnológicos sem os quais não sobreviveria. Com exceção da visão, seus sentidos estão sujeitos a condições artificialmente criadas, isolados dos estímulos sensoriais originados no planeta. Por meio de suas capacidades naturais, ele é capaz apenas de ver a Terra, não de ouvi-la, apalpá-la, sentir seu gosto ou seu cheiro.

Mas mesmo sua visão é inusitada, diferente da do homem comum. A paisagem não possui horizonte e o que ele vê não é apenas parte do planeta, mas o planeta inteiro, flutuando à distância.

Seu ponto de vista afasta-o do senso comum. Esse observador privilegiado continua “aprisionado em sua cabine atulhada de instrumentos” (2005, p. 341), embora se tenha virado para a Terra e se mostre comovido com o que vê. Talvez anseie por retornar ao planeta e retomar o convívio com seus semelhantes em ambiente acolhedor. Mas por enquanto se vincula a seu mundo de origem apenas pelo sentido da visão e pela aparelhagem de sua nave.

O astronauta ali imaginado não abandonou ainda o seu ponto arquimediano. Segundo Arendt, se desse ponto

olhamos para o que se passa na terra e para as diversas atividades do homem, (...) essas atividades nos parecerão então, de fato, nada mais que ‘comportamento manifesto’, que podemos estudar com os mesmos métodos que utilizamos no estudo do comportamento dos ratos (2005, p. 343).

Na visão à distância, desaparecem as peculiaridades individuais. Ademais disso, as próprias espécies distinguem-se apenas pelas diferenças observáveis em seu comportamento. Como objeto de estudo, homens e ratos estarão em igualdades de condições.

Essa imagem revela duas características distintas na visão ecológica. Se o homem, por um lado, continua de algum modo fora do mundo, observando-o a distância, por outro lado voltou a interessar-se pelo planeta Terra, assumindo-o como lar originário e pressuposto da construção do seu mundo. Tal dualidade, como veremos adiante, manifesta-se também no conceito central da ecologia: o desenvolvimento sustentável.

Foi num contexto de controvérsia quanto à possibilidade de compatibilizar preservação ambiental e desenvolvimento econômico que surgiu o conceito de desenvolvimento sustentável, o qual trouxe consigo, ainda que com contornos pouco claros, uma proposta conciliadora⁸⁸ (ROMEIRO, 2003, p. 06). A idéia recebeu inequívoco

⁸⁸ “O conceito de desenvolvimento sustentável é um conceito normativo que surgiu com o nome de ecodesenvolvimento no início da década de 1970. (...) A autoria do termo ecodesenvolvimento não é bem

reconhecimento internacional em 1984, com as conclusões da *World Commission on Environment and Development*”, instituída pela Organização das Nações Unidas. No relatório intitulado *Our Common Future*⁸⁹, publicado em 1987, reconheceu-se a necessidade de enfrentar de forma integrada os problemas ambientais e socioeconômicos (MILARÉ, 2005, p. 53).

O documento conceituou desenvolvimento sustentável⁹⁰ como

a forma de desenvolvimento que satisfaz as necessidades das gerações presentes sem comprometer a capacidade das gerações futuras de alcançar a satisfação de seus próprios interesses (MILARÉ, 2005, p. 53).

A aproximação entre economia e ecologia⁹¹ está implícita nesse conceito. O grau dessa aproximação, todavia, não é pacífico entre os estudiosos, havendo ainda hoje duas interpretações. A primeira corrente, denominada *economia ambiental* e vinculada ao *mainstream* clássico da ciência econômica, “considera que os recursos naturais (como fonte de insumos e como capacidade de assimilação de impactos do ecossistemas) não representam, a longo prazo, um limite absoluto à expansão da economia” (ROMEIRO, 2003, p. 07). Tais

estabelecida, mas existe concordância geral em atribuir a Ignacy Sachs, da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) de Paris, uma preeminência nas suas qualificações conceituais.” (ROMEIRO, 2003, p. 05).

⁸⁹ Esse documento é também conhecido como Relatório Brundtland, em homenagem à ex-primeira ministra da Noruega, Gro Harlem Brundtland, presidenta da comissão.

⁹⁰ Fala-se indistintamente em desenvolvimento sustentável e sustentabilidade, como se fossem sinônimos. Rigorosamente, porém, o primeiro refere-se ao processo, enquanto o segundo constitui o atributo a ser respeitado no trato dos recursos ambientais (MILARÉ, 2005, p. 59).

⁹¹ A relação entre ecologia e economia vem lapidarmente explicada por Eugène P. Odum: “A palavra ecologia é derivada do grego oikos, que significa ‘casa’, e logos, que significa ‘estudo’. Portanto, o estudo da casa ambiental inclui todos os organismos dentro dela e todos os processos funcionais que tornam a casa habitável. Literalmente, então, ecologia é o estudo da ‘vida em casa’ (...). A palavra economia também deriva da raiz grega oikos. Como nomia significa gerenciamento, economia se traduz por ‘gerenciamento doméstico’, portanto ecologia e economia deveriam ser disciplinas relacionadas. Infelizmente, muitas pessoas vêem ecólogos e economistas como adversários cujas visões são antitéticas. (...) Mais adiante, este livro irá considerar o confronto resultante do fato de cada disciplina assumir uma visão estreita do seu assunto e, mais importante, o desenvolvimento rápido de uma nova disciplina interfacial, a economia ecológica, que está começando a preencher a lacuna existente entre ecologia e economia (...).” (ODUM; BARRETT, 2007, p. 02).

limites seriam apenas relativos, pois ampliáveis indefinidamente pelo progresso científico e tecnológico. Essa linha de interpretação é identificável pelo termo *sustentabilidade fraca*.

A segunda corrente, denominada *economia ecológica*, “vê o sistema econômico como um subsistema de um todo maior que o contém, impondo uma restrição absoluta à sua expansão” (ROMEIRO, 2003, p. 11). Conquanto o progresso científico e tecnológico seja essencial ao aumento da eficiência no aproveitamento dos recursos naturais, a capacidade de autosuperação do sistema econômico não é indefinida, estando jungida à capacidade de suporte do planeta. Essa linha defende a chamada *sustentabilidade forte*.

Ambas as correntes concordam, todavia, com a possibilidade de instituir estrutura regulatória baseada em incentivos econômicos e capaz de aumentar a eficiência ecológica do sistema. O que se defende hoje é a possibilidade de obter desenvolvimento econômico compatível com a preservação ecológica, e é certo que isso depende da regulamentação das atividades produtivas e dos padrões de consumo.

Principalmente após terem surgido evidências científicas do aquecimento global, vê-se como urgentemente necessária a transformação da matriz produtiva e dos hábitos de consumo. A utilização de fontes alternativas de energia e a exigência de maior produtividade de recursos exigirão adaptações em todas as etapas de produção, e os consumidores terão de estar sintonizados a tais mudanças – seguindo-as ou antecipando-se a elas. Isso só será possível, porém, se novas leis e regulamentos proibirem velhas práticas predatórias, estipularem novos padrões e oferecerem estímulos para inovações ecologicamente corretas.⁹²

⁹² O livro *Capitalismo Natural (Natural Capitalism)*, de Paul Hawken, Amory Lovins e L. Hunter Lovins, publicado originalmente em 1999, apresenta as estratégias centrais do capitalismo ecológico, mais precisamente os “meios de habilitar os países, as empresas e as comunidades a operar, comportando-se como se todas as formas de capital fossem valorizados, [de modo a] garantir uma anuidade perpétua de valiosos processos sociais e naturais a fim de servir a uma população em crescimento” (HAWKEN; LOVINS; LOVINS, 2002, p. 09). A obra parte da constatação de que o “meio ambiente não é um fator de produção sem importância, mas um invólucro que contém, abastece e sustenta o conjunto da economia”. O valor dos “serviços biológicos que fluem

Há, é claro, correntes ambientalistas minoritárias que se opõem intransigentemente ao mercado, enxergando um conflito insolúvel entre ecologia e economia capitalista, ecologia e globalização. Mas o movimento efetivamente experimentado nos últimos quarenta anos, expresso nas cúpulas internacionais e nas modificações legislativas, é sem dúvida de interdependência entre os dois conceitos. Essa, aliás, tem se mostrado a única forma de arregimentar apoio político para as declarações, compromissos e regras de proteção ambiental.

Ainda mais relevante, talvez, seja lembrar que a própria lógica dos mercados exige que a proteção do meio ambiente se dê por meio de mecanismos econômicos. Os processos naturais que tornam o planeta um local habitável e apto a acolher o mundo humano produzem, a princípio, *bens livres*, ou seja, bens cuja utilização não gera custos àquele que os utiliza.

⁹³Daí resulta que o mecanismo mais óbvio de proteção daquilo que, a princípio, é fornecido sem custos pelo ecossistema consiste, justamente, em calcular-lhe o custo e dar-lhe um preço.⁹⁴

Enxergar a natureza como capital, reconhecendo-a como provedora de serviços (provimento de oxigênio, água potável, fontes de energia, clima adequado, etc.) imprescindíveis ao desenvolvimento econômico, é indispensável à proteção ambiental onde

diretamente para a sociedade a partir do estoque de capital natural, [segundo o cálculo apresentado na obra,] “é de 36 trilhões de dólares anuais”. (HAWKEN; LOVINS; LOVINS, 2002, p. 05).

⁹³ No jargão econômico, são, potencialmente, *externalidades negativas*, ou seja, “custos econômicos que circulam externamente aos mercados e, portanto, não são compensados pecuniariamente, sendo transferidos sem preço” (CARNEIRO, 2003, p. 64).

⁹⁴ Se uma empresa lança dejetos no rio, a solução é calcular o custo ambiental dessa emissão específica, mais precisamente a sua participação no volume de emissões que supera a capacidade de auto-renovação do ecossistema, cobrando da empresa o preço correspondente. Para evitar o repasse do aumento do custo de produção ao preço do produto final, o que geraria perda de competitividade, a empresa vê-se forçada a diminuir as emissões ou o caráter poluente destas.

quer que haja um mercado, conclusão compartilhada por ambas as interpretações atuais do conceito de desenvolvimento sustentável.⁹⁵

De fato, a economia ecológica e a economia ambiental mantêm duas características do mundo pré-ecológico: a preeminência do ponto de vista científico e a dependência da tecnologia⁹⁶. É também inegável que a própria viabilidade material do projeto ecológico depende da tecnologia. Como se viu anteriormente, a divergência fundamental quanto ao conceito de desenvolvimento sustentável repousa, em última análise, na maior ou menor confiança na tecnologia como redutora do impacto ambiental da sociedade humana. O grau de

⁹⁵ O desenvolvimento sustentável reflete, assim, o “ideal de um desenvolvimento harmônico da economia e ecologia que devem ser ajustadas numa correlação de valores onde o máximo econômico reflita também o máximo ecológico” (CARNEIRO, 2003, p. 56). O ordenamento jurídico brasileiro, afinado com a tendência global, vem paulatinamente sofrendo alterações em consonância com tal entendimento. A primeira lei brasileira a adotar uma concepção ecológica mais abrangente foi a Lei da Política Nacional do Meio Ambiente, Lei 6.938, de 31/8/1981, por meio da qual “o ambiente passa a ser protegido de maneira integral, vale dizer, como sistema ecológico integrado (resguardam-se as partes a partir do todo), com autonomia valorativa (é, em si mesmo, bem jurídico) e com garantias de implementação (=facilitação do acesso à justiça)” (BENJAMIN, 1999, p. 24).

Antes disso, diplomas como o Código Florestal (Lei 4.771, de 15/9/1965), os Códigos de Caça (Lei 5.197, de 3/1/1967), de Pesca (Decreto-lei 221, de 28/2/1967) e de Mineração (Decreto-lei 227, de 28/2/1967) e a Lei de Responsabilidade por Danos Nucleares (Lei 6.453, de 17/10/1977), conquanto regulassem o uso de largas categorias de recursos naturais, não manifestavam preocupação com o meio ambiente tomado em sua totalidade (BENJAMIN, p. 23).

Foi apenas em 1988 que a proteção ambiental adquiriu sede constitucional no ordenamento jurídico brasileiro. Em seu Capítulo VI, a Constituição da República trata exclusivamente do meio ambiente, aduzindo no art. 225, *caput*, o seguinte: “Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo preservá-lo para as presentes e futuras gerações.”

Esse dispositivo revela clara influência do conceito de desenvolvimento sustentável, como expresso no relatório *Our Common Future*, pois estatui também as futuras gerações como destinatárias das ações de proteção ambiental do presente. E na esteira das tendências internacionais acerca do tema, o art. 170, após fundar a ordem econômica na valorização do trabalho e na livre iniciativa, aduz como um de seus princípios, no inciso VI, a “defesa do meio ambiente, inclusive mediante tratamento diferenciado conforme o impacto ambiental dos produtos e serviços e de seus processos de elaboração e prestação”. Deixa-se claro, aqui, ter o constituinte endossado não apenas a compatibilidade entre desenvolvimento econômico e proteção ambiental, mas a também interdependência entre ambos.

Leis posteriores à Constituição, como a Lei de Danos ao Meio Ambiente (Lei 7.802, de 1/7/2001) e a Lei de Crimes Ambientais (Lei 9.605, de 12/2/1998), mantiveram-se fiéis à concepção endossada constitucionalmente.

⁹⁶ Não é por acaso que o marco inicial da mobilização internacional sobre o tema foi o relatório elaborado por cientistas reunidos no Clube de Roma. O sucesso da causa ecológica depende quase exclusivamente de ter ao seu lado o peso de evidências científicas, porquanto as previsões que utilizam para o convencimento dos agentes políticos não se originam do senso comum, mas da ciência avançada.

restrição a que será submetido o mundo, em nome de injunções ecológicas, dependerá da velocidade de desenvolvimento e da eficácia dessa tecnologia da preservação.

O mundo moderno destruiu a credibilidade do senso comum. O fato puro e simples de a ecologia ser uma ciência transdisciplinar não a aproxima deste. São as verdades encontradas por cientistas e as engenhocas produzidas por tecnólogos ambientalistas que redesenharão a economia da sustentabilidade.

A proximidade da ecologia com a economia e a sua dependência da visão tecnocientífica constituem seus pontos de contato com a modernidade criticada por Arendt – ou seja, sua convergência com fatores que culminaram na vitória do *animal laborans*. A ecologia focada na sustentabilidade enfatiza antes a espécie que o indivíduo e continua conferindo à vida humana o estatus de bem supremo.

A sobrevivência da espécie, bem como a satisfação de suas necessidades presentes e futuras, depende de que as populações e comunidades humanas interajam com o ambiente sem comprometer os serviços gratuitamente prestados pela ecosfera, os quais permitem um *habitat* adequado à sobrevivência do homem. Para isso, os comportamentos humanos não de ser idôneos à manutenção dos processos naturais que garantem a chamada homeose da ecosfera – “um estado pulsante de auto-ajuste fracamente controlado⁹⁷” (ODUM; BARRETT,

⁹⁷ A ciência ecológica aponta a existência de dois diferentes mecanismos de auto-regulação (metabolismo). Enquanto a existência dos níveis de organização até o organismo – incluído este – exige a manutenção de estados estáveis dentro de limites (homeostase), os níveis a partir das populações exigem a manutenção de estados pulsantes dentro de limites (homeose). (ODUM; BARRETT, 2007, p. 06). Entramos aqui na chamada *hierarquia dos níveis de organização*, expressão cara à ecologia. “Sistemas contendo componentes vivos (bióticos) e não vivos (abióticos) constituem biosistemas, abrangendo desde sistemas genéticos até sistemas ecológicos” (ODUM; BARRETT, 2007, p. 04). São onze os níveis em que tais sistemas podem ser estudados, organizados hierarquicamente em grau crescente de complexidade: célula, tecido, órgão, sistema de órgãos, organismo, população, comunidade, ecossistema, paisagem, bioma e ecosfera. O indivíduo, no sentido de exemplar de uma espécie, corresponde ao nível denominado organismo. “A ecologia preocupa-se de forma ampla, mas não total, com os níveis de sistema além do organismo”, ou seja, população (“grupo de indivíduos de qualquer tipo de organismo”), comunidade (“todas as populações que ocupam uma área”), ecossistema (“comunidade e ambiente não vivo (...) juntos, como um sistema ecológico”), paisagem (“agregado de ecossistemas em integração que se repetem de maneira similar”), bioma (“grande sistema regional ou subcontinental caracterizado por um tipo de vegetação ou outro aspecto identificador da paisagem”) e ecosfera

2007, p. 06) –, evitando assim transformações deletérias nas condições terrestres acolhedoras para a espécie.

A ecologia tem como mais amplo objeto de estudo a ecosfera – a qual abrange toda a Terra –, o que implica a inserção da economia na ecologia. Como disse Arendt, vistos de um ponto no espaço os artefatos humanos em trânsito se assemelharão a “um processo biológico em larga escala” (2005, p. 343). Assim observados, os fluxos e processos econômicos em nada se diferenciarão dos fluxos e processos naturais.

A ecologia, pretendendo definir parâmetros indispensáveis à sobrevivência do homem na Terra, transita claramente no âmbito da necessidade. O fato de tais parâmetros referirem-se primordialmente à produção e consumo não deixa dúvidas quanto à sua afinidade com a categoria arendtiana do trabalho. Em ambos os casos, o que está em jogo é a preservação da vida. A casa (*oîkos*), âmbito da satisfação das necessidades, restrita antes à moradia e às relações familiares da cidade grega, expandiu-se e hoje se confunde com o próprio planeta Terra.

Parece claro, outrossim, que a regulamentação ecológica pertence ao âmbito do social – a esfera híbrida na qual as ações privadas possuem interesse público. Desde abrir uma empresa⁹⁸ até usar o vaso sanitário⁹⁹, todas as áreas da existência humana deverão adequar-se no futuro aos ditames da preservação.

(“todos os organismos vivos da Terra interagindo com o ambiente físico como um todo para manter um estado pulsante de auto-ajuste fracamente controlado”). (ODUM; BARRETT, 2007, pp. 05 e 06).

⁹⁸ Além de prever o impacto ambiental e obedecer a leis ambientais diversas, num mundo ecologicamente correto o empresário poderá ver-se obrigado a observar os padrões sustentáveis de produção previstos em normas técnicas como as da *International Organization for Standardization*, compendiadas na série ISO 14.000. A ABNT, representante brasileira perante a ISO, já lançou a norma certificadora NBR ISO 14.001 (MILARÉ, 2005, p. 71).

⁹⁹ Em 1993, as descargas eram responsáveis por 26% do consumo doméstico de água nos Estados Unidos. Várias tecnologias vêm sendo desenvolvidas para diminuir o consumo, como descargas secas e vasos com dois compartimentos, nos quais se separam as fezes da urina. (HAWKEN; LOVINS; LOVINS, 2002, p. 206). Se a crise hídrica recrudescer, a regulamentação de uma simples ida ao banheiro será uma possibilidade real.

O risco inerente à expansão da esfera social, segundo Arendt, é que

a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade da ação (...). Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a 'normalizar' os seus membros, a fazê-los 'comportarem-se', a abolir a ação espontânea e a reação inusitada (2007a, p. 50).

Se no mundo pré-ecológico fazer política significa garantir que as pessoas produzam e consumam, no mundo ecológico o risco real é que agir politicamente se transforme em apenas garantir que as pessoas produzam e consumam sem devastar o planeta. O agir pode ceder ainda mais espaço para o comportar-se, porquanto as atividades humanas poderão reduzir-se a simples processos inseridos em processos naturais mais amplos.

O ponto de vista técnico-científico é essencial ao conhecimento dos processos naturais e à adaptação a eles do mundo artificial. A ciência e a tecnologia tornaram-se indispensáveis à sobrevivência da espécie a partir do momento em que a insaciável população humana dominou a superfície do planeta, passando a exercer ação semelhante à de um tumor sobre o organismo que o abriga.

Mas para o cientista o homem “não é mais do que um caso especial da vida orgânica, e seu *habitat* – a terra, juntamente com as leis a ela ligadas – nada mais que um caso limítrofe especial de leis absolutas e universais, isto é, leis que governam a imensidão do universo” (2005, p. 327).

A ecologia opõe-se a que se submeta a Terra a padrões astrofísicos, pois considera que o mundo humano assim construído se vai tornando um corpo estranho prestes a ser desalojado por seu hospedeiro. Mas o risco a ela inerente é enxergar no homem nada mais que um caso especial da vida orgânica, cujas atividades pouco diferem dos processos naturais da ecosfera.

O mundo pré-ecológico legou à humanidade uma situação-limite. O risco da ecologia reside justamente na premência de sua mensagem, o que pode engessar a ação política e paralisar o pensamento. Seu projeto apresenta-se como uma necessidade e exige profunda reengenharia socioeconômica para ser implementado. Onde reina a necessidade e se prega a “construção” da sociedade com base em parâmetros científicos, a liberdade míngua e a política se dissolve na gestão de conhecimentos¹⁰⁰.

Mas a imagem do astronauta observando a Terra do espaço revela claramente a inversão do olhar humano presente na ecologia e obriga-nos também a refletir sobre o seu potencial transformador. A primeira mudança a ressaltar ocorre no âmbito da própria visão técnico-científica que anima a ecologia, sendo comumente considerada como mudança do paradigma adotado. A visão científica tradicional, em sua relação com a natureza, inspira-se claramente na física. Conquanto o salto das últimas décadas tenha resultado da interação desta com a computação e a biotecnologia, a vanguarda técnico-científica está imbuída do propósito de manipular o cerne da matéria.

A visão ecológica, diferentemente, possui como padrão as ciências biológicas¹⁰¹, enfatizando, porém, os sistemas de organização da vida a partir do organismo. Tomar a biologia como modelo significa reconhecer que a vida, em níveis de organização externos ao organismo, depende também da manutenção de estados naturais de equilíbrio, o que limita e

¹⁰⁰ Ainda que possa salvar o planeta, o astronauta permanecerá desumanizado enquanto não retornar à Terra para compartilhar com seus pares o mundo comum. Ciência e tecnologia podem contribuir sobremaneira para a sobrevivência da espécie, mas pouco dizem quanto ao próprio homem. Na linha da pergunta feita por Hannah Arendt em *Entre o Passado e o Futuro*, cumpre desde agora perquirir: as transformações socioeconômicas efetuadas em nome da ecologia aumentarão ou diminuirão a estatura humana? Diz Arendt: “ ‘A conquista do espaço pelo homem aumentou ou diminuiu sua estatura?’ A questão levantada dirige-se ao leigo e não ao cientista, e inspira-se na preocupação humanista para com o homem, distintamente da preocupação do físico com a realidade do mundo físico. Compreender a realidade física parece exigir não apenas a renúncia a uma visão de mundo antropocêntrica ou geocêntrica, como também uma eliminação radical de todos os princípios e elementos antropomórficos que surgem seja do mundo dado aos cinco sentidos humanos, seja das categorias dadas à mente humana.” (2005a, p. 326).

¹⁰¹ A teoria que adota mais radicalmente o modelo biológico é a chamada *Hipótese de Gaia*, apresentada pelo britânico James E. Lovelock, segundo a qual o planeta Terra seria um ser vivo (JAMES LOVELOCK’S WEBSITE).

condiciona a intervenção do homem.¹⁰² Assim, conquanto o novo paradigma, se levado a extremos, possa resultar na valorização da vida biológica em detrimento do mundo humano, seu uso ponderado contribui para a preservação dos limites entre este e a natureza.

Outro aspecto a destacar está ligado ao impacto sobre o consumo. De modo geral, a ecologia prega a reformulação dos processos e fins inerentes ao mundo humano – como se faz e para que se faz o mundo. É razoável esperar, portanto, que a ecologia imponha limites ao “crescimento artificial do natural”, como reconhecimento de que, não obstante a espantosa produtividade alcançada pelo trabalho e a crescente adaptação da tecnologia humana aos processos naturais, práticas moderadas de consumo são essenciais a longo prazo para a sobrevivência da espécie neste planeta. Num mundo de trabalhadores e consumidores, onde “toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício”¹⁰³ (2007a, p. 147), pode-se imaginar ferrenha resistência a tais restrições – pelo menos até as catástrofes previstas baterem à porta.

Restrições a esse ciclo são prováveis, sobretudo, se prevalecerem posições vinculadas ao conceito de sustentabilidade forte, visto acima. A corrente que o adota, denominada economia ecológica, entende a capacidade de suporte do planeta como limite absoluto ao desenvolvimento econômico. Seria assim inevitável a imposição de restrições à produção e ao consumo, porquanto a tecnologia verde por si só não lograria evitar o desequilíbrio na capacidade auto-regulatória do planeta. Não bastaria a adaptação tecnológica do sistema

¹⁰² Ver nota nº 97. São onze os níveis de organização: célula, tecido, órgão, sistema de órgãos, organismo, população, comunidade, ecossistema, paisagem, bioma e ecosfera. Enquanto a existência dos níveis de organização até o organismo – incluído este – exige a manutenção de estados estáveis dentro de limites (homeostase), os níveis a partir das populações exigem a manutenção de estados pulsantes dentro de limites (homeorese). (ODUM; BARRETT, 2007, pp. 05 e 06).

¹⁰³ O trecho completo merece transcrição: “Um dos óbvios sinais do perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é a medida em que toda a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico” (2007a, p. 147)

econômico aos processos naturais, sendo indispensável a adaptação por meio da redução de produção e consumo.

Seguida essa linha, a economia que emergiria das injunções ecológicas seria uma economia radicalmente transformada. Produção, distribuição e consumo, os mais característicos objetos da ciência econômica, teriam de adaptar-se aos padrões típicos da ecologia, tendo a sustentabilidade como meta.¹⁰⁴

A favor da ecologia temos ainda um paradoxo. Quando falamos de práticas e normas conservacionistas, continuamos sempre no âmbito comportamental, inseridos na imensa rede socioeconômica. Todavia, comportamentos alinhados a valores ambientais podem atuar – e têm atuado – também como espécie de muro de contenção da expansão do próprio social. Em outras palavras, a sociedade pode autolimitar-se em nome desses valores.

Dessa faculdade de autolimitação, pode também emergir o cuidado com o mundo, não apenas com a natureza. “Se a natureza e a terra constituem, de modo geral, a condição da vida humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na terra.” (2007a, p. 147). O ambiente acolhedor sonhado pelo astronauta pressupõe a natureza, mas abrange o mundo humano. O conceito de meio ambiente, aliás, não se restringe ao ambiente natural, abrangendo também o artificial¹⁰⁵. Ecologia, portanto, não é apenas cuidar do planeta, mas também, em alguma

¹⁰⁴ Em vez de buscar o crescimento em J (linear vertical), a economia se comprometeria com o crescimento em S (flutuante sazonal), abrindo mão da pretensão de crescimento exponencial em reconhecimento da limitada capacidade de suporte do planeta. O uso de recursos deixaria de ser linear, baseado no simples descarte, tornando-se cíclico, fundado na reciclagem. O desenvolvimento tecnológico redundaria não apenas em alta tecnologia, mas sobretudo em tecnologia apropriada. Capital econômico e capital natural ocupariam posição equivalente nos mercados e a sustentabilidade substituiria de vez a expansão como principal meta futura. (ODUM; BARRETT, 2007, p. 2).

¹⁰⁵ As definições de meio ambiente são bastante amplas, abrangendo também elementos culturais e urbanísticos. No Brasil, a primeira definição legal de meio ambiente, constante do art. 3º, I, da Lei de Política Nacional do Meio Ambiente (Lei 6.938/1981), já era abrangente em seus termos, definindo-o como “o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”. O Estatuto da Cidade, Lei 10.257/2001, deixa clara a importância do cuidado com o ambiente

medida, cuidar do mundo – e não só no sentido de que cuidar do planeta seja cuidar da base material onde existe o mundo.

Não pode haver política, no sentido que Arendt empresta à palavra, no interior da rede socioeconômica. Só há política onde as necessidades cedem lugar à liberdade. Contudo, a lei – reconhecendo certos valores e recuperando talvez o seu sentido de delimitação espacial¹⁰⁶ – pode criar espaços intocáveis, ou seja, espaços salvaguardados de interesses socioeconômicos. É o que acontece, por exemplo, na instituição de parques nacionais ou áreas de preservação, bem como nas restrições impostas ao desenvolvimento urbano por razões estéticas ou históricas.

Se por um lado a idéia de desenvolvimento sustentável traz consigo a aproximação entre ecologia e economia e a sua funcionalidade depende da transformação da natureza em capital (o chamado capital natural), por outro o próprio conceito abriga a porta de saída do puro cálculo ao remeter-nos a um fim sem valor econômico. Ademais, se é verdade que as normas e práticas ecológicas integram a onipresente rede socioeconômica, não é menos verdadeiro que a sustentabilidade se justifica em nome de algo diverso do ciclo exaustão/regeneração que caracteriza o *animal laborans* e aponta para fim não suscetível de ser transformado em meio. Em ambos os casos, a porta de saída é a referência às gerações futuras, que insere no processo socioeconômico valores irredutíveis à própria dinâmica que lhe é peculiar.

artificial, definindo como objetivo da política urbana, em seu art. 2º, I, “a garantia do direito a cidades sustentáveis, entendido como o direito à terra urbana, à moradia, ao saneamento ambiental, à infra-estrutura urbana, ao transporte e aos serviços públicos, ao trabalho e ao lazer, para as presentes e futuras gerações”.

¹⁰⁶ Refiro-me aqui ao sentido que a legislação tinha entre os gregos. Segundo Arendt, estes, “ao contrário de civilizações posteriores, não consideravam a função de legislar como atividade política. Em sua opinião, o legislador era como o construtor dos muros da cidade, alguém cujo trabalho devia ser executado e terminado antes que a atividade política pudesse começar” (2007a, p. 207).

Uma vez que nossos pósteros são ainda mera abstração, o zelo por eles só pode se materializar por meio do cuidado com aquilo que deva ou mereça ser preservado em seu nome, seja natural ou artificial. Assim, o apelo de transformação do mundo em nome da preservação da humanidade futura – de algo que ainda não existe e que eventualmente só existirá quando a própria pessoa e seus contemporâneos não mais existirem – traz naturalmente à baila o questionamento sobre o que vale a pena preservar.

Não obstante sua importância para a preservação da espécie humana, é preciso ter em mente que a ecologia, restringindo suas preocupações ao âmbito do trabalho e da fabricação, não alcança o tema fundamental da revalorização da política como entendida por Arendt. Seu advento, contudo, inegavelmente propicia espaço para novas reflexões e mudanças. O mundo daí resultante dependerá da nossa capacidade de apontar o que a experiência humana acrescenta de valoroso e único ao universo.

2.3 Subjetividade e mundo – a fuga para dentro do homem

Hannah Arendt fala da alienação¹⁰⁷ como dupla fuga (*flight*): da Terra para o Universo, do mundo para dentro do homem. É fácil constatar que este, há séculos, sonha em deixar a Terra, tendo nas últimas décadas dado passos concretos para isso. Ademais, vem moldando a superfície terrestre conforme parâmetros artificiais, afastando-se do natural. A segunda fuga, todavia, já possui aspectos não tão óbvios.

Primeiramente, convém notar que a fuga do mundo para dentro do homem implica três pontos de referência: o mundo, o homem e o interior do homem. Há, conseqüentemente, dois movimentos a considerar, os quais possuem o homem como ponto comum: do homem para o mundo e do homem para dentro de si mesmo. O primeiro movimento revela que o ponto de partida dessa fuga não pode ser outro senão a experiência sensorial. É por meio dos sentidos que o homem percebe o mundo e os limites entre o seu corpo e o ambiente, separando-se dele, mas com ele interagindo. Fugir do mundo, portanto, é também se afastar da percepção direta do mundo por meio dos sentidos.

O segundo movimento, por sua vez, revela que o fenômeno em questão ocorre no âmbito da consciência, pois só nesta é possível migrar para dentro do homem. Trata-se, em verdade, da consciência antes voltada para o mundo comum – a partir da percepção sensorial desse mundo – que se voltou para outro lugar, mais especificamente para dentro do homem.

Essa fuga está relacionada à derrota do senso comum. Este, que inicialmente era a faculdade humana por meio da qual os cinco sentidos se ajustavam ao mundo comum, transformou-se numa “faculdade interior sem nenhuma relação com o mundo” (2007a, p.

¹⁰⁷ Arendt abre o Capítulo VI de *The Human Condition* com o item intitulado *World Alienation*, expressão traduzida como *A Alienação do Mundo*. A palavra alienação foi usada para designar algo semelhante àquilo que Max Weber denominou ‘ascetismo do mundo interior’ – a fonte da nova mentalidade capitalista. Arendt, nesse ponto, alinha-se com Weber e afasta-se de Marx: “O que distingue a era moderna é a alienação com relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego” (2007a, p. 266).

296)¹⁰⁸. O que interessa, neste ponto, é dizer que se passou de um movimento com base sensorial – do homem para o mundo – para um movimento em que a consciência se perde em meio aos seus conteúdos.

A fuga do mundo para dentro do homem teve início com a dúvida cartesiana, que deixou a *cogitatio* como única referência confiável e, assim, acabou por fazer “submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus processos” (2007a, p. 295). A introspecção, definida como “o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo” (2007a, p. 293), ganhou espaço em razão das perplexidades que assaltavam o homem no alvorecer da modernidade, como já explicado anteriormente.

Para entender a fuga do homem para dentro de si, teremos de entrar brevemente em *A Vida do Espírito*, última e inacabada obra de Arendt, onde ela explica as relações entre corpo, alma e espírito.

Arendt recorre a uma citação do *De Anima* de Aristóteles para afirmar a estreita relação entre alma e corpo em oposição à separação deste com o espírito:

parece não haver nenhum caso no qual a alma possa actuar ou ser actuada sem o corpo, e.g., cólera, coragem, apetite, e sensação corporal. [Estar activo sem envolver o corpo] parece antes ser uma propriedade do espírito [noein]. Mas se o espírito [noein] também se mostrar com uma certa imaginação [phantasia] ou for impossível sem a imaginação, então ele [noein] também não poderá existir sem o corpo (1999, p. 44).

Enquanto o espírito “não está limitado por nada” (1999, p. 43), aquilo a que chamamos alma está ancorado no corpo. A alma consiste em experiências somáticas – sentimentos, paixões e emoções – e só por meio do espírito pode ser expressa de modo genuinamente humano. Em sua verdadeira intensidade, a vida da alma “é muito mais

¹⁰⁸ “Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustariam ao mundo comum, tal qual a visão ajustava o homem ao mundo visível, passava a ser uma faculdade interior sem nenhuma relação com o mundo” (2007a, p. 296).

adequadamente expressa num vislumbre, num som, num gesto, do que pelo discurso” (1999, p. 41). Contudo, sem a intervenção do espírito essa expressão crua da alma não se diferencia da maneira pela qual os animais superiores comunicam suas emoções.

Segundo Arendt, é por meio da imaginação – ou por meio de metáforas das afecções da alma – que de algum modo, ainda que indiretamente, a parte não aparente do corpo dá-se a conhecer ao espírito. A diferença entre homens e animais está em que a intermediação do espírito – sua propriedade reflexiva – permite que o homem escolha, dentre as afecções da alma, aquilo que quer tornar aparente por meio do discurso e da ação. Tal é, para a autora, a diferença entre auto-apresentação (*self-presentation*) e automostração (*self-display*): a primeira caracteriza-se pela “escolha ativa e consciente da imagem apresentada”, enquanto a segunda “não tem outra escolha além de apresentar as características que a coisa viva possui, sejam elas quais forem” (1999, p. 46).

Para Arendt, “uma criatura sem espírito não pode possuir algo como uma experiência de identidade pessoal; está à inteira mercê do seu processo vital interno, das suas disposições e emoções (...)” (1999, p. 46). Nos animais, inexistente o processo de identificação – apanágio do espírito –, dando-se livre fluxo às sensações e impulsos. Dizendo de outro modo, não há espaço entre o impulso e a ação. Por sua independência em relação ao corpo, o espírito propicia ao homem criar, na consciência, esse espaço entre impulso e ação, ausente em outras espécies. O impulso, assim, pode ou não se transformar em ação, o que é passível de escolha.

O espírito introduz, ainda, a possibilidade de abstrair e representar a partir do que nos chega pelos sentidos. Cada homem é então capaz de criar a representação de si mesmo, a sua identidade pessoal, a partir da qual ele realiza as escolhas daquilo que quer ou não revelar. Essa identidade pessoal, todavia, não se confunde com o caráter individual, definido por Arendt como “o conglomerado de um certo número de qualidades identificáveis, reunidas

num todo compreensível e identificável, e impressas, por assim dizer, num imutável substrato de dons e defeitos próprios da estrutura de nossa alma e de nosso corpo” (1999, p. 47).

A auto-apresentação exige certo grau de autoconhecimento. A noção da própria identidade vincula-se a esse autoconhecimento, mas é diversa do caráter e da auto-apresentação. Enquanto esta está aberta à hipocrisia e ao fingimento, a noção de identidade está sujeita ao auto-engano. A pessoa pode apresentar-se de forma não condizente com seu caráter por dois motivos: fingimento, querendo parecer o que sabe que não é, ou auto-engano, querendo parecer o que equivocadamente acredita que é.

Segundo Anne-Marie Roviello,

Em vez do preceito Socrático ‘sê aquilo que queres parecer’¹⁰⁹, Hannah Arendt prefere o preceito de Maquiavel ‘parece aquilo que desejas ser’, no qual não vê um conselho para iludir o mundo, mas uma forma de ultrapassar a tradicional oposição entre sinceridade e hipocrisia. (ROVIELLO, 1997, p. 24).

Tentar parecer aquilo que se deseja ser não traz necessariamente consigo o desejo de enganar, podendo fundar-se apenas no reconhecimento da distinção entre o mundo público e o privado. Em outras palavras, no reconhecimento de que, no âmbito privado, é salutar permitir-se parecer exatamente o que se é. Primeiramente, porque os muros nos protegem do mundo público, onde os conceitos de vergonha e glória adquirem sentido¹¹⁰; em segundo lugar, porque a proximidade entre as poucas pessoas que compartilham o espaço privado dificulta que a auto-apresentação hipócrita perdure consistentemente.

¹⁰⁹ Sem a força de caráter e o desapego de Sócrates, o dito “sê aquilo que queres parecer” pode tornar-se um convite ao auto-engano – ao não reconhecimento dos aspectos menos apresentáveis do próprio caráter, cuja raiz é sempre o “imutável substrato de dons e defeitos próprios da estrutura de nossa alma e do nosso corpo” (1999, p. 47).

¹¹⁰ “Os assuntos da vida privada devem permanecer ocultos não por serem vergonhosos, mas porque pertencem a um domínio que não é o domínio onde a diferença entre a vergonha e a glória adquire sentido, o domínio do mundo comum que se abre ao desejo de cada um de receber louvores por aquilo que revela de si próprio.” (ROVIELLO, 1997, p. 17).

A construção, pela imaginação, de identidade pessoal distinta do caráter depende da faculdade da memória. Como afirma Santo Agostinho em *Confissões*, a memória

contém ainda os sentimentos da alma, não do modo como o espírito sente no momento em que os experimenta, mas de maneira diferente, de acordo com o poder da própria memória. De fato, recordo-me de ter estado alegre, ainda que não o esteja neste momento, e lembro-me de minhas tristezas passadas, sem estar agora triste (AGOSTINHO, 1984, p. 264).

Para Arendt, a imaginação corresponde à elaboração de metáforas da alma, ou seja, das experiências somáticas – sentimentos, paixões e emoções. Mas a elaboração de tais metáforas frequentemente não é simultânea à experiência metaforizada. Assim, o que se expressa é sobretudo a memória das experiências anímicas – manifestadas de modo diferente, ao feio da memória.

A liberdade do espírito e os sentimentos da alma conjugam-se na construção da memória. Ainda segundo Santo Agostinho, esta guarda todas as noções apreendidas e também os sentimentos da alma¹¹¹. É na memória, portanto, que a alma – enraizada no corpo – e uma cultura hostil a esse corpo podem encontrar-se¹¹². O que o homem cria no mundo recondiciona o próprio homem. Às antigas memórias o homem sobrepõe novas noções e formas, do mesmo modo que sobre a natureza virgem sobrepôs o concreto das cidades. O homem construiu seu mundo humano superando a natureza, sem porém se desligar dela. Hoje, sonha em cortar seus últimos laços com o natural, sem perceber que abandona também o mundo que outrora criou.

¹¹¹ Para Santo Agostinho, a memória é espírito, mas é também uma espécie de *estômago da alma*: “A alegria e a tristeza são como alimento, que ora é doce, ora é amargo. Quando tais emoções são confiadas à memória, podem ser aí despertadas como num estômago, mas perdem o sabor.” (AGOSTINHO, 1984, p. 264).

¹¹² Começa-se, por exemplo, comparando o coração humano a uma bomba hidráulica, para em seguida imaginar o corpo humano como uma máquina, habitada por um fantasma. Ou ainda, séculos adiante, com o advento do computador pode-se comparar o cérebro humano ao *hardware* e a capacidade de pensar ao *software*. Chega-se, assim, a um passo da idéia de criar replicas de seres humanos em laboratórios. As metáforas se vão sobrepondo e estimulando fantasias desumanizadoras.

Diz Arendt:

(...) olhamos e vivemos nesta sociedade como se estivéssemos tão longe de nossa própria existência humana como estamos do infinitamente pequeno e do infinitamente grande, os quais mesmo que pudessem ser percebidos pelos instrumentos mais refinados, estão demasiado afastados de nós para fazer parte de nossa experiência” (2007a, p. 336).

Quando busca as estrelas, o homem afasta-se literalmente da Terra e do mundo; quando se transfere para dentro de si mesmo, distancia-se do natural e do humano. Enxerga a experiência a partir de sua identidade imaginada¹¹³, a qual se afastou da luz do senso comum. Querer romper os laços com a natureza é sucumbir à fantasia do homem como criador de si mesmo – o homem que se eleva do chão puxando-se pelos cabelos –, a qual só se sustenta em razão do afastamento da experiência real. Esta, quando suficientemente próxima, nos chama constantemente de volta ao corpo que somos e ao mundo ao qual pertencemos.

¹¹³ Uso o termo *identidade imaginada* para diferenciá-la daquela que aparece a outros, a identidade que se forma na qualidade de homem que vive entre outros homens.

2.4 Subjetividade e corpo – o *animal laborans* como animal degenerado

Das três atividades consideradas por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, (trabalho, obra ou fabricação e ação – *labor, work e action*), o trabalho é aquela que mais facilmente se pode imaginar separada do “mundo de homens e de coisas feitas pelo homem” (2007a, p. 31) – como, aliás, já sugere a escolha da expressão *animal laborans* como o personagem que a ilustra¹¹⁴.

De fato, a condição humana do trabalho é a própria vida (*zoe*, a vida em seu sentido puramente biológico), elemento que compartilhamos com as demais espécies que habitam a Terra. Como diz Arendt, “O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na Terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida” (2007a, p.95).

Essa proximidade com a natureza caracteriza bem o *animal laborans* como o personagem original que ilustra a categoria do trabalho. Todavia, o *animal laborans* que aparece triunfante na última seção de *A Condição Humana* é certamente um personagem transformado. As proporções da ação antrópica sobre o planeta e suas conseqüências tornam fácil compreender que o homem há muito perdeu sua noção de pertencimento ao ambiente natural, tal qual existia em comunidades primitivas. Mas a análise da relação do *animal laborans* moderno com sua própria natureza física – seu corpo – merece maiores cuidados, sob pena de seu triunfo ser confundido com um retorno à animalidade original do homem.

Quem seria, então, o *animal laborans* de hoje? A vitória do *animal laborans* é a primazia de modo de vida muito distante daquele do personagem original, mas a este de algum modo ligado. Tal vitória não se teria consumado se o homem não tivesse sido “lançado

¹¹⁴ Arendt introduz a expressão num trecho que já deixa entrever o que acima se diz: “A atividade do labor não requer a presença dos outros, mas um ser que laborasse em completa solidão não seria humano, e sim um animal laborans no sentido mais literal da expressão.” (2007a, p. 31). Note-se que a edição citada traduz *labor* como labor, atividade à qual denomino *trabalho*.

à interioridade fechada da introspecção” (2007a, p. 334) pela dúvida cartesiana. Já analisamos a fuga interior do homem e a capacidade humana de criar para si uma identidade. Vejamos, agora, como a partir daí o homem se afastou de seu corpo, mas paradoxalmente passou a metabolizar o mundo.

Na Atenas antiga, o homem cuidava de suas necessidades no âmbito privado e exercia sua liberdade, individualizando-se, na esfera pública. Como visto anteriormente, o avanço da esfera social sobre esses dois espaços da existência humana aparece hoje, sobretudo, pela exigência de comportamentos. Tal exigência dificulta o exercício da liberdade, se for considerada a diferença traçada por Arendt entre comportamento e ação. Não é menor, todavia, a sua influência sobre os domínios do corpo, no âmbito privado. As injunções da vida moderna avançam cada vez mais sobre esse “terreno (...) que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade num sentido muito real e não subjetivo” (2007a, p. 81).

Uma espécie animal tem comportamentos adequados à sua constituição corporal e ao ambiente onde vive. Tais comportamentos dependem de suas aptidões e são também expressão de sua alma – sentimentos e emoções – e consequência de sua adaptação ao ambiente. Ao contrário do homem, tais sentimentos e emoções só podem ser presumidos a partir de movimentos, ruídos e expressões corporais. Se seu *habitat* for significativamente transformado, tornando disfuncionais os antigos comportamentos, a espécie perece. Há um limite à adaptação.

Diferentemente dos animais, o homem, como já se viu, possui “uma experiência de identidade pessoal” (1999, p.43) e pode escolher o que quer revelar ao mundo (*self-presentation*). Todavia, o caráter humano está impresso (*imprinted*) “num imutável substrato de dons e defeitos próprios da estrutura da nossa alma e do nosso corpo” (1999, p. 47). Há limites para nossas escolhas e nem todas elas podem aparecer consistentemente no mundo –

fato verificável para qualquer um que já tenha tentado parecer calmo num momento de grande raiva ou ansiedade.

O homem vem construindo a civilização a partir do ponto arquimediano, tendo criado um mundo fundado na ciência e tecnologia. A cada dia é mais improvável que o homem encontre à sua volta “algo que não seja artificial e que não seja, por conseguinte, ele mesmo em diferente disfarce” (2005, p. 341). Não apenas a filosofia moderna, mas a própria civilização “sucumbiu à estranha ilusão que o homem, diferentemente das outras coisas, se criou a si mesmo” (1999, p. 47). Um *habitat* onde nada mais é natural exige do homem comportamentos não naturais. A atual civilização tecnológica, produto das habilidades do *homo faber* postas a serviço da felicidade do maior número – e por isso perdidas no interminável labirinto de processos que levam a processos – transforma o corpo num objeto qualquer do conhecimento e exige dele adaptação à cada vez mais complexa engenharia social – exigências divorciadas de suas naturais aptidões e necessidades.

Logo no início de *A Condição Humana*, Arendt afirma que o homem é um ser condicionado, querendo com isso dizer que tudo aquilo com o qual entra em contato “torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (2007a, p. 17). Assim, ao construir para si uma sociedade tecnológica, transformando radicalmente seu *habitat*, o homem transformou a si mesmo, pois “as coisas que devem sua existência exclusivamente ao homem também condicionam seus autores humanos” (2007a, p. 17). Para ela, natureza humana não se confunde com condição humana: enquanto esta é produto dos condicionamentos objetivos, aquela só pode ser pensada como inata e imutável. Mas transformando o planeta num *habitat* artificial, a contraparte humana da objetividade do mundo construído – aquela capaz de acompanhar suas rápidas transformações – não pode ser outra senão uma identidade pessoal estranha à alma e ao corpo, fração da identidade coletiva que sucumbiu à ilusão do homem autocriado.

Enxergar o mundo a partir de identidade imaginada infensa ao corpo traz como conseqüência o embotamento da experiência de ser um corpo. O observador perde-se em meio a percepções e estímulos, os quais não lhe parecem mais nem menos vivos do que lembranças, antecipações e fantasias. A realidade externa perde peso e o senso comum, no sentido que Arendt lhe empresta, desaparece. Perde-se a experiência genuína e compartilhável do mundo.

Importa ressaltar que, nesse processo, as necessidades naturais do corpo¹¹⁵ deixam de ser percebidas como antes. Do mesmo modo que as propriedades da matéria em nível subatômico diferem daquelas percebidas pela experiência direta (não intermediada por aparelhos) do homem, também a percepção dos sentidos humanos passa a obedecer a dinâmica diferente quando, perdidos no fluxo da consciência, só são compreensíveis se intermediadas pelas faculdades mentais. Na dinâmica introspectiva, perdem-se as sutilezas e o colorido das percepções sensoriais.

Há, todavia, limites para o afastamento das faculdades perceptivas do corpo. O homem que age no mundo dos homens possui a objetividade do mundo e a resposta dos homens à sua ação como referência de realidade. Diferentemente, o homem preso ao fluxo de sua consciência, afastado da convivência humana, possui como referenciais apenas o prazer, a dor e a vida.

O primeiro limite, sem dúvida, é o prazer. Mesmo um corpo entorpecido pode experimentar, em alguma medida, percepções prazerosas, conquanto esteja comprometida a percepção de seus matizes e sutilezas. Esse comprometimento já se prefigurava na invenção do “cálculo da dor e do prazer” por Jeremy Bentham. O homem experimenta prazeres os mais

¹¹⁵ Segundo Arendt, “Quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumidores ou de operários, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando a dor e o esforço – manifestações externas da necessidade – são quase imperceptíveis.” (2007a, pp. 147-148).

diversos. Medi-los só é possível se forem descartadas as propriedades singulares de cada um deles, como se faz quando se reduz um objeto ao seu valor em dinheiro.

O segundo limite, num nível mais profundo, é a dor. Ao contrário do prazer, ela não exige nenhuma relação com estímulos externos. Para perder a capacidade de sentir dor, é necessário grande comprometimento do cérebro ou das ramificações nervosas do corpo – salvo pelo uso de substâncias artificiais, pois a ciência tem avançado significativamente no combate à dor.

Finalmente, o terceiro limite é a própria vida biológica, sem a qual inexistente percepção sensorial. Desses três limites, o último e intransponível é a vida. Não é de surpreender, portanto, que Arendt visse a promoção da vida individual ou a garantia da sobrevivência da humanidade¹¹⁶ como o verdadeiro fundamento do egoísmo moderno:

a vida é o critério supremo ao qual tudo o mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem (2007a, p. 325).

Não que o indivíduo se esforce apenas para se manter vivo. A idéia de felicidade, hoje, está ligada à busca de uma vida prazerosa, que se dá sobretudo por meio do consumo. A liberdade de consumir é a âncora do individualismo atual, impedindo que o homem ceda à tendência de indiferenciação total. Esse individualismo, todavia, é muito mais precário do que o medo de sofrer e de morrer, perdendo sua força em épocas mais sombrias. Vida e dor são referências bem mais consistentes, pois aquela é o pressuposto da felicidade que se busca e esta aparece na experiência subjetiva com, digamos, um peso de realidade maior do que o prazer.

¹¹⁶ Uma filosofia de vida verdadeiramente fundada no binômio prazer – dor jamais poderia prescindir, como ocorre na modernidade, de uma justificação do suicídio como fuga de um estado doloroso (2007a, p. 324).

A avidez com que se buscam os prazeres massificados oferecidos – do *fast-food* aos programas de auditório – revela o entorpecimento da sensibilidade que permite ao homem selecionar e escalonar os prazeres possíveis¹¹⁷. A analogia com o animal, nesse caso, justifica-se pela ausência do refinamento que a civilização foi capaz de imprimir, por exemplo, ao comer e ao beber – o *gourmet* conhece os segredos da boa mesa e se delicia com ela. Mas não se trata de retorno à animalidade, pois o entorpecimento da capacidade de sentir prazer revela também certo esquecimento do corpo. Doenças hoje comuns como bulimia e anorexia são extremos que permitem visualizar com facilidade essa tendência. Na bulimia, por exemplo, há episódios de hiperfagia – ingestão excessiva de alimentos – que revelam que a fome e o paladar não obedecem a parâmetros naturais. O animal come quando tem fome, bebe quando tem sede, descansa quando está cansado. Salvo em condições artificiais impostas pelo homem, os animais alimentam-se de modo adequado às necessidades de seu corpo.

A bulimia pode servir para ilustrar a relação do *animal laborans* com os objetos. O bulímico devora grande quantidade de comida e em seguida provoca em si mesmo o vômito, criando espaço para continuar comendo. Está claro que o bulímico não possui boa relação com a comida. Enquanto o *gourmet* é um apreciador, o bulímico é mero devorador de comida¹¹⁸. Esta constitui para ele apenas meio de escapar do sofrimento provocado pela ansiedade que estimula a compulsão.

Distúrbios modernos como bulimia e obesidade mórbida deixam entrever que a compulsão por algo tem pouco a ver com uma relação prazerosa com aquilo que compele e não reflete as necessidades naturais do corpo. O empobrecimento da capacidade sensorial do

¹¹⁷ A mensuração do prazer, idéia de Jeremy Bentham criticada por Arendt (2007a, p. 323), só poderia mesmo prosperar como princípio num mundo que já caminhava para a massificação de prazeres indiferenciados.

¹¹⁸ Tomadas as devidas proporções, o consumidor de hoje, em sua relação com o que consome, assemelha-se ao bulímico em sua relação com a comida. O processo de consumir passou a ser mais importante do que aquilo que é consumido. E a enorme quantidade de lixo produzido pelo consumidor moderno não deixa dúvidas quanto à sua disposição para criar espaço que lhe permita continuar consumindo.

homem prejudica não só a experiência genuína do mundo, mas também a experiência genuína do corpo¹¹⁹. Aliás, a separação radical entre *res extensa* e *res cogitans*, na filosofia de Descartes, já sinaliza para o esquecimento do próprio corpo.

Segundo Arendt, depois de Descartes “a dúvida passou a ser o motor evidente e inaudível que vem movendo todo pensamento, o eixo indivisível em torno do qual todo pensamento tem girado” (2007a, p. 286). Tal dúvida atinge, em primeiro lugar, aquilo que nos chega por meio da percepção corporal. Foi também Descartes que, em *La Description Du Corps Humain*, escrito em 1648, comparou o corpo humano a uma máquina, dizendo que a diferença entre um corpo vivo e um cadáver é a mesma que existe entre um relógio intacto e outro cujo maquinismo não funcione. Esse corpo, separado do eu cartesiano, é um corpo despersonalizado, o corpo impessoal objeto de estudo da ciência. Não é de surpreender que hoje dependamos de que os cientistas nos digam o que é bom ou prejudicial para a saúde.

As experiências de Pavlov com os reflexos condicionados denotam que a ciência foi ainda além da despersonalização. Programando o corpo como se programa uma máquina, está-se promovendo a concepção de um corpo também descontextualizado, que deixa de reagir naturalmente às situações externas¹²⁰. As atuais experiências genéticas com animais são

¹¹⁹ Essa afirmação não contradiz a grande preocupação atual com o corpo, revelada pela proliferação de academias, aparelhos de uso doméstico, modalidades esportivas e dietas. A própria necessidade de exercitar-se num lugar especialmente preparado para isso já decorre da alteração do ambiente e das atividades do homem, que não propiciam a oportunidade para ativar os músculos. Trata-se já de uma compensação, a qual, aliás, não representa necessariamente a revalorização do corpo, pois o chamado culto ao corpo consiste na submissão deste a uma imagem mental, a fabricação de um corpo a partir de um projeto mental, como transparece na expressão inglesa *body building*.

Parte das modalidades esportivas hoje existentes talvez seja autêntica reação ao esquecimento do corpo. Todavia, está claro também que a preocupação com a saúde foi cooptada pela sociedade de consumo e, sobretudo, que hoje o indivíduo viu diminuída sua capacidade de saber o que é bom para o próprio corpo, precisando que especialistas lho digam. A relação com o corpo – aquilo que nos é mais próximo – demanda hoje intermediação pela ciência.

¹²⁰ Na experiência humana, a ilustração mais extrema desse corpo despersonalizado e descontextualizado são os prisioneiros dos campos de concentração nazista, na descrição feita por Arendt em *Origens do totalitarismo*: homens transformados em *feixes de reações* (2006b, p. 506). Na verdade, o homem, quando reduzido ao que a autora denomina *espécime do animal humano*, está aquém da própria animalidade, pois os animais possuem algum grau de espontaneidade, com diferenças entre indivíduos da mesma espécie e certa imprevisibilidade.

nesse ponto semelhantes às de Pavlov com cães, com um nível de sofisticação muito superior, pois criam características físicas e comportamentais independentes das influências ambientais.

Animais colocados pelo homem em ambiente artificial – como os domésticos ou de zoológico – com frequência passam a apresentar compulsões ou comportamentos autodestrutivos. Seus instintos e aptidões naturais simplesmente não se encaixam no novo contexto, e eles perdem assim sua capacidade de interação sadia com o ambiente, presos que estão à sina de “apresentar as propriedades que a coisa viva possui, sejam elas quais forem” (1999, p. 46). De sua parte, o homem, tendo como parâmetro sua identidade pessoal, pode, por meio das faculdades reflexivas do espírito, escolher como apresentar-se ao mundo, distanciando-se das demais espécies animais. Possui, assim, adaptabilidade muito maior, sendo capaz de entender as mudanças do ambiente e elaborar novas estratégias de adaptação. Mas mesmo a adaptabilidade humana possui limites. A ênfase que *A Condição Humana* dá às visões de mundo – da filosofia à ficção científica – pode talvez ser explicada pela compreensão de que o homem busca criar para si um mundo que espelhe a própria identidade imaginada. Mas se essa identidade, por ser criada pelo homem, pode ser plenamente conhecida e manipulada, o mesmo não se pode dizer da alma humana¹²¹.

Aquilo que Arendt afirmou expressamente quanto à Terra – ou seja, que passamos a impor “condições concebidas pelo homem aos processos naturais e forçamo-los a se ajustarem a padrões” humanos (2007a, p. 234) – é válido também para o corpo¹²².

¹²¹ O homem pode manipular sua imagem pública, mas continua vinculado ao seu caráter. “Privado da *persona*, privado da máscara que mostra escondendo, o puro si-próprio seria totalmente irreal; do mesmo modo a *persona*, as múltiplas facetas aparentes da pessoa, amputadas da *fonte invisível que as alimenta*, reduzir-se-iam a uma simples máscara enganadora, a uma pura aparência” (ROVIELLO, 1997, p. 19, grifo nosso). Essa fonte nutriz está nas partes ocultas da existência do homem: na casa, na alma, no corpo. Quando esquecidas, as raízes do homem sabotam o sonho de construir o mundo à imagem e semelhança de sua identidade imaginada. Talvez por isso nunca se tenha visto como hoje tão grande abismo entre propósitos e realizações, teorias e práticas, normas e fatos.

¹²² Outra semelhança entre o corpo e o planeta está em que a ciência também deflagra processos novos no interior do corpo humano, com resultados imprevisíveis, sobretudo por meio de tratamentos radiativos e

Relativamente à civilização, a combinação de trabalho e fabricação consistiu na conjugação do caráter destruidor desta com o aspecto devorador daquele; relativamente ao indivíduo, num modo de vida em que os objetos do artifício humano se sobrepuseram ao corpo e foram em contrapartida engolidos pelo processo biológico inerente ao *animal laborans*. O *fantasma na máquina*¹²³ cartesiano não poderia mesmo saber os limites entre seu corpo e o mundo.

A vitória do *animal laborans*, em verdade, é a vitória de um animal degenerado. À medida que o homem se revestia de uma carapaça de aço (2007a, p. 336), os apetites e desejos – “os impulsos insensatos de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava ‘irrazoáveis’ por não poder ‘arrazoar’ com eles” (2007a, p. 334) – assumiam sub-repticiamente o controle. O modelo do *animal laborans* triunfou quando o homem passou a buscar, fora do corpo, compensações à vida que nele originariamente existia e fora esquecida. O homem passou então a metabolizar o mundo, numa espécie de metabolismo fora do corpo – o qual exige constante realimentação, dada a impossibilidade de encontrar fora do corpo a satisfação de que este necessita. Todas as necessidades humanas adequaram-se então ao modelo cíclico que caracteriza o *animal laborans* e a vida coletiva passou a organizar-se segundo seus critérios.

substâncias sintetizadas presentes em remédios e alimentos. No futuro, isso poderá se dar também por meio de manipulação genética.

¹²³ A expressão *dogma do fantasma na máquina* foi usada pelo filósofo Gilbert Ryle para designar pejorativamente a teoria cartesiana de diferenciação total entre alma e corpo. (*apud* PINKER, p. 28).

2.5 Sociedade e cultura – a tecnologia do entretenimento

Em seu ensaio *A Crise da Cultura: sua importância social e política* (2005, pp. 248 a 281), Hannah Arendt analisa a relação entre sociedade de massas e cultura. Para ela, aquela teve início quando a massa da população foi incorporada à sociedade, como consequência de grande parte da população ter sido liberada do fardo do trabalho extenuante, passando a ter tempo para se dedicar à cultura.

Todavia, o antagonismo entre sociedade e cultura antecedeu o surgimento da sociedade de massas. Arendt localiza sua manifestação mais precoce em fins do século XVIII, na crítica dos artistas ao “filisteísmo da boa sociedade”, que julgava tudo em termos materiais, sendo assim incapaz de apreciar o valor intrínseco dos objetos culturais (2005, p. 253). Arendt recorre à figura do artista não em razão de seu individualismo subjetivo, mas por ser ele o “autêntico produtor daqueles objetos que a civilização deixa atrás de si como a quintessência e o testemunho duradouro do espírito que a animou” (2005, p. 252) – ou seja, o autêntico produtor de cultura.

Esse desprezo pelos objetos culturais foi logo substituído pela sua instrumentalização. Com a ascensão econômica de classes menos educadas, dispostas a rivalizar com a aristocracia, a sociedade monopolizou a cultura e passou a usá-la para obter posição social e *status*. Educar-se passou a ser meio de ascender “das regiões inferiores, onde a realidade estaria situada, para as regiões superiores e supra-reais, onde o belo e o espírito estariam em seu elemento” (2005, p. 254). Por meio da cultura, comprava-se reconhecimento social e adquiria-se auto-estima. O objeto cultural perdeu sua qualidade distintiva de prender a atenção e comover. Os autênticos artistas revoltaram-se contra esse filisteísmo bem educado, por pressentirem a possibilidade de ruptura com a realidade, onde o sentido da produção e apreciação artística fosse substituído pelo auto-aperfeiçoamento dissimulado, e onde o valor

intrínseco do mundo cultural – sua capacidade de testemunhar e guardar o sentido do passado humano – sucumbisse a interesses mesquinhos.

Para Arendt, esse filisteísmo cultivado durou, na Europa, até a primeira metade do século XX. A transformação da cultura em valor de troca redundou na desvalorização de todos os valores, culminando na ruptura com nossa própria tradição cultural – de tal modo que, desde então, o único meio de recuperar o passado é “ler seus autores como se ninguém os houvesse lido antes” (2005, p. 257).

O surgimento da sociedade de massas acentuou a tensão entre sociedade e cultura. Relativamente à luta do indivíduo contra a pressão uniformizante do social, o que mudou com a sociedade de massas foi a substituição dos diferentes grupos sociais por uma estrutura única, que abrange toda a comunidade e a controla com vigor. A sociedade restringia-se a certas classes da população, deixando ao indivíduo – e ao artista como produtor de cultura – a possibilidade de buscar em outros grupos traços extintos em seu grupo de origem. Segundo Arendt,

Boa parte do desespero dos indivíduos submetidos às condições da sociedade de massas se deve ao fato de hoje estarem estas vias de escape fechadas, já que a sociedade incorporou todos os estratos da população. (2005, p. 252).

No momento, todavia, vamos nos ater à relação da sociedade com os objetos culturais, deixando para outro tópico a sua relação com o indivíduo. Para Arendt, o que caracteriza a sociedade de massas é que a cultura passou a ser consumida como outro bem qualquer. A sociedade de massas não precisa de cultura, mas de lazer, na forma de diversão ou passatempo. Em *A Condição Humana*, Arendt examina o lazer no capítulo 17, *A Sociedade dos Consumidores*, assinalando que a forma de lazer característica da atualidade pouco tem a ver com a *skhole* dos gregos. Esta, segundo a autora, consistia na “abstenção consciente de

qualquer atividade ligada à subsistência, tanto a atividade de consumir como da atividade de trabalhar” (2007a, p. 144). Ligava-se, assim, à conhecida frugalidade da vida grega.

Hoje, diferentemente, o lazer guarda relação com nosso processo vital, funcionando como contraparte do trabalho. Trabalhar, consumir e dormir compõem a rotina do *animal laborans*. A fertilidade do trabalho humano e a abundância dela decorrente fazem com que o consumo cada vez mais deixe de se restringir às necessidades da vida, abrangendo também superfluidades. Para Arendt, “as horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outra coisa senão em consumir; e, quanto maior o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites.” (2007a, p. 146). O lazer, que na atualidade assume sobretudo a forma de entretenimento, constitui espécie de consumo, inserindo-se na fase de regeneração que sucede à de exaustão. “A cultura relaciona-se com objetos e é um fenômeno do mundo; o entretenimento relaciona-se com pessoas e é um fenômeno da vida.” (2005, p. 260).

Anteriormente à sua massificação, os objetos culturais podiam ser desvalorizados e transformados em mercadoria, mas mantinham ainda certo caráter objetivo. A cultura de massas, porém, não apenas cria material inédito, mas também lança mão de objetos culturais do passado, que são reprocessados para transformar-se em entretenimento. Para isso, é necessário que se facilite a sua assimilação, o que acaba por solapar a durabilidade dos bens culturais. Arendt explica com detalhes esse processo:

Quando livros ou quadros na forma de reprodução são lançados no mercado a baixo preço e atingem altas vendas, isso não afeta a natureza dos objetos em questão. Mas sua natureza é afetada quando estes mesmos objetos são modificados – reescritos, condensados, resumidos (*digested*), reduzidos a *Kitsch* na reprodução ou na adaptação ao cinema. Isso não significa que a cultura seja difundida para as massas, mas que a cultura é destruída para produzir entretenimento. (2005, p. 260).

Apreciar o objeto cultural é bem diferente de consumi-lo. Falando em termos gerais, consumir significa, em primeiro lugar, que a interação do indivíduo com o objeto consumido

resulta na absorção e conseqüente desaparecimento deste. Isso é exato quanto ao consumo de alimentos, onde estes são total ou parcialmente absorvidos pelo organismo e as partes eventualmente restantes perdem suas características originais, sendo descartadas antes ou após o processo de absorção. O consumo de objetos culturais guarda semelhanças com esse processo. Os objetos culturais antigos, ao serem modificados e transformados em novas obras, perdem suas características originais. A obra resultante, tendo perdido em beleza e complexidade, está menos apta a durar, podendo ser descartada e substituída por outra obra de igual estatura. A absorção do objeto cultural, obviamente, só envolve a subjetividade do consumidor, não o seu metabolismo físico. O principal objetivo do consumo de objetos culturais são os estados subjetivos agradáveis que dele podem advir. Todavia, esses estados agradáveis – tal qual ocorre com a saciedade obtida no consumo de alimentos – duram pouco, exigindo constante renovação do estímulo.

Para que se possa falar em consumo de cultura, portanto, é necessária a combinação de circunstâncias objetivas e subjetivas. Objetivamente, as obras culturais devem ser descaracterizadas e tornadas descartáveis; subjetivamente, a pura e simples apreciação artística deve ceder lugar à busca de estados agradáveis que exigem constante renovação. Ademais disso, porém, o consumidor e o objeto consumido devem de algum modo interagir intimamente – tal qual ocorre na metabolização do alimento –, o que a tecnologia de hoje tornou possível pela intermediação daquilo que muito oportunamente se denomina mídia¹²⁴. Vejamos, a seguir, como isso acontece.

Os objetos culturais devem ser adequados ao meio pelo qual se expressam. Isso implica que objetos culturais consumíveis devem contar com meios de expressão que possibilitem o seu consumo. Para que exista a cultura de massas, portanto, é indispensável a

¹²⁴ Mídia aparece aqui com o sentido de “todo suporte de difusão da informação que constitui um meio intermediário de expressão capaz de transmitir mensagens” (HOUAISS, 2006).

existência de meios de comunicação de massa, os quais não só possibilitem a difusão de cultura a grande número de pessoas mas também crie espaço para a produção de grande número de objetos culturais renováveis ou substituíveis em curto período.

O meio de expressão teatral, por exemplo, não é apropriado à massificação. Segundo Arendt, “o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com outros homens.”¹²⁵ (2007a, p. 200). O teatro é arte mimética, dependendo de que homens imitem outros homens. Por sua natureza, atinge número limitado de pessoas e não é facilmente reproduzível, pois cada apresentação exige a efetiva repetição de atos e palavras pelos atores.

O cinema também pode contar uma história com começo, meio e fim, mas possui linguagem e moldura diferentes. Há ângulos e cortes que exigiram readaptação das faculdades perceptivas do espectador desde o surgimento dessa arte. Não há atores presentes, mas simples projeção de imagens anteriormente filmadas, que podem ser facilmente repetidas, do mesmo modo que podemos repetir mentalmente uma cena vivida ou imaginada. Diferentemente do teatro, a produção cinematográfica é apropriada à massificação.

A par da afinidade entre objeto cultural e meio de expressão, o consumo de objetos culturais depende da afinidade entre os meios de expressão de uma época e a subjetividade de seus contemporâneos. Essa relação, conquanto não seja causal, é sintomática e esclarecedora. Para entreter-se, o sujeito deve permitir que o entretenimento substitua, ao menos em parte, a sua atividade mental, o que só ocorre se houver algum grau de familiaridade. Não fosse assim,

¹²⁵ Arendt tem em mente o teatro grego. Neste, só o coro não imitava. Sua função era transmitir o significado da história.

a resistência mental tornaria desagradável a experiência e impediria que a forma de entretenimento em questão se tornasse habitual.¹²⁶

O cinema foi o marco inicial da aproximação entre meio de comunicação e mente. No teatro, a história é contada ao espectador por meio de objetos-dos-sentidos, enquanto no cinema – e nos veículos afins – a narrativa se desenrola por meio de imagens semelhantes aos objetos-do-pensamento preparados pela imaginação. “Todo acto do espírito assenta na faculdade do espírito de ter presente diante de si o que está ausente dos sentidos” (1999, p. 88), ou seja, a atividade do espírito depende da imaginação. O trunfo do cinema foi justamente ser capaz de transformar objetos-dos-sentidos em imagens preserváveis e reproduzíveis, tal qual as faculdades da memória e da imaginação, que tornam possível transformar “um objecto visível numa imagem invisível, própria para ser guardada no espírito” (1999, p. 90)¹²⁷.

Às imagens de cinema, como às imagens dos meios de comunicação que o sucederam na evolução tecnológica, estão ausentes a textura, o contexto e as injunções do real. Falta-lhes a textura do real, pois as imagens são percebidas pelos sentidos externos, mas o impacto

¹²⁶ Sartre, referindo-se a espectadores de cinema, sugere que, de certo modo, o entretenimento pode substituir a atividade mental: “Aguardavam avidamente a hora das suaves trevas, do relaxamento, do abandono, a hora em que a tela, brilhante como uma pedra branca sob a água, falaria e sonharia por elas” (SARTRE, p. 82). É fácil perceber, por exemplo, que muitas vezes o diálogo interno, a criação de imagens mentais e a recuperação de objetos da memória cessam diante da tela, seja de cinema ou TV. Para que isso ocorra, é necessário que haja afinidade ou semelhança entre a atividade mental e aquilo que nos entretém.

¹²⁷ Assistir a um filme de cinema, porém, não se assemelha apenas à imaginação como atividade mental prévia ao pensamento, mas sobretudo à imaginação como expressão da alma no espírito, pois o espectador, em sua passividade, de algum modo “sofre” as imagens que chegam aos seus olhos. Para Arendt, “A alma, onde surgem as nossas paixões, os nossos sentimentos e emoções, é um tumulto mais ou menos caótico de acontecimentos que não originamos mas que sofremos (*pathein*), os quais em casos de grande intensidade podem dominar-nos por completo como o fazem a dor ou o prazer. (...) A vida do espírito, pelo contrário, é pura actividade, e essa actividade, tal como outras actividades, pode ser iniciada e suspendida à nossa vontade.” (1999, p. 84). A alma, embora invisível, manifesta-se por meio de reações físicas visíveis, como acontece quando coramos, resmungamos, rimos, gritamos ou ficamos pálidos. O pensamento, de modo diverso, só aparece exteriormente quando estamos distraídos, estado que se caracteriza pela “óbvia indiferença em relação ao mundo que nos rodeia, qualquer coisa de inteiramente negativo que de maneira nenhuma sugere o que está a acontecer dentro de nós” (1999, p. 85). Assistir a um filme é estar indiferente ao mundo que nos rodeia, mas manifestar exteriormente aquilo que se passa dentro de nós – o qual, por sua vez, acompanha o que se passa na tela.

sensorial dessa percepção não é idêntico ao de um objeto real. Falta-lhes o contexto, pois não há correspondência necessária com os objetos reais que rodeiam a sua moldura. Finalmente, estão ausentes as injunções da realidade, pois as imagens não se submetem às leis do espaço-tempo.

É significativo, outrossim, que a moldura do cinema não apareça ao espectador. A tela é coberta pela projeção e eventual borda desaparece no escuro da sala. O cinema, sobretudo na linguagem convencional, busca eliminar a distância entre o espectador e o filme. A idéia é dar àquele a impressão de que está realmente presenciando a cena. Contribuem também para isso os efeitos especiais, a música envolvente e a construção de personagens com quem o público possa identificar-se imediatamente.

Na indústria do entretenimento, a tecnologia de som e imagem tem evoluído com dois objetivos, que transparecem claramente no cinema e o afastam cada vez mais do teatro: permitir que se manifeste qualquer coisa que se crie mentalmente, independentemente de habilidades artísticas, e dar o maior realismo possível a imagens e sons¹²⁸.

As habilidades exigidas dos responsáveis por efeitos especiais, imagens computadorizadas e animações são cada vez mais técnicas e menos artísticas. E isso há muito já extrapolou o círculo restrito dos profissionais do cinema. Se antes o artista diante de uma tela em branco dependia de sua sensibilidade e mestria para retratar uma imagem, hoje qualquer adolescente munido do software apropriado pode levar à tela do computador o seu filme, misturando imagens digitalizadas e recursos gráficos computadorizados. A fantasia subjacente é de que o homem possa, no futuro, criar e transmitir imagens digitais com a mesma facilidade com que cria cenas mentalmente.

¹²⁸ Recentemente, o cinema tridimensional voltou às telas após décadas de esquecimento, graças a novas tecnologias digitais. Paralelamente, já existe também a tecnologia chamada *virtual 3D sound*, que dá a cada som a impressão de localização no espaço, com a ajuda de fones de ouvido. É possível que o cinema do futuro, fornecendo ao espectador dispositivos visuais e auditivos, propicie-lhe completa imersão no enredo do filme.

A TV é ainda mais apropriada à massificação do que o cinema, permitindo a reprodução simultânea de imagens a milhões de pessoas. Mas enquanto o cinema propicia a imersão do espectador na história, afinando-se com o desejo de dar maior densidade à fantasia, a TV ajusta-se melhor à atenção dispersa da sala de jantar, sendo representativa da distração característica de nosso tempo. Por sua semelhança com o entretenimento da mente consigo mesma – que depende apenas do foco num pequeno recorte do espaço perceptivo, sem necessidade do contraste e isolamento característicos do cinema –, a pequena dimensão dos televisores e a baixa qualidade das imagens televisionadas não impediram a ascensão da TV ao topo dos meios de comunicação.

A imersão ritualística do cinema permitiu-lhe resistir à difusão de tecnologias como o videocassete, o DVD e o *blue ray* – e provavelmente que ele resista a novas tecnologias do tipo “cinema em casa” que surgirão. A TV, por outro lado, tende a ser unificada com as novas tecnologias de informática que vêm surgindo após a difusão da Web. Esta substitui com vantagem a TV em termos de semelhança com os processos mentais. A experiência de navegar pela internet – com suas janelas e links, com seus procedimentos de busca semelhantes à memória – reproduz de certo modo o encadeamento de imagens e pensamentos da mente entretida consigo mesma. Aliada à tecnologia da internet, a TV tem como vantagens a interatividade, a ampliação dos locais de acesso e opções ilimitadas de programação e horários¹²⁹.

A evolução dos meios de comunicação caminha passo a passo com a fuga do homem para dentro de si mesmo.¹³⁰ Arendt, citando V. Brochard, menciona que, para os filósofos dos

¹²⁹ A unificação já começou: os canais de TV possuem sites na internet onde podem ser vistos programas já apresentados; os televisores tela plana possuem *Hard Disk* (HD) e são também monitores de computador. Outras mídias que tendem a ser unificadas com a internet são o rádio e o telefone.

¹³⁰ Não se faz aqui menção a essa fuga em sentido meramente alegórico, mas invocando a própria dinâmica da percepção. Se a cultura conduziu o homem além da natureza, o entretenimento depende da existência de dispositivos que levem nossa subjetividade além do mundo imediato.

últimos séculos da antiguidade, sobretudo Epicuro, a felicidade sensual dependia de nossa capacidade de evasão para um mundo criado por nós mesmos, onde a imaginação nos propiciasse o gozo de prazeres já vividos (2007a, p. 126). A força dessa fantasia é hoje incontestável e, com o auxílio da tecnologia, fomos muito além da evasão que Epicuro poderia conceber.

Falar em “evasão para um mundo criado por nós mesmos, onde a imaginação nos propiciasse o gozo de prazeres já vividos” (2007a, p. 126) é hoje, sem dúvida, adentrar o mundo do entretenimento. A criatividade não mais produz obras para durar no tempo, mas apenas para produzir ou materializar experiências subjetivas. A informática permite a qualquer pessoa dar vazão às suas idiossincrasias criativas e a indústria cultural está a serviço da criação de estados subjetivos agradáveis ou interessantes. A realidade virtual é o retrato acabado do mundo criado por nós mesmos e o espaço cada vez maior que ela ocupa na indústria do entretenimento e na vida das pessoas revela muito sobre a mente do homem. Em termos de imaterialidade, a realidade virtual só é superada pela mente humana.

Observar uma montanha não nos remete necessariamente ao mundo humano. Para o observador, a montanha pode simplesmente ser algo que apenas está ali – conquanto, se assim quisermos, possamos abandonar o silêncio da pura percepção e refletir sobre ela, julgá-la ou pelo menos reconhecê-la como algo a que denominamos montanha. Diferentemente, observar um prédio ou uma estátua implica necessariamente a remissão ao nosso mundo. Não há, é claro, necessidade de verbalização, mas o próprio conhecimento daquilo que está diante de nós depende da experiência mundana, porquanto estamos observando obra do artifício humano – feita pelo e para o homem. A palavra, por outro lado, tende a ser automaticamente lida pelo alfabetizado, tal o automatismo de sua remissão à cultura. A leitura de um texto nos convida ao diálogo – conosco ou com outros – e constitui o instrumento por excelência da construção intersubjetiva de sentidos. Sua versatilidade, todavia, permite-lhe tanto revelar quanto ocultar, tanto se aproximar quanto se distanciar do mundo objetivo.

A placa de trânsito traz signos diferentes da palavra, embora facilmente traduzíveis. Orientando o tráfego de carros pela cidade, a placa está contextualizada, ao contrário do *outdoor*, que recortando a realidade imediata funciona como janela para outro contexto. A TV também propicia pequena janela para outro contexto, mas permite a este muito maior sofisticação, criando um recorte de espaço e tempo paralelos. Enquanto a leitura convida ao diálogo, a experiência de assistir à TV convida ao devaneio, pois não estimula a construção de significados, mas sim sua recepção passiva. A internet permite que façamos mais escolhas nesse processo, reproduzindo melhor a alternância de atividade e passividade mental no caos de estímulos que caracteriza nossa época. Pode-se dizer, de modo geral, que os meios de comunicação atuais oferecem estímulos descontextualizados que ocupam a mente e inibem a percepção da realidade imediata.

Se a fuga da Terra para o universo pode concretizar-se com o abandono do planeta pela raça humana, que migraria em naves espaciais para uma base no espaço, nada exprime melhor a fuga do mundo para dentro de si do que a *World Wide Web*, que caminha a passos largos para ser uma espécie de dimensão paralela, acessível e manipulável individualmente pelo celular de qualquer rincão do globo terrestre, quando a tecnologia transformar este num imenso ambiente *wi-fi* e cada indivíduo – afastado do corpo e do mundo real – puder agir como demiurgo de seu próprio ambiente virtual.

Levando-se essa ilustração às últimas conseqüências, vêem-se os dois aspectos da evasão do mundo para dentro do homem. Primeiramente, o mundo compartilhado passa a ser o mundo virtual, ao qual cada indivíduo tem acesso isoladamente. E o compartilhamento só é possível por intermédio de complexos artefatos (*hardware*) e processos lógico-matemáticos (*softwares*). O “mundo de coisas feitas pelos homens” que agora se interpõe entre estes, tendo perdido sua densidade objetiva, torna prescindível os espaços públicos e funciona por meio de dispositivos inacessíveis à experiência comum.

Em segundo lugar, a imaginação objetiva-se em imagens compartilháveis. O jogo da mente consigo *mesma* passa a ser um jogo entre diversas mentes; o fluxo da consciência objetiva-se na dimensão paralela da *Web*, sem as limitações que o corpo e a natureza impõem à concretização do imaginado. A remissão à realidade passa a ser dispensável e, às vezes, inconveniente.

O mundo virtual é composto de fragmentos culturais descontextualizados e desordenadamente amontoados, os quais perderam a capacidade de remeter não só aos objetos culturais de origem, mas também ao mundo real. Esse desenraizamento não está necessariamente no conteúdo apresentado, mas na própria moldura e dinâmica do meio de

comunicação. Remetendo-nos à famosa frase de Marshall McLuhan – “o meio é a mensagem”¹³¹ –, Jean Baudrillard explica que

a verdadeira mensagem transmitida pela TV e pela rádio, descodificada e ‘consumida’ inconscientemente e profundamente, não é o conteúdo manifesto dos sons e das imagens, mas o esquema constrangedor ligado à essência técnica dos meios de comunicação, de desarticulação do real em signos sucessivos e equivalentes: é a transição normal, programada e miraculosa, do Vietname para o ‘music-hall’, com base na abstracção total de ambos (BAUDRILLARD, 2007, p. 128).

Quanto melhores os recursos tecnológicos, quanto mais aprimorada e fácil a inclusão de dados na Web, mais esta se tornará a extensão intersubjetiva da mente humana, dando forma ao antigo sonho de um mundo criado por nós mesmos. Esse mundo é justamente o oposto do lar terreno que, segundo Arendt, deve “resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam, sobrevivendo assim a elas” (2005, p. 263). O entretenimento hoje produzido possui natureza impalpável, como decorrência do seu meio tecnológico de expressão. Sua existência não se justifica por sua beleza, mas por sua capacidade de produzir estados subjetivos agradáveis, seja pela imersão em substitutos digitais do mundo concreto, seja pela incidência de elementos agradáveis ou interessantes sobre os afazeres de rotina. Em ambos os casos, a cultura como manifestação durável da beleza desaparece.

¹³¹ Hanna Fenichel Pitkin também nos remete a essa idéia: “*As Marshall McLuhan presciently argued, the problem is not primarily the content of the new media, nor the opportunity they offer for widespread indoctrination and deception, but the role that watching and ‘interacting’ with them plays in our lives, how it shapes us: ‘the medium is the message’*” (PITKIN, 2007, p. 273). Obviamente, a internet não é apenas meio de entretenimento e alienação do mundo, tendo potencial para ser usado como poderoso instrumento de comunicação aberta e descentralizada. Assim, Pitkin completa: “*the capabilities of the Internet could in principle be used for purposes of Arendtian politicization, but the effect of these media themselves in people lives and thinking seems to me stronger and more pervasive than any such messages or uses*” (PITKIN, 2007, p. 273).

2.6 Sociedade e individualidade – a visibilidade da vitrine

O homem cada vez mais se vê e é visto como consumidor, podendo transitar dentro de vasto leque de papéis sociais, atividades, crenças e opiniões sem jamais deixar de ser, sobretudo, membro da rede socioeconômica que o cerca. Talvez o grande achado da sociedade de consumo seja a sua capacidade de cooptar ou domesticar visões de mundo potencialmente transformadoras, tornando-as irrelevantes. Primeiramente, ela é capaz de acolher por algum tempo visões hostis, pois está intimamente enraizada na noção mais vulgar e generalizada do que seja felicidade. Assim, a sociedade de consumo promete simplesmente aquilo que a maioria quer: satisfação. Em segundo lugar, transforma modos de vida alternativos em símbolos e padrões acessíveis ao consumidor, tornando-os inofensivos – e até mesmo rentáveis. Estão disponíveis as mais variadas máscaras – representativas de estilos, movimentos, facções, comunidades, torcidas, tribos... –, adequadas às mais diversas formas pelas quais ele queira ser reconhecido no mundo¹³². Tais máscaras modernas, todavia, não deixam de ser apenas máscaras, como o são os papéis sociais. Vale também para elas o que Arendt diz a respeito das profissões em geral:

É através desse papel, é soando através dele, por assim dizer, que se manifesta algo mais, algo completamente idiossincrático e indefinível, se bem que inequivocamente identificável, para que não nos confundamos com uma troca de papéis.¹³³ (2002, p. 176).

¹³² Jean Braudillard relaciona esse fenômeno à nossa grande mobilidade social: “Esta é uma sociedade móvel: extensas camadas da população avançam ao longo da escala social, sobem para estatuto superior e ao mesmo tempo para a procura cultural, que se reduz à necessidade de manifestar semelhante estatuto através de signos. As gerações de ‘novos ricos’, a todos os níveis da sociedade, querem a respectiva panóplia.” (BAUDRILLARD, 2007, p. 115).

¹³³ Em discurso no qual agradece a concessão do Prêmio Sonning, publicado sob o título *O Grande Jogo do Mundo* (2002, pp. 169 a 177), Arendt usa a palavra latina *persona* para designar essa máscara. “A palavra *persona* (...) significava originalmente a máscara que cobria o rosto pessoal e individual do ator e indicava para o espectador o papel representado pelo ator, na peça. Nessa máscara, desenhada e feita para a peça, existia, entretanto, uma abertura larga, na altura da boca, pela qual podia soar a voz individual e indisfarçada do ator. É desse soar que se origina a palavra *persona*; *per-sonare*, soar por, é o verbo correspondente ao substantivo *persona*, máscara.” (2002, p. 176).

A sociedade de consumo transformou os modos de vida em símbolos e padrões acessíveis ao consumidor. Este pode, assim, adicionar “valores” a si mesmo por meio do consumo, do mesmo modo que acrescentaria móveis novos a sua sala ou eletrodomésticos novos a sua cozinha. A última fronteira do consumo é o marketing pessoal¹³⁴, disponibilizando os mais diversos sinais distintivos, adequados aos mais diversos modos de ser visto¹³⁵.

O que melhor caracteriza o estágio atual da sociedade é que o próprio indivíduo passou a ser avaliado conforme critérios mercadológicos, mais especificamente a visibilidade e o valor de troca. A busca da visibilidade, num primeiro momento, poderia sugerir a revalorização da esfera pública. Contudo, se o que se torna visível é o valor de troca – algo fungível, portanto –, então é fácil concluir que de algum modo a singularidade individual saiu de cena. O lugar paradigmático de nossa visibilidade não é a ágora, mas a vitrine.

Segundo Jean Baudrillard, a vitrine constitui o espaço da “operação consenso”, nem privado, nem público, “que já é a rua mantendo, no entanto, por detrás da transparência do vidro o estatuto opaco e a distância da mercadoria” (BAUDRILLARD, 2007, p. 176). Ainda segundo esse autor, “a comunicação que se estabelece ao nível da vitrina não é tanto a dos indivíduos com os objetos quanto a comunicação generalizada de todos os indivíduos entre si,

¹³⁴ O marketing pessoal é a generalização do fenômeno que Arendt criticou duramente em seu ensaio *A Mentira na Política – Considerações sobre os documentos do pentágono* (2006a, pp. 9 a 48). Segundo Hanna Pitkin, “Arendt depicted Americans as living in a ‘defactualized world’, in which genuine, substantive interests and goals had been almost entirely displaced by the imposition and frantic defense of various ‘images’ and ‘messages’. It was becoming our world of impression management, public relations, scenarios, pin-doctors, sound-bytes, deniability, end credibility; already ‘image-making [had become] global policy’.” (PITKIN, 2007, p. 272).

¹³⁵ Para Zigmunt Bauman, “*El proposito crucial y decisivo del consumo en una sociedad de consumidores no es satisfacer necesidades, deseos o apetitos (...), sino convertir e reconvertir al consumidor en producto, elevar el estatus de los consumidores al de bienes de cambio vendibles. (...) Los miembros de una sociedad de consumidores son ellos mismos bienes de consumo, y esa condición los convierte em miembros de buena fe de la sociedad.*” (BAUMAN, 2007, p. 83). Não obstante Bauman descartar a satisfação de necessidades como propósito decisivo da sociedade de consumo, seu ponto de vista não me parece incompatível com o de Arendt. A sede de *status* do consumidor pode ser vista apenas como necessidade mais sutil, numa sociedade onde as carências básicas já não sejam tão opressoras.

não por meio da contemplação dos próprios objetos, através da leitura e reconhecimento, nos mesmos objetos do sistema de signos e do código hierárquico de valores” (BAUDRILLARD, 2007, p. 177).

O indivíduo insere-se na sociedade de consumo não apenas comprando e vendendo, mas dominando o sistema de signos que ela carrega. Daí porque, hoje, o que determina a inserção mais ou menos favorável na sociedade não é apenas a capacidade de consumir, mas também a capacidade de manipular os seus símbolos¹³⁶. A absorção de todos os grupos pela sociedade levou à criação de nichos sociais, algo como subsistemas com símbolos próprios. Isso permite, sobretudo em centros urbanos, a convivência de grande diversidade símbolos – todos submetidos, porém, à lógica da vitrine, que “não orienta para objectos reais, para o mundo concreto, para outro ponto de referência, mas de signo para signo, de objecto para objecto, de consumidor para consumidor” (BAUDRILLARD, 2007, p. 131). A diversidade de máscaras – estilos, movimentos, classes, facções, comunidades, torcidas, tribos... – portanto, em nada ameaça o consenso básico, que não se assenta em conteúdos, mas na fungibilidade destes.

A sociedade domesticou o próprio desejo de aparecer – e o critério deste não é mais a beleza, mas a adequação ao código cultural ao qual aderimos. Tratando do fenômeno publicitário, Baudrillard afirma que “Cada imagem e cada anúncio [publicitário] impõem o consenso de todos os indivíduos chamados a decifrá-los, ou seja, depois de decodificarem a mensagem, a aderir automaticamente ao código em que ela for codificada” (BAUDRILLARD, 2007, p. 131). A alternativa à pura adesão ao código cultural corrente é a inadequação ou a invisibilidade.

¹³⁶ Exemplo disso é o fato corriqueiro do arrivismo social. O arrivista, antes de ascender à posição social desejada, aprende a dominar os símbolos característicos desta, abrindo as portas para o seu projeto de ascensão.

Glória e vergonha, inerentes ao aparecer na esfera pública, foram esvaziadas de seu sentido estético e reduzidas a graus de adequação e inadequação, de visibilidade e invisibilidade. Em lugar da glória, restou o que Arendt denominou admiração pública (*public admiration*), “que é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome” (2007a, p. 66). O individualismo distanciou-se definitivamente do espírito agonístico grego quando foi criado para o aparecer na esfera pública o denominador comum hoje conhecido como *status*¹³⁷.

Se a glória cedeu lugar à admiração pública, o foco na história pessoal foi substituído pelo destaque que se dá à imagem pessoal – algo passível de ser, como revela o linguajar corrente, fabricado, vendido, remodelado, repaginado¹³⁸. Admiração pública e imagem pessoal submetem-se à mesma dinâmica e caracterizam-se pela volatilidade e superficialidade. A imagem deve ser constantemente remodelada para adequar-se a padrões sempre cambiantes e essa remodelação não envolve maiores riscos senão aqueles ligados ao fracasso na obtenção ou na perda de admiração pública¹³⁹.

¹³⁷ “A admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores, é (...) tão fútil que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, pode tornar-se mais ‘objetiva’ e mais real. Em contraste com esta ‘objetividade’, cuja base única é o dinheiro como denominador comum para a satisfação de todas as necessidades, a realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado.” (2007a, p. 67). O critério do *status* permeia todos os âmbitos da sociedade, mesmo aqueles mais autônomos em relação às regras do capital, como as carreiras públicas e acadêmicas, por meio do estabelecimento de um sistema impessoal de símbolos de prestígio.

¹³⁸ Refiro-me aqui ao uso corrente desses verbos para indicar alterações deliberadas no aspecto físico, no vestuário ou nos modos sociais.

¹³⁹ Como esclarece Margaret Canovan, introduzindo a edição americana de *The Human Condition*, Arendt, ao criticar o materialismo conformista, não pretende recomendar ações heróicas. Para Canovan, “(...) *that reading misses the book’s complexity, for another of its central themes concerns the dangers of action, which sets off new processes beyond the actors’ control, including the very processes that have given rise to modern society. At the heart of her analysis of the human condition is the vital importance for civilized existence of a durable human world, built upon the earth to shield us against natural processes and provide a stable setting for our mortal lives.*” (2007b, p. xiii). Conquanto os atos grandiosos precisem da durabilidade do mundo para perpetuar a sua memória, podem, por outro lado, colocar em risco o próprio mundo do qual dependem. Arendt reconhece o extremo individualismo do espírito agonístico e afirma que a própria *polis*, a qual já representava alternativa menos drástica ao heroísmo homérico, caiu vítima de sua tentativa de trazer o extraordinário para o cotidiano dos cidadãos (2007a, pp. 205 a 211). Talvez a complexidade de nosso mundo atual e as dimensões por ele atingidas não comportem mais a ação ao estilo grego, mas certamente ainda é possível esperar do homem livre algo

O indivíduo perfeitamente conformado às exigências sociais identifica-se com o papel que lhe cabe na rede socioeconômica e adere aos códigos sociais de prestígio. Ele é ativo no mundo, mas não se revela na ação, pois está subjetivamente identificado com aquilo que a sociedade dele espera e permanece oculto sob os signos sociais. Sente-se livre apenas como consumidor, podendo escolher como ser notado pelos demais.

Diante da esmagadora pressão do social, que exige a adesão a seu sistema de signos, alguns indivíduos refugiam-se em sua intimidade – seus recônditos sentimentos, pensamentos e estados de espírito. Para esses, a privacidade é a garantia mais preciosa, evitando a perversão de sua vida íntima pela intromissão do social.

Tanto o íntimo quanto o social são esferas subjetivas da existência, não espaços objetivamente localizados, como a casa e a esfera pública. Para Arendt, a intimidade rebela-se contra o social, não contra a esfera pública:

O indivíduo moderno e seus intermináveis conflitos, sua incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela, seus estados de espírito em constante mutação e o radical subjetivismo de sua vida emocional nasceram dessa rebelião do coração. (2007a, p. 49).

As conquistas tecnológicas recentes – ampliando o acesso individual à informação e aos bens de consumo – permitiram o aumento sem precedentes de um modo de vida que privilegia a intimidade.

Para Arendt, “o derradeiro indivíduo que restou na sociedade de massas foi o artista” (2005, p. 252), cujo individualismo subjetivo impediria a conformação aos padrões sociais. Ocorre, todavia, que todos os modos de vida foram arrefecidos, rotulados e aceitos no seio da sociedade, de modo que ao artista não se permite mais colocar-se como figura de um grupo

semelhante ao que Mário Quintana mirava com sua poesia, quando afirmou: “Ser poeta não é dizer grandes coisas, mas ter uma voz reconhecível dentre todas as outras” (QUINTANA, 2005, p. 76).

marginal. Apenas criminosos e miseráveis estão à margem da sociedade. Assim, o artista que não pretenda desempenhar solitariamente sua vocação de produtor de obras de arte só poderá fazê-lo inserindo-se na rede socioeconômica – ainda que, neste caso, talvez tenha de abrir mão da pretensão de beleza e durabilidade de sua obra.

Enxergar a sociedade como ameaça à sua intimidade leva naturalmente aos impulsos de lutar ou fugir. Salvo o radical abandono do mundo humano e a conseqüente adoção da vida de eremita, não há fuga senão para a própria intimidade. A alternativa à participação na sociedade onipresente é cada vez mais a invisibilidade, mediante a negação meramente subjetiva da sociedade, manifestada sobretudo no exercício desidentificado com algum papel social de pouca visibilidade e relevância, no qual mesmo em atividade seja possível retirar-se para o próprio íntimo, deixando a máscara social vazia representar friamente o discreto personagem. O indivíduo busca a invisibilidade social – exatamente o oposto do ser notado –, negando o processo de fabricação da própria imagem e assumindo em algum grau a sua inadequação para essa tarefa. Seu único tesouro é a própria intimidade, protegida do olhar humano pela criação de indevassável privacidade.

A solidão de quem se refugia em sua invisibilidade guarda inusitada relação como a do praticante de boas ações e do criminoso, que também são obrigados a ocultar-se: o primeiro para não perverter sua bondade; o segundo para esquivar-se da responsabilização por seus crimes.

Ambos são indivíduos solitários; o primeiro é ‘pró’ e o segundo é ‘contra’ todos os homens; ficam, portanto, fora do âmbito do intercuro humano e são figuras politicamente marginais que, em geral, surgem no cenário histórico em épocas de corrupção, desintegração e decadência política. (2007a, p. 193).

A vida íntima de quem se quer invisível também transita por extremos de “pró” e “contra”. O indivíduo é avesso à convivência porque é por meio dela que as exigências do

social lhe atingem, mas essa aversão pode encobrir sentimentos tão puros que a luz do olhar alheio os destruiria. Não é mera coincidência que, quando abandona sua opaca intimidade, ele às vezes o faz teatralmente, revelando tresloucada abnegação ou irrompendo na esfera pública com inconcebível brutalidade.¹⁴⁰ A invisibilidade é ao mesmo tempo seu alívio e sofrimento – protege-o da vergonha, mas o condena à insignificância.

Todavia, o alheamento do mundo não é característico apenas daqueles que se querem socialmente invisíveis. A visibilidade da vitrine estabelece a comunicação de todos os indivíduos entre si, por meio da leitura e reconhecimento do sistema de signos e do código de valores, não por meio da percepção direta dos objetos. A sociedade, tal qual a intimidade, não ocupa espaço físico no mundo, constituindo esfera subjetiva da existência. A vida íntima socorre-se hoje da invisibilidade porque o aparecer, sob qualquer máscara que se dê, será objeto de leitura a partir dos códigos sociais de onde se apareça. O sujeito que aparece não é percebido, mas lido – o que pressupõe o preestabelecimento de algum tipo de linguagem compartilhada.

Nessa linha de pensamento, o que caracteriza a sociedade de massas é que o objeto mercadizado – ou a pessoa submetida à lógica da vitrine – é privado de sua história e significação individuais, só existindo como portador de referências a um código de signos e valores. Mesmo um livro pode tornar-se um “meio de comunicação de massas se orientar o leitor individual para o conjunto de todos os leitores (a leitura não constitui então substância de sentido, mas puro e simples sinal de cumplicidade cultural) (...)” (BAUDRILLARD, 2007,

¹⁴⁰ Quando a invisibilidade ressentida leva ao desespero e à misantropia, o desejo de revelar-se por vezes explode em absurdas manifestações de violência, culminando nos massacres gratuitos em shoppings e escolas que vemos na mídia. Theodore John Kaczynski, o Unabomber, que matou e feriu várias pessoas com bombas pelo correio para denunciar os males da sociedade industrial, vivia como eremita e também exemplifica o misantropo que aparece perversamente no mundo. Suspeito, ainda, que boa parte dos hackers dedicados ao terrorismo virtual se enquadrem no perfil do misantropo. Mas a frustração da invisibilidade pode resultar também em drásticas demonstrações de desprendimento autopunitivo, como nas histórias de Timothy Treadwell e Christopher McCandless, retratadas, respectivamente, nos filmes *O Homem Urso* (*Grizzly Man*, 2005), de Werner Herzog, e *Na Natureza Selvagem* (*Into the Wild*, 2007), de Sean Penn. Em ambos os casos, a imersão no mundo selvagem como rejeição à sociedade teve conseqüências trágicas.

p. 132). O código social não possui estabilidade, alterando-se constantemente com base em inovações, tendências e modismos. Essa transformação, ocorrida em nível subjetivo, oculta e obviamente não preserva o mundo objetivo que é portador de seus sentidos. O indivíduo, outrossim, também é ofuscado, sendo obrigado a constante processo de autofabricação para acompanhar as alterações e inserir-se mais favoravelmente na sociedade¹⁴¹.

A autofabricação é consequência lógica da adesão ao código de signos. Esse processo se desdobra subjetivamente por meio de narrativas autocentradas. Quando a alma aparece ao espírito, isso ocorre por meio de estruturas dramáticas, recordadas ou inventadas. Em tal constatação, a mitologia, a literatura ficcional, o teatro e o cinema apenas corroboram práticas cotidianas como fofocas, piadas e casos, além do fenômeno rotineiro dos sonhos. A mente do homem, de fato, parece envolvida diuturnamente com pequenas histórias – suas e dos outros. Nelas, a noção de identidade desempenha papel central. Um acontecimento vergonhoso para outrem, por exemplo, pode ser lembrado mentalmente ou recontado várias vezes como modo de reafirmar empatia ou aversão. Em verdade, o que se reafirma é a proximidade ou distanciamento de sua identidade pessoal com o *quem* supostamente revelado na história¹⁴². O fenômeno corriqueiro da maledicência se dá a partir dessa necessidade de reafirmar a posição da própria identidade em relação a outros.

Esse processo não se confunde com o desdobrar da história individual no mundo. Espontaneamente, nosso estar e nosso agir entre outros homens também ganham expressão em estruturas dramáticas. Toda vida individual pode transformar-se numa narrativa,

¹⁴¹ É fácil constatar a existência desse processo de autofabricação pela força mercadológica atual dos mais variados instrumentos de auto-aperfeiçoamento. Para Zygmund Bauman, “El miedo a no adaptarse ha sido desplazado por el miedo a ser inadecuado, pero no por eso es menos abrumador. El mercado de consumo está deseoso de capitalizar ese miedo, y las compañías que fabrican productos de consumo rivalizan entre si por convertirse en guías de sus clientes que se esfuerzan por enfrentar el desafío. Suministran las ‘herramientas’, los instrumentos necesarios para el bricolaje privado de La ‘autofabricación’” (BAUMAN, 2007, p. 87).

¹⁴² Se o próprio sujeito viveu a situação vergonhosa, talvez relembre frequentemente a história, buscando novo ângulo ou interpretação que lhe atenua o embaraço, revelando um agente menos distante de *quem* ele acredita ser. Talvez até reformule elementos dessa história, contando-a a outros para que lhe confirmem o ponto de vista.

conquanto não seja possível apontar o autor da história resultante. Aquele que nela se revela é o seu protagonista, não o seu autor. Ao contrário das histórias nascidas no espírito, histórias nascidas no mundo não são, em nenhum sentido, fabricadas.

Contar para si ou para outrem a própria história torna possível a adoção de perspectiva diferente daquela do eu-personagem. Todavia, não há garantias disso porque, na narrativa, é possível que se ouça apenas a voz do personagem, como se o drama narrado tivesse continuidade em uma cena de narração feita por esse personagem. O narrador identifica-se com o personagem cuja história é narrada, assim como o sonhador se identifica com o *eu*-personagem do sonho e acorda assustado quando este se encontra ameaçado, ignorando sua segura posição de adormecido.

É verdade que as escolhas inerentes à auto-apresentação já pressupõem a identidade pessoal imaginada – conquanto amiúde não se logrem os resultados esperados nem se passe a imagem desejada. Mesmo o homem de ação amiúde age a partir de uma história preexistente por ele próprio imaginada¹⁴³. Esta, inegavelmente, possui o poder de motivar a atividade humana. Todavia, apenas o estar visível no mundo permite a alguém revelar-se¹⁴⁴.

Como diz Arendt, remetendo-nos a Max Weber,

é possível haver enorme atividade estritamente mundana, sem que haja qualquer grande preocupação ou satisfação com o mundo, atividade cuja motivação mais profunda é, ao contrário, a preocupação e o cuidado com o ego (2007a, p. 266).

¹⁴³ O homem grego, por exemplo – inspirado pelo seu espírito agonístico e pelo desejo de auto-apresentação entre os homens – imaginava para si uma história que lhe pudesse conferir imortalidade. Antes de transformar-se em herói – ou de fracassar nessa empreitada –, traçava para si uma história de heroísmo.

¹⁴⁴ “Dada a tendência intrínseca de revelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública.” (2007a, p. 193).

Se é a memória que nos permite a construção de uma identidade pessoal imaginada distinta do caráter, é por meio da vontade que somos capazes de agir no mundo a partir dessa identidade, buscando os objetivos que lhe são próprios. Hoje, o que ocorre é que nossa identidade se forma a partir de e orienta-se para o sistema de signos mencionado por Baudrillard. Do mesmo modo que a identidade imaginada se sobrepõe ao caráter, tal sistema se sobrepõe ao mundo objetivo¹⁴⁵.

Diz Arendt:

É só por causa da capacidade do espírito para tornar presente o que está ausente que podemos dizer ‘nunca mais’ e construir para nós um passado, ou dizer ‘ainda não’ e preparamo-nos para o futuro. Mas isto é possível para o espírito só depois de este se ter alheado do presente e das necessidades urgentes da vida de todos os dias. Assim, para querer, o espírito deve alhear-se da imediatez do desejo, o qual, sem reflectir e sem reflexividade, estende a mão para se apoderar do objecto desejado; porque a vontade não se ocupa de objectos mas sim de projectos, por exemplo, da disponibilidade futura de um objeto que pode ou não desejar no presente. A vontade transforma o desejo numa intenção. (1999, pp. 88-89).

É o espírito humano que cria espaço entre impulso e ação, permitindo que nos diferenciemos das demais espécies animais, condenadas a manifestar pura e simplesmente suas características naturais. O alheamento, todavia, começa quando os projetos de nossa vontade passam a originar-se de e orientar-se para o sistema de signos que se sobrepõe ao mundo. As relações humanas passam então a se dar de subjetividade para subjetividade, sem a intermediação de objetos, mas sim de signos¹⁴⁶. Trata-se de algo semelhante a uma linguagem que tenha perdido sua capacidade de nos remeter ao mundo real.

¹⁴⁵ Ilustração extrema da sobreposição do subjetivo ao objetivos é o fenômeno do sonambulismo. Nele, estamos ativos mas completamente – ou quase – desligados do mundo objetivo. O que determina nossos movimentos é a relação do eu-onírico com o contexto do sonho, não a relação dos sentidos com o mundo.

¹⁴⁶ A internet, como manifestação tecnológica da fuga do homem para dentro de si mesmo, ilustra bem esse processo em que o mundo objetivo é substituído pelo mundo representado, permitindo o compartilhamento de subjetividades. A internet constitui uma mídia auto-referente. Possibilita, por exemplo, que alguém passe dias sem sair de casa, informando-se virtualmente acerca do que acontece no mundo, correspondendo-se eletronicamente com outros e postando suas opiniões em blogs e fóruns. Nesse período de imersão virtual, nada

A história individual, em última instância, não pertence ao indivíduo, mas ao mundo. Podemos tentar aparecer ao mundo de determinado modo, mas os desdobramentos dessa tentativa e o julgamento que se fará dela não nos pertencem – mesmo porque não nos enxergamos como o mundo nos enxerga. A solução grega ilustrada por Aquiles, na qual o herói não sobrevive ao seu supremo ato heróico, representa talvez a única possibilidade de apropriação individual da própria história¹⁴⁷. A fuga para dentro do homem busca também essa apropriação, ao preço, porém, da própria singularidade do aparecimento individual.

A capacidade representativa do homem deve coadjuvar o agir no mundo, não substituí-lo. Sem aparecer no mundo, não se consegue intensificar a própria existência, como disse Dante (*apud* ARENDT, 2007a, p. 188). Sem a luz do mundo, nossas histórias não vão além da penumbra do lar ou mesmo da opaca intimidade.

Referindo-se a Karl Jaspers, Arendt afirma:

A *humanitas* (a própria estatura da qualidade humana) nunca é adquirida em solidão e nunca com a oferta de sua obra ao público. Só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na ‘aventura no âmbito público’ – quando, nesse curso, arrisca-se a revelar algo que não é subjetivo e, por essa própria razão, não pode reconhecer nem controlar. (2003, p. 69).

Só se pode fugir da aparência para outra aparência. Fugindo do mundo para dentro de si mesmo, o homem apenas conseguiu trocar de palco. Viu-se, porém, enredado em suas histórias autocentradas, deixando de ser um homem entre outros homens, personagem do

do que tomou conhecimento e sobre o qual opinou chegou até ele por meio da experiência direta. Tudo, portanto, foi intermediado pela linguagem da *Web*. E esta não foi apenas fonte de mensagens, mas também destinatária delas, pois sua interlocução com outros foi virtualmente intermediada. Todos os sentidos derivam da e destinam-se à *Web* – mundo cujo centro está em toda a parte e cuja circunferência não está em lugar algum.

¹⁴⁷ Diz Arendt: “Só o homem que não sobrevive ao seu ato supremo é senhor incontestado de sua identidade e possível grandeza, porque se retira, na morte, das possíveis conseqüências e da continuação do que iniciou. O que dá à história de Aquiles sua importância como paradigma é que ela mostra, em breves palavras, que o preço de *eudamonia* é a própria vida; que ela só pode ser garantida quando renunciamos à continuidade da existência ao longo da qual nos revelamos aos poucos, quando condensamos toda a existência num único feito, de sorte que a história do ato termina ao mesmo tempo que a vida.” (2007a, p. 206).

mundo, para tornar-se sobretudo personagem de si mesmo num contexto subjetivamente compartilhado¹⁴⁸. Priva-se assim do risco e do gozo de revelar-se em sua face propriamente humana, tal qual o ator condenado a atuar para sempre num teatro vazio, sem jamais encarar platéia que, vaiando ou aplaudindo, possa escutar a voz soando por trás da máscara.

¹⁴⁸ Os *blogs* e *home pages* individuais são tentativas de criar um personagem virtual e interagir com outros por meio dele. Mas a ilustração óbvia dessa espécie contemporânea de abandono do mundo é o sucesso de *sites* como o *Second Life*, onde o indivíduo constrói seu personagem – seu *avatar* – e interage no mundo virtual com personagens criados por outros internautas. Aqui, a imaginação cede claramente lugar à fantasia, tal a distância entre esse espaço virtual e a densidade própria do que é real. Um espaço onde tudo é possível é necessariamente precário e superficial. Ainda que possam de algum modo ser interessantes ou excitantes, as histórias “vivas virtualmente” são absolutamente irrelevantes para o mundo e para a revelação do agente. O *avatar* é uma máscara vazia.

CONCLUSÃO

Estamos agora prontos para tentar responder mais diretamente à pergunta que animou estas reflexões: afinal, o que estamos fazendo?

Em 1958, ano de lançamento de *A Condição Humana*, Arendt já ressaltava que estávamos misturando cada vez mais intrinsecamente processos naturais e artificiais, eliminando as fronteiras entre natureza e mundo – em suas próprias palavras, extinguindo “a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano” (2007a, p. 337). O homem, há milênios, vem submetendo processos naturais a fins humanos por meio de intervenções tecnológicas¹⁴⁹. Mas a ciência, no último século, alcançou o cerne da natureza, logrando hoje, de certo modo, artificializá-la. Um tomate transgênico é, ao mesmo tempo, fruto natural e obra humana.

Não há dúvidas de que estamos também apagando as diferenças entre mundo e mente. Isso se dá, de início, pela transformação do mundo humano em algo menos palpável, com menor densidade, quase imaterial. A relação do homem com outros homens e com as coisas feitas pelo homem é cada vez mais intermediada por objetos não palpáveis, por interfaces imateriais. O *chat* é a substituição da mesa de reuniões por um *software*, que liga os homens ao mesmo tempo em que os separa. Tentamos criar processos artificiais cada vez mais afinados com a mente humana, capazes de relacionar-se com esta sem intermediação¹⁵⁰.

No mundo virtual, a reificação, característica da fabricação, assume forma bem peculiar. Conquanto impalpáveis e constituídas basicamente de energia, as imagens presentes na tela do computador continuam sendo “objetos” – capazes de, ao seu modo, aparecer no

¹⁴⁹ Esse movimento teria como pontos extremos a fusão nuclear a frio, a programação genética do ser humano e a robotização do homem, ou seja, a inserção de dispositivos eletrônicos no cérebro humano para aperfeiçoar suas faculdades naturais.

¹⁵⁰ O ápice dessa conquista virá por meio de avanços no desenvolvimento da inteligência artificial, com a criação de software que permita à máquina interagir com o homem como se outro homem fosse, tal qual o computador HAL, do filme *2001 – uma odisséia no espaço* (1968), dirigido por Stanley Kubrick.

mundo. Ademais, como toda obra humana, ainda dependem da destruição da natureza para construção de sua base material e geração da energia que constitui sua matéria prima.

Mas a aproximação entre mente e mundo não se dá apenas pela desmaterialização deste. Estamos também caminhando para a materialização de nossa subjetividade, com a diminuição da distância entre concepção e reificação. O mundo virtual, por sua afinidade com processos mentais, facilita a produção de “objetos virtuais” por meio de processos semelhantes à sua concepção mental.

Antes da tecnologia virtual, se imaginássemos a figura de um animal, por exemplo, teríamos de lançar mão de tela, tinta e nossa habilidade manual para produzir um quadro, ou seja, para criar uma obra inspirada no que foi imaginado. A esse respeito, diz Arendt:

Naturalmente, a reificação que ocorre quando se escreve algo, quando se pinta uma imagem ou se modela uma figura ou se compõe uma melodia tem a ver com o pensamento que a precede; mas o que realmente transforma o pensamento em realidade e fabrica as coisas do pensamento é o mesmo artesanato que, com a ajuda do instrumento primordial – a mão do homem – constrói as coisas duráveis do artifício humano. (2007a, p. 182).

Hoje, somos capazes de confeccionar a figura imaginada por meio de softwares específicos, dispondo apenas de habilidades cognitivas (salvo, é claro, a capacidade de manipular as teclas do computador). Ou, então, basta realizar processo de busca na internet para localizar a figura desejada e utilizá-la como protetor de tela ou imprimi-la, restringindo-nos a processo semelhante à recuperação de imagens pela memória.¹⁵¹

Estamos eliminando todas as fronteiras. O crescimento artificial do natural – a esfera social em constante crescimento – fez inicialmente desaparecer a linha divisória entre público

¹⁵¹ K. Eric Drexler, reconhecido como o criador do termo *nanotecnologia*, visualizou em seu livro *Nanosystems: molecular machinery, manufacturing, and computation* a fabricação de qualquer objeto a partir de computador pessoal ligado a uma *nanofactoring* (DREXLER, 1992, p. 411). Tal processo, denominado *molecular manufacturing*, tornaria a fabricação caseira de um eletrodoméstico tão fácil como é hoje a impressão de textos por meio da impressora. A “nanofábrica” representaria a eliminação de qualquer distância entre concepção e reificação.

e privado. Agora, apaga os limites entre natureza e mundo, mundo e mente. O rompimento desses limites certamente seria menos preocupante se o homem não tivesse perdido a experiência genuína do existir e se confundido com a própria mente, reduzindo esta, por sua vez, a mera função do cérebro¹⁵².

A identificação do homem com sua mente e desta com o cérebro reduz o pensamento a mera previsão de conseqüências, ou seja, a processos por meio dos quais se combinam diversas variáveis para antecipar seus desdobramentos e efeitos¹⁵³. Diz Arendt: “O próprio pensamento, ao tornar-se mera ‘previsão de conseqüências’, passou a ser função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós” (2007a, p. 335). Não é surpresa, portanto, que o homem sonhe em construir robôs mais “inteligentes” que ele próprio, pois não haveria diferença essencial entre a mente humana e a mente criada pelo homem.¹⁵⁴

O olhar acrítico do cientista sobre si mesmo não vê nos avanços científicos senão o caminho linear do progresso civilizatório. Mas, para o cientista,

o homem não é mais do que um caso especial da vida orgânica, e seu *habitat* – a terra, juntamente com as leis a ela ligadas –, nada mais que um caso limítrofe especial de leis absolutas e universais, isto é, leis que governam a imensidão do universo (2005, p. 327).

¹⁵² Essa redução coincide com o funcionalismo dos vários ramos da biologia, sociologia e psicologia, que tendem a “interpretar todas as aparências como funções do processo vital” (1999, p. 37).

¹⁵³ Em *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana*, Arendt refuta expressamente a redução da mente ao cérebro: “O fato de [os cérebros eletrônicos] suplantarem ou ampliarem a capacidade cerebral humana não provoca nenhuma perplexidade àqueles que sabem distinguir o ‘intelecto’ necessário para jogar bem damas da mente humana. (...) Há, porém, cientistas que afirmam poderem os computadores fazer ‘o que um cérebro humano não pode compreender’ e essa é uma proposição inteiramente diversa e alarmante; pois a compreensão é efetivamente uma função da mente e nunca o resultado automático da potência cerebral” (2005a, p. 331).

¹⁵⁴ Seríamos, assim, apenas “animais capazes de raciocinar, de ‘prever as conseqüências’” (2007a, p. 297). Diz Arendt: “Os computadores gigantesco nada provam senão que a era moderna estava errada ao acreditar, com Hobbes, que a racionalidade, no sentido de ‘prever as conseqüências’ é a mais alta e a mais humana das capacidades do homem, e que os filósofos da vida e do trabalho, Marx ou Bergson ou Nietzsche, estavam certos quando viam neste tipo de inteligência, que confundiam com a razão, mera função do processo vital ou, como dizia Hume, mera ‘escrava das paixões’”. (2007a, p. 186). Hoje, já não precisamos de ‘computadores gigantesco’ – mas de simples dispositivos de bolso – para superar a potência cerebral humana.

Se o trunfo da ciência, como diz Arendt, foi emancipar-se de preocupações humanísticas (2005, p. 327), cabe-nos, ao contrário, perquirir o significado desse aparentemente ilimitado progresso para o homem – ou para a estatura humana.

Reduzindo a mente à biologia humana e, conseqüentemente, à vida, fechamos o círculo formado por natureza, mundo, mente e, de novo, natureza, reproduzindo o símbolo da cobra devorando a própria cauda – o Uróboro (*Ouroboros*) –, que revela a fertilidade cíclica que subjaz ao aparentemente linear e ilimitado progresso da modernidade¹⁵⁵. O que se torna patente, portanto, é que estamos presos em trajetória circular, incapazes de seguir novos caminhos. E a fertilidade característica desse progresso sem par, antes de evidenciar a liberdade criativa do homem, descortina o processo autoconsumptivo por meio do qual a humanidade cresce corroendo o que há em si de humano.

Esse processo assemelha-se ao processo de mutação biológica denunciado por Arendt, “no qual o corpo humano começa gradualmente a revestir-se de uma carapaça de aço” (2007a, p. 336). Segundo Arendt,

a tecnologia já não parece ser ‘produto de um esforço humano consciente no sentido de multiplicar a força material, mas sim uma evolução biológica da humanidade na qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente do homem’ (2007a, p. 166).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Segundo a *Encyclopédie des Symboles*, o uróboro (ouroboros) “indique qu’un nouveau début coincide avec une fin dans une perpétuelle répétition, ou que le terme d’une voie et son début sont une seule et même chose d’un point de vue supérieur.” E acrescenta: “(...) l’ouroboros signale l’existence d’un indifférencié d’où toutes choses sont sorties et à laquelle elles retournent” (2000). Já o *Dicionário de Símbolos* resume bem o sentido e deixa clara a idéia de fertilidade: “Esse símbolo contém ao mesmo tempo as idéias de movimento, de continuidade, de autofecundação e, em conseqüência, de eterno retorno” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1991).

¹⁵⁶ Nesse trecho, Arendt cita Werner Heisenberg. A idéia aparece também em *A Conquista do Espaço e a Estatura Humana*, onde ela afirma: “Todo nosso orgulho pelo que podemos fazer desaparecerá em uma espécie de mutação da raça humana; a totalidade da tecnologia, vista desse ponto, de fato não mais parece ser ‘o resultado de um esforço humano consciente para estender os poderes materiais do homem, mas antes um processo biológico em larga escala’” (2005a, p. 343).

A cada novo ciclo, elementos naturais são substituídos pelo artifício humano, de modo que, como já se disse, a cada dia é mais improvável que o homem encontre à sua volta “algo que não seja artificial e que não seja, por conseguinte, ele mesmo em diferente disfarce” (2005, p. 341). Não é, todavia, apenas o natural que se perde nesse processo. O disfarce adotado pelo ser humano resulta da visão de mundo do cientista, visão esta purgada de todos os elementos antropomórficos¹⁵⁷ e recolocada no mundo pelos tecnólogos – cujo critério máximo é a capacidade de executar função útil para a satisfação de necessidades. O que daí resulta, como diz Arendt logo na introdução de *A Condição Humana*, é “um mundo no qual as palavras perderam o seu poder”¹⁵⁸ (2007a, p. 12).

Na cadeia de meios e fins – onde, segundo Arendt, todo fim é meio para algo mais –, perde-se o controle inerente à fabricação, pois cada pequeno processo é apenas um elo do processo maior, intimamente ligado à vida. Assim, cada coisa ou atividade isolada parece justificável, mas o conjunto delas – se dermos um passo atrás para observá-lo – não faz o menor sentido.

A circularidade desse processo, em contraposição à linearidade da fabricação, evidencia o equívoco da idéia de progresso, pois na verdade não estamos construindo o mundo, mas sendo reconstruídos – o que pressupõe a desconstrução concomitante do homem e do mundo.

A ecologia, como já vimos, representa novidade nesse quadro já antevisto por Arendt, sobretudo no que diz respeito à confusão entre natureza e mundo. A tecnologia ecológica intervém na natureza dentro de limites mais estreitos, reconhecendo a necessidade de

¹⁵⁷ Diz Arendt: “Max Planck tinha razão, e o milagre da Ciência moderna é, de fato, que essa ciência possa ter sido purgada ‘de todos os elementos antropomórficos’, pois a purgação foi feita por homens” (2005a, p. 330).

¹⁵⁸ Diz Arendt: “Sempre que a relevância do discurso entra em jogo, a questão torna-se política por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político” (2007a, p. 11).

submeter processos artificiais a processos naturais por meio de adequações tecnológicas. A necessidade de reduzir o impacto da civilização sobre o planeta tem criado tecnologia adequada aos processos naturais, capaz de satisfazer fins humanos sem comprometer tais processos. Essa tecnologia experimentou grande salto nos últimos quarenta anos, estando mais apta a preservar as fronteiras entre natureza e mundo e frear a *hybris* dos cientistas.

Na atualidade, portanto, há pelo menos dois caminhos que divergem significativamente e a predominância de um ou de outro não será de modo algum indiferente. Todavia, seria vã qualquer tentativa de prever o que está por vir. A capacidade humana de criar o novo pode ser condicionada, mas nunca determinada. Como diz Arendt, “a história é uma série de eventos, e não de forças ou idéias de curso previsível” (2007a, p. 264). Falta às previsões “a tangível inesperabilidade do evento, que elas procuram compensar com a mera plausibilidade” (2007a, p. 264). O ponto fraco de qualquer visão de mundo determinista ou fundada em tendências e forças é que, em última instância, estas se desenrolam por meio de escolhas individuais.

A marcha de acontecimentos a partir da descoberta de Galileu levou à perda da experiência humana, numa sociedade

que requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido afogada no processo vital da espécie, e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer num tipo funcional de conduta entorpecida e tranqüilizadora¹⁵⁹ (2007a, p. 335).

¹⁵⁹ Não é difícil observar que, à medida que se reduz o espaço para a ação, somos obrigados a criar nichos de imprevisibilidade, tentando afastá-la de nosso cotidiano. Arendt já falava da capacidade de desencadear processos, inerente à ação, como prerrogativa dos cientistas (2007a, p. 337). Hoje, curiosamente, enquanto a sociedade enreda o cidadão em padrões de comportamento a economia padece de grande imprevisibilidade em seu centro nervoso – o mercado financeiro.

A liberdade de consumir e a autofabricação permitem que o homem se sinta à salvo enquanto se deixa afogar nesse processo vital planetário, que se sinta um indivíduo enquanto abre mão de sua individualidade. Tal espécie de liberdade e a diferenciação dela decorrente estão seguramente contidas na rede socioeconômica, sem o poder de comprometer seus objetivos fundados no prazer indiferenciado, na eliminação da dor e, fundamentalmente, na preservação da vida¹⁶⁰. Mas essa circunstância não altera o fato de que o processo, em sua inteireza, depende da aquiescência do indivíduo: o que fecha o círculo é o modo pelo qual o homem compreende a experiência humana.

Como afirma Arendt no ensaio *Compreensão e Política: as dificuldades da compreensão* (2001, pp. 230 a 257), a possibilidade de compreender depende da imaginação, que se diferencia da fantasia por estar ligada “à obscuridade própria do coração humano e à densidade peculiar de tudo que é real”¹⁶¹ (2001, p. 251). Essa perspectiva, “a única bússola interior de que dispomos” (2001, p. 252), é diversa tanto do calor dos acontecimentos quanto da fria indiferença e permite que nos situemos no mundo.

Para Richard J. Bernstein, o mais profundo insight de Arendt foi a faculdade humana de compreender o sentido de eventos particulares sem recorrer a universalidades. (BERNSTEIN, 1990, p. 249) Bernstein transcreve esclarecedora passagem de *The Life of the Mind*:

The withdrawal of judgment is obviously very different from the withdrawal of the philosopher. It does not leave the world of appearances but retires

¹⁶⁰ Para Arendt, “o homem moderno tem cada vez mais se tornado uma mera função da sociedade” (2002b, p. 66). Ela denomina esse fenômeno *funcionalização do homem*.

¹⁶¹ Segundo Arendt, “Só a imaginação nos torna capazes de vermos as coisas segundo a sua perspectiva própria, de sermos suficientemente fortes para pormos aquilo que está demasiado perto a certa distância, de maneira a podermos vê-lo sem distorções nem preconceitos, de sermos generosos quanto baste para transpormos os abismos da separação até podermos ver e compreender as coisas que se encontram demasiado longe de nós como se fosse caso nosso.” (2001, p. 252).

*from active involvement in it to a privileged position in order to contemplate the whole.*¹⁶² (ARENDR, 1981, p. 94; BERNSTEIN, 1990, p. 250).

O que nos interessa, no momento, é que, seja como agente ou espectador, de algum modo aquele que julga terá de retirar-se do ponto de vista próprio de sua posição no mundo para compreender o significado do evento passado ou da ação futura em questão. E é justamente a incapacidade de compreender que Arendt, já no prólogo de *A Condição Humana*, apresenta como ponto crítico de sua época – o que, em última instância, justifica sua empreitada.

Os animais estão irremediavelmente envolvidos com o mundo que lhes chega pelos sentidos, sendo incapazes de compreender o que fazem e a partir daí adotarem deliberadamente novos modos de fazer. A animalidade degenerada do homem deriva de seu irremediável envolvimento com o mundo subjetivo, mundo distanciado dos objetos-dos-sentidos, onde a experiência individual perdeu a relevância. Hoje, não apenas fazemos coisas sobre as quais somos incapazes de falar – pois “já não se prestam mais à expressão normal da fala e do raciocínio” (2007a, p. 11) –, mas também falamos e pensamos sobre coisas cada vez mais remotamente ligadas ao mundo real e à nossa experiência direta¹⁶³.

¹⁶² O trecho faz referência a uma parábola de Pitágoras, citada pouco antes por Arendt: “A vida é um festival; tal como alguns vêm ao festival para competir, outros para se entregarem ao seu comércio, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*], também o homem servil vai à caça da fama [*doxa*] e do ganho, e os filósofos da verdade.” (1999, p. 105). Como lembra Bernstein, Arendt enfatizava aqui não a busca da verdade, mas da compreensão e do significado. Convém transcrever por inteiro essa passagem como aparece em *A Vida do Espírito – volume 1 – Pensar*: “O alheamento do juízo é obviamente muito diferente do alheamento do filósofo. Não deixa o mundo das aparências mas afasta-se do envolvimento activo nele para uma posição privilegiada a fim de contemplar o todo. Além disso, e talvez mais significativamente, os espectadores de Pitágoras são membros de uma audiência e conseqüentemente muito diferentes do filósofo que inicia a sua *bios theorétikos* abandonando a companhia dos outros homens e das suas incertas opiniões, as suas *doxai* que só podem exprimir um parece-me. Por isso o veredicto do espectador, embora imparcial e liberto dos interesses do ganho ou da fama, não é independente dos pontos de vista de outros – pelo contrário, segundo Kant, uma ‘mentalidade alargada’ tem que tomá-los em consideração.” (1999, p. 106).

¹⁶³ Segundo Hanna Pitkin, “*Much of what Arendt called hopeless confusion, it seems to me, has to do with living our lives as if in a virtual rather than the real world, continually refusing our own perceptions and judgments to the contrary*” (PITKIN, 2007, p. 273).

A fuga do homem para dentro de si mesmo culminou na adoção de modo de vida que substitui a objetividade pela subjetividade. Mergulhados nesta, estamos alheados do mundo real, mas nosso alheamento não facilita a experiência do pensar e do julgar, pois de algum modo nós “sofremos” (*pathein*) o mundo subjetivo em que vivemos. Como diz Arendt, “a vida do espírito (...) é pura actividade, e essa actividade, tal como outras actividades pode ser iniciada e suspendida à nossa vontade” (1999, p. 84). Nossa experiência, ao contrário, assemelha-se à vivência das paixões da alma, onde somos mais pacientes que agentes.

A indiferenciação do *ouroboros* existe apenas na esfera subjetiva, na mentalidade que – conquanto possa ser denominada mentalidade do *animal laborans*, por ser característica de um animal degenerado – deriva do afastamento da experiência direta que só se tornou possível pelas conquistas do *homo faber*. A identidade do homem como criatura tecnológica assenta-se sobre fundamentos desligados do mundo como nos chega pelos sentidos externos, mais precisamente sobre a ausência de dor e o processo metabólico do corpo, confundindo-se com eles no caos de sensações, sentimentos e objetos mentais no qual estamos envolvidos.

Em projetos científicos cujo objeto é o ser humano – como aqueles que perscrutam nosso genoma – ou que alteram significativamente condições naturais ou longevas do ser humano – como os que pretendem nos levar a Marte –, ressoa a pergunta *o que é o homem?* A resposta, segundo Arendt, só pode ser dada por quem criou o homem. E se na filosofia “as tentativas de definir a natureza do homem levam quase invariavelmente à construção de alguma deidade” (2007a, p. 19), algo semelhante ocorre na ciência, onde a busca da pura objetividade é a busca da visão de um ser sobre-humano – algo semelhante ao ponto de vista de Deus. O que mais assusta, porém, é que, se acreditarmos em Arendt, a única possibilidade de resposta está em recriar o próprio homem, pois como criador seria possível conhecer a criatura.

Arendt de certo modo justifica a escolha do título de seu livro quando afirma, no final do prólogo, que refletirá sobre as “capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana” (2007a, p. 14). Para ela, mesmo a mais radical alteração das condições do homem – a emigração para outro planeta – não alteraria o fato de que continuaríamos a ser humanos. A única afirmação que podemos fazer sobre nossa natureza é que somos seres condicionados¹⁶⁴. Todavia, a possibilidade de manipular estruturalmente nossa constituição natural, ainda remota à época de *A Condição Humana*, é hoje plenamente possível. Devemos assim considerar também a alteração das condições do homem como organismo natural, não apenas a alteração de seus condicionamentos externos. As intervenções biotécnicas só não remodelarão o homem se, a partir da compreensão de seu significado, impusermos barreiras legais semelhantes às já existentes a práticas como uso de embriões, clonagem e gestação por substituição¹⁶⁵.

Poderíamos dizer que estamos em meio ao processo de recriação do homem. Mas se *natureza humana* – no sentido de natureza *essencial* do homem – é um conceito duvidoso, se aquilo que determina e define o homem não pode ser encontrado, então não o estamos verdadeiramente recriando, pois as intervenções biotécnicas, por mais profundas que sejam, nada de essencial lograrão tocar. Nesse sentido, um clone ou um *cyborg* nada perdem de sua humanidade.

¹⁶⁴ Diz Arendt: “A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta, Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria em que o homem teria que viver sob condições, feitas por ele mesmo, inteiramente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O labor, o trabalho, a ação e, na verdade, até mesmo o pensamento como o conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade. Não obstante, até mesmo esses hipotéticos viajores terrenos ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua natureza é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos.” (2007a, p. 18).

¹⁶⁵ Essa discussão está na obra *O Futuro da Natureza Humana*, de Jürgen Habermas: “Do ponto de vista das ciências naturais experimentais, essa tecnização da natureza humana simplesmente dá continuidade à conhecida tendência de tornar progressivamente disponível o ambiente natural. Sob a perspectiva do mundo da vida, certamente nossa atitude muda tão logo a tecnização ultrapassa o limite entre a natureza ‘externa’ e a ‘interna’.” (HABERMAS, 2004, p. 33).

Limitemo-nos, assim, a afirmar que estamos em meio a vertiginoso processo de recondição do homem, que ameaça sobretudo as noções de liberdade e permanência – e, conseqüentemente, a própria idéia de ação e de mundo –, sem que ninguém de fato esteja no comando. Concluindo a ruptura entre passado e futuro¹⁶⁶, apagamos a memória de quem fomos. O homem de ontem é um estranho para o homem de hoje – e este assim se tornará para o de amanhã.

Se perquirirmos os limites éticos da biotécnica aplicada a nossa espécie, o único modo de preservar nossa humanidade é refletir sobre *quem é o homem*. Se não podemos definir aquilo que somos, então serão precárias as tentativas de estabelecer qualquer definição de natureza humana como limite às intervenções do homem sobre o homem, seu mundo e o planeta. Tais limites só podem ser propostos a partir da compreensão daquilo que ganhamos e perdemos em estatura ao alterarmos aquilo que nos condiciona¹⁶⁷. A pergunta pertinente, portanto, não é aquilo que naturalmente somos, mas sim aquilo que revelamos de nós no passado – nossos tesouros perdidos¹⁶⁸ – e no presente, além daquilo que podemos vir a

¹⁶⁶ Essa ruptura, no mundo científico, se dá a partir de ponto de vista que se quer objetivo, mas em verdade consiste na opção pelo afastamento da experiência do homem como habitante do mundo incrustado na Terra – pressupondo, assim, o sujeito que opta. O universo, sendo infinito, possui circunferência indeterminada; portanto, qualquer lugar pode ser tomado como seu centro. Trata-se, assim, de ponto de vista extraterreno, que descarta a “textura das relações humanas” (2007a, p. 337), ameaçando tornar-nos estranhos à nossa própria história, pois esta se desenrolou em condições terrestres. O homem não é meramente um animal terreno, mas ao adotar o ponto de vista arquimediano ele necessariamente se coloca também fora do mundo e torna-se incapaz de compreender-se. Segundo Arendt “a ação dos cientistas, que intervém com a natureza do ponto de vista do universo e não com a textura das relações humanas, não tem o caráter revelador da ação nem a capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica – caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte do sentido que ilumina a existência humana.” (2007a, p. 337).

¹⁶⁷ Jürgen Habermas empreende tal reflexão a partir do conceito Arendtiano de natalidade, concluindo que “As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ela rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-a de se compreender livremente como o autor único da sua própria vida”¹⁶⁷ (HABERMAS, 2004, p. 87).

¹⁶⁸ No prefácio de *Entre o Passado e o Futuro* (2005, pp. 28 a 42), Arendt fala da liberdade pública (ou felicidade pública) como um dos tesouros perdidos. Referindo-se a um poema de René Chair (“*Notre héritage n’est précédé de aucun testament*” – “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”), que segundo ela resumiria a essência da experiência deste na *Résistance*, Arendt explica: “O tesouro foi assim perdido, não mercê de circunstâncias históricas e da adversidade da realidade, mas por nenhuma tradição ter previsto seu aparecimento ou sua realidade; por nenhum testamento o haver legado ao futuro. (...) Isso porque a memória (...) é impotente fora de um quadro de referência pré-estabelecido, e somente em raríssimas ocasiões a mente humana é capaz de reter algo inteiramente desconexo.” (2005, p. 31).

revelar. O destaque que Arendt dá ao papel histórico do evento e a homens que fizeram brilhar sua luz em tempos difíceis já se justificaria pela simples intenção de destacar aquilo do que o homem é capaz. Diz Arendt:

Que mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e freqüentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra. (2003, p. 9).

A epifania de certos homens nos lembra a força e liberdade do espírito e a sua irreduzibilidade a qualquer processo, lei ou conceito, incapazes que são estes de abarcar plenamente a experiência humana.

Pensar como Arendt exige voltar à experiência mesma. Se ser e aparência coincidem, só poderemos enxergar aquilo que é – ou seja, a realidade – se resistirmos a pretensões reducionistas ou totalizantes, não desprezando a multiplicidade de cores, formas e movimentos que se nos apresentam. Para isso, é preciso enxergar o peculiar, não apenas o comum; privilegiar o que aparece, não o que supostamente está por trás; considerar eventos, não processos.

Como diz Arendt no ensaio *Que é Liberdade?* (2005, pp. 188 a 220), o automatismo é inerente a todo e qualquer processo e leva infalivelmente à ruína, tal qual os processos vitais de um organismo vivo o levam infalivelmente à cessação da vida (2005, p. 217). Do ponto de vista do processo, da esmagadora força de seu automatismo, a liberdade de iniciar algo novo pode parecer um milagre. Todavia, o homem jamais perde essa faculdade, ainda que ela possa permanecer séculos oculta e só se possa desenvolver “com plenitude onde a ação tiver criado seu espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição” (2005, p. 218). Ser livre é possibilidade sempre presente, mas apenas a ação poderá consagrar

a si própria um espaço, do mesmo modo que só a entrada dos atores pode transformar o vazio do palco em arte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. M. L. J. Amarante. 11ª ed. São Paulo: Paulus, 1984.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Trad. S. Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARENDT, Hannah. *Compreensão e Política e outros Ensaios*. Trad. M. S. Pereira. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

_____. *A Condição Humana*. Trad. R. Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. H. Martins *et al.* 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *The Human Condition*. Chicago: Chicago Press, 2007b.

_____. *The Life of the Mind*. San Diego, New York, London: Hartcourt, 1981.

_____. *Crises da República*. Trad. J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006a, pp. 9 a 48.

_____. *Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.

_____. *O que é Política*. Org. U. Ludz. Trad. R. Guarany. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006c.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. I. Morais. Lisboa: Moraes Editores, 1971.

_____. Trabalho, obra, ação. Trad. A. Correia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, vol. 7, 2/2005, p. 175 – 201.

_____. *A Vida do Espírito I: pensar*. Trad. J. C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Trad. P. Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

_____. *Vida de Consumo*. Trad. M. Rosenberg e J. Arrambide. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 2007.

BENJAMIN, Antônio Herman. Introdução ao Direito Ambiental Brasileiro. In: BENJAMIN, Antônio Herman (Org.). *Manual Prático da Promotoria de Justiça do Meio Ambiente*. 2ª ed. São Paulo: IMESP, 1999.

BERNSTEIN, Richard J. Judging: the actor and the spectator. In: GARNER, Reuben (Ed.). *The Realm of Humanitas: responses to the writings of Hannah Arendt*. New York; Bern; Frankfurt am Main; Paris: Peter Lang Publishing, 1990, pp. 235 a 251.

_____. Arendt on Thinking. In: VILA, Dana (Ed.). In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 277 a 292.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 35ª ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

BRASIL. *Lei 6.938, de 31 de agosto de 1981*. Dispõe sobre a Política Nacional de Meio Ambiente. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil/Leis/L6938org.htm>>. Acesso em: 25/5/2009.

BRASIL. *Lei 10.257, de 10 de julho de 2001*. Regulamenta os artigos 182 e 183 da Constituição. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL/Leis/LEIS_2001/L10257.htm>. Acesso em: 25/5/2009.

CARNEIRO, Ricardo. *Direito Ambiental: uma abordagem econômica*. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. Trad. R. V. Majer. 10ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Coord. C. Sussekind. Trad. V. da Costa e Silva *et al.* 4ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. Arendt's Theory of Judgement. In: VILA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 245 a 260.

2001: A SPACE ODISSEY (2001: Uma Odisséia no Espaço). Direção: Stanley Kubrick. EUA, 1968. 1 DVD (149min).

DREXLER, K. Eric. *Nanosystems: molecular machinery, manufacturing, and computation*. New York: Wiley-Interscience, 1992.

ENCYCLOPÉDIE des Symboles. Paris: La Pochotèque, 2000.

ESPAÇO: a fronteira do futuro. Trad. A. Ban. São Paulo: Abril, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.0*. 3ª ed. Curitiba: Positivo, 2004.

GRIZZLY MAN (O Homem Urso). Direção: Werner Herzog. EUA, 2005, 1 DVD (100min).

HABERMAS, Jürgen. *O Futuro da Natureza Humana*. Trad. K. Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HAWKEN, Paul; LOVINS, Amory; LOVINS, L. Hunter. *Capitalismo Natural: criando a próxima revolução industrial*. Trad. L. A. de Araújo e M. L. Felizardo. São Paulo: Cultrix, 2002.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa versão 2.0*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

INTO THE WILD (Na Natureza Selvagem). Direção: Sean Penn. EUA, 2007. 1 DVD (148min).

JAMES LOVELOCK'S WEBSITE: Portuguese homepage. Disponível em: <<http://www.ecolo.org/lovelock/lovebiopo.htm>>. Acesso em: 30/5/2009.

MILARÉ, Edis. *Direito do Ambiente*. 4ª ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2005.

NATIONAL AERONAUTICS AND SPACE ADMINISTRATION (NASA). Disponível em: <<http://www.nasa.gov/audience/forstudents/index.html>>. Acesso em: 28/3/2009.

ODUM, Eugene P. *Ecologia*. Trad. C. J. Tribr. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

ODUM, Eugene P.; BARRET, Gary W. *Fundamentos de Ecologia*. Trad. Pegasus Sistemas e Soluções. São Paulo: Thomson Learning, 2007.

PINKER, Steven. *Tábula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Trad. L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PITKIN, Hanna Fenichel. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago e Londres: Chicago University Press, 2007.

QUINTANA, Mário. *Caderno H*. 10ª ed. São Paulo: Globo, 2005.

PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). *Relatório de Desenvolvimento Humano 2007 / 2008*. Disponível em <www.pnud.org.br/rdh>. Acesso em 18/1/2008.

RICOEUR, Paul. Action, Story, and History: on rereading The Human Condition. In: GARNER, Reuben (Ed.). *The Realm of Humanitas: responses to the writings of Hannah Arendt*. New York; Bern; Frankfurt am Main; Paris: Peter Lang Publishing, 1989, pp. 149 a 163.

ROMEIRO, Ademar Ribeiro. Economia ou Economia Política da Sustentabilidade. In: MAY, Peter H.; LUSTOSA, Maria Cecília; VINHA, Valéria da (Org.). *Economia do Meio Ambiente: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 1 a 29.

ROVIELLO, Anne Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Trad. B. Houart e J. F. Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SARTRE, Jean Paul. *A Náusea*. Trad. R. Braga. 8ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América I: leis e costumes*. Trad. E. Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *A Democracia na América II: sentimentos e opiniões*. Trad. L. Repa. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZEILINGER, Anton. *A Face Oculta da Natureza: o novo mundo da física quântica*. Trad. L. Repa. São Paulo: Globo, 2005.