

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A AUSÊNCIA DA LIBERDADE NA TRADIÇÃO POLÍTICA E NA ERA MODERNA
SEGUNDO HANNAH ARENDT EM *A CONDIÇÃO HUMANA*

MOISÉS SPELLMEIER

CURITIBA

2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

MOISÉS SPELLMEIER

A AUSÊNCIA DA LIBERDADE NA TRADIÇÃO POLÍTICA E NA ERA MODERNA
SEGUNDO HANNAH ARENDT EM *A CONDIÇÃO HUMANA*

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr Vinicius Berlendis Figueiredo

Co-orientador: Prof. Dr André Duarte

CURITIBA
2005

ATA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº.22 de 2005

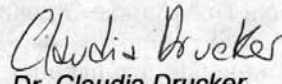
Ata da Sessão Pública, de exame de dissertação para obtenção do grau de **mestre** em FILOSOFIA, área de concentração em **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA**

Ao(s) primeiro dia(s) do mês de dezembro de dois mil e cinco, às quatorze horas, nas dependências do Curso de Pós-Graduação em FILOSOFIA do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em FILOSOFIA, composta pela Dr.^a Cláudia Drucker, SC., primeiro examinador, pelo Dr. André M. Duarte, segundo examinador, e pelo Dr. Vinícius Figueiredo, orientador e presidente da banca examinadora, com a finalidade de julgar a dissertação do(a) candidato(a) Moisés Spellmeier, intitulada "A Ausência da Liberdade na Tradição Política e na Era Moderna, segundo Hannah Arendt em *A Condição Humana*", para obtenção do grau de mestre em FILOSOFIA. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pela coordenação do curso, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitos pelo orientador Dr. Vinícius Figueiredo. Após haver analisado o referido trabalho e argüido o(a) candidato(a), os membros da banca examinadora deliberaram pela " APROVADO " do(a)

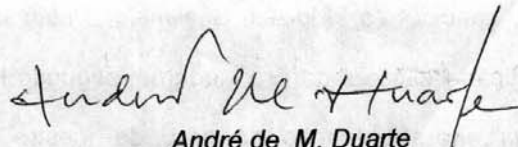
acadêmico(a), HABILITANDO - D ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração em HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA . Curitiba, 01 de dezembro de 2005, desde que apresente a versão definitiva da dissertação conforme Resoluções da UFPR e regimento interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado. E para constar, eu AUREA JUNGLOS, Secretária Administrativa da PGFILOS/UFPR, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da banca.



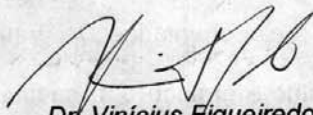
Aurea Junglos
Secretaria Administrativa da PGFILOS/UFPR



Dr. Claudia Drucker
Primeiro examinador
Universidade de Santa Catarina - SC



André de M. Duarte
Universidade Federal do Paraná
Segundo examinador



Dr. Vinicius Figueiredo
Universidade Federal do Paraná
Orientador e presidente da banca examinadora



AGRADECIMENTOS

Esta dissertação foi desenvolvida sob a orientação perspicaz e paciente do professor Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, que do primeiro contato travado com o projeto que a esboçava, às últimas linhas que a definiram, lhe acrescentou confiança e apreço. Ao longo de todo este período suas leituras foram atenciosas e seus comentários balizares e estimulantes. A ele meu muito obrigado.

Agradeço também ao professor Dr. André Duarte, cuja prontidão em auxiliar-me como co-orientador, aliada à sua já reconhecida familiaridade com a filosofia de Arendt, foi de fundamental importância para a elucidação dos temas envolvidos e a iluminação do caminho a seguir.

Também à professora Dra. Maria Isabel Papaterra Limongi, minha gratidão por ter participado da banca de qualificação, ocasião em que contribuiu com observações absolutamente acertadas.

Por fim, agradeço à professora Dra. Cláudia Drucker, por honrar-me com sua presença na banca que avaliará a dissertação.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS.....	iii
ÍNDICE.....	iv
RESUMO.....	v
INTRODUÇÃO.....	6 a 15
1. O PRIMADO DA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA SOBRE A ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA E O PRIMADO DA ANTIGA <i>POLIS</i> SOBRE A TRADIÇÃO POLÍTICA	16 a 23
1.1 A <i>vita activa</i> como condição mais elementar	23 a 29
1.2 A relação da liberdade com a política	30 a 33
1.3 Performance: excelência e beleza	33 a 44
2. A PRIVATIVIDADE DA CONTEMPLAÇÃO E DA VIDA SOCIAL.....	44 a 60
2.1 A solidez e a eficiência do labor e a fragilidade dos negócios humanos	60 a 74
2.2 A importância de perdoar e de prometer e o primado da ação.....	74 a 82
3. A PERDA DA PROPRIEDADE, O PONTO DE VISTA ARQUIMEDIANO E A ÁLGEBRA CARTESIANA.....	82 a 104
CONCLUSÃO.....	104 a 106
BIBLIOGRAFIA.....	107 A 108

RESUMO

A presente dissertação consiste numa análise da constatação arendtiana da perda da liberdade outrora vivenciada na antiga *polis* grega. O desenvolvimento do tema, em linhas gerais, assenta-se sobre minha leitura de *A Condição Humana* cotejada, mais diretamente, com *Entre o Passado e o Futuro*.

Três capítulos compõem esta análise, que parte de uma primeira conceitualização da *vita activa*, seguida da crítica à tradição política e à virada marxista sobre esta mesma tradição. O último capítulo trata do ponto de vista arquimediano e da dúvida cartesiana, que segundo Arendt, são determinantes para a confirmação de experiências políticas que se fundam sobre a ausência da liberdade.

INTRODUÇÃO

Conforme indicado, esta dissertação trata da afirmação arendtiana da ausência de liberdade na tradição política e na era moderna. Tal ausência, segundo Arendt, resume-se no abandono da autêntica experiência de liberdade, um abandono que se fez possível sob os auspícios de uma liberdade interior, substituta *social, cristã e moderna* da liberdade ativa.

Veremos que a gradativa subsunção da liberdade ativa a variantes de uma liberdade interior segue um caminho que parte da valorização da vida contemplativa e da concomitante redução de todas às atividades ao caráter de inquietude; exacerba-se com a tradição cristã, que ao lado da uniformização das atividades e dos indivíduos, acentua a rejeição do mundo; e culmina com a máxima marxista do homem reduzido ao poder de disposição do corpo e com a máxima cartesiana do homem reduzido aos processos mentais. Em suma, a perda da liberdade é deflagrada pela subsunção de todas as atividades à atividade do labor e pela perda do mundo enquanto vínculo que une e separa os homens.

Fixei o exame dos momentos e dos movimentos característicos à perda da liberdade sobre uma análise pontuada de *A Condição Humana*, que em alguns trechos recebeu um cotejo com *Entre o Passado e o Futuro*. Ainda nas próximas linhas desta introdução apresento uma análise do artigo *Que é Liberdade?*¹, que entendo resumir bem toda a questão que envolve a perda da liberdade e, como tal, pode abrir a discussão que adquirirá profundidade nos capítulos que seguem. Em seguida, no primeiro capítulo, procuro abordar a proposta fenomenológica contida na remissão de Arendt à antiga *polis*. É nesse capítulo que me ocupo do porquê de Arendt conferir à antiga *polis* o caráter de ponto de referência para todo seu exame acerca do presente, é a ocasião em que trato do detalhamento da *vita activa*, da proximidade e da concomitância entre política e liberdade, e de uma primeira conceitualização do que Arendt chama de *ação*. O segundo capítulo introduz a questão da perda da liberdade, que será examinada sob a abordagem da glorificação da contemplação em detrimento das atividades e da subsunção de todas as atividades à atividade do labor. Nesse capítulo veremos que a atividade do labor, com sua característica supressão da liberdade, uma vez convencionalizada como *modus operandi* não apenas da vida doméstica mas também da vida pública, cria o âmbito social. Veremos que a supressão da liberdade e a adoção da dinâmica de *governo* são fundamentais para a manutenção desta nova esfera, pois a ação representa sempre um risco para a vida reduzida ao metabolismo. Diante dos arroubos da ação, que deflagra sempre o *imprevisível*, o *ilimitado* e o *irreversível*; a sociedade instaura o governo como novo *modus operandi* da política. Assim, em face da extrema abertura da ação a única

¹ ARENDT. Hannah, *Que é liberdade* in: *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002.

alternativa ao governo consiste no *perdão* e na *promessa*, que para Arendt, conforme veremos, portam o mesmo grau de originalidade e intensidade da própria ação, sendo antes, elementos tanto indispensáveis quanto inalienáveis a ela. Por fim, o último capítulo trata do caráter de *processo* do raciocínio, apresentando-o como um dos elementos da vida metabólica. A este respeito, chamaremos a atenção para a análise do que Arendt chama de *ponto de vista arquimediano* e das implicações da dúvida cartesiana, sendo o primeiro responsável pela definitiva e mais drástica evasão do homem do mundo, e a segunda a consequência direta da primeira, que converteu todas as experiências mundanas, e portanto, o senso comum que ajusta os homens ao mundo e uns aos outros, em algo duvidoso, podendo caber somente aos processos do raciocínio a constatação, ou melhor, a *configuração* da realidade.

A forma mais resumida de todo este processo de subsunção da liberdade a uma liberdade interior encontra-se na antinomia entre liberdade prática e não-liberdade teórica. Arendt resume este problema como o impasse entre liberdade e causação, sendo a liberdade o pressuposto evidente nas questões práticas (uma vez que emitimos toda sorte e juízos e desempenhamos todo tipo de atividades) e a causação, a conclusão inevitável obtida pelas verificações teóricas, que nos dão como evidente que a própria vida é sujeita à causação. Assim, “se há porventura um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica”².

A questão toda gira em torno do fato de que este “eu primariamente livre *em nós*”³ não existe enquanto dado mundano, não é um eu livre dentro do mundo, mas um eu livre dentro dos processos mais privados da vida individual. Deste modo, tudo que se dá no mundo se reporta, não a um homem que quer, decide e escolhe livremente, mas a um homem cuja totalidade dos gestos se inscreve no interior da dinâmica da causação, isto é, todos os seus gestos estão presos às determinações lançadas pela máxima da causalidade, que submete a si toda realidade. Portanto, um “eu primariamente livre” existe somente como concepção interior, nunca tem uma existência propriamente mundana, ou seja, do ponto de visto do mundo, este eu simplesmente não existe, é como um sonho que, mesmo dotado de uma intensidade e vivacidade, o que lhe confere uma espécie de realidade própria, por assim dizer, não tem uma existência concreta.

Note-se que aqui se coloca a idéia arendtiana de um homem cuja vida se divide em dois âmbitos, sendo o primeiro deles o âmbito da aparência, o âmbito do seu aparecer no

² ARENDT. Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.189.

³ Grifo meu.

mundo. Este homem que aparece no mundo fenomênico julgando e agindo tem por contrapartida um outro que aparece dentro de mim fazendo sínteses de ordem teórica; é este último que constantemente se depara com a causalidade. Em suma, a aparição e o pensamento, uma existência de ordem mundana e outra, de ordem interior, compõem a vida humana. Este caráter de duplicidade que Arendt atribui ao homem, esta característica de “estar em dois lugares” – com os outros no mundo e comigo mesmo em meus pensamentos – é fundamental para a discussão acerca da liberdade, visto ser ela que nos coloca diante do impasse da liberdade prática e da não-liberdade teórica. Em outras palavras, é por conta deste caráter duplo do homem, que a liberdade prática se vê diante do impasse da causalidade. E assim vemo-nos diante da questão: somos, afinal, livres ou encontramos-nos condicionados dentro dos limites de causas que fogem à nossa capacidade de escolha e controle?

O que nos convence da presença da causalidade ao *pensarmos* em nossa conduta – ou seja, ao estarmos a sós com nós mesmos –, é o fato de verificarmos que a conduta demanda o *motivo*. O motivo seria a causa de nossa conduta assim como a força é a causa do movimento na natureza⁴. Se aceitarmos isto temos então, que, em lugar de ações e juízos calcados sobre uma abertura para múltiplas possibilidades (a característica inalienável da liberdade que conhecemos no mundo fenomênico), encontramos-nos *determinados* a ações e juízos *circunscritos* aos ditames da vontade, o que equivale a dizer que, aceitando ser o motivo a contrapartida da força, somos obrigados a concordar que nossa vida nada mais compreende que a *obediência* aos motivos, deixando-nos totalmente incapacitados de fazer qualquer coisa que não seja de antemão estipulada pela vontade. Obedecer em lugar de fazer livres escolhas, responder aos mandos da vontade em lugar de irromper com gestos não previstos por ela, eis o impasse que se coloca diante da questão da liberdade.

Arendt, no entanto, afirma que a tese da causalidade não pode ser aplicada ao âmbito dos assuntos humanos, pois não estamos “capacitados a chegar algum dia a sequer conhecer todas as causas que entram em jogo, e isso, em parte, pelo simples número de fatores implicados, mas também porque os motivos humanos, distintamente das forças da natureza, ainda são ocultos de todos os observadores, tanto da inspeção pelo nosso próximo como da introspecção”⁵. Em outras palavras, mesmo cômicos do poder de causalidade dos motivos, não temos condições de, por um lado, dar conta da totalidade destes motivos, e por outro, de observá-los com a mesma clareza com que se observam as causas do movimento na natureza. Em suma, o homem não está sujeito ao mesmo grau de penetração teórica a que a natureza está. Especialmente interessante a este respeito é lembrarmos da recusa de Arendt em

⁴ Aqui refiro-me à menção de Arendt a Max Planck, conforme nota: Max Planck, “Causation and Free Will” (em *The New Science*, New York, 1959).

⁵ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.189.

aceitar que haja uma *natureza* humana, uma recusa que tem como um de seus elementos, justamente o fato de Arendt não aceitar que o homem possa ser esquadrihado como o mundo natural o pode. Para compreendermos esta recusa do conceito de natureza humana, temos que voltar nossa atenção para a forma como Arendt concebe a idéia de mundo e de homem. O mundo aparece como o espaço não só habitado, mas alterado pelas atividades humanas, o homem por sua vez, ao passo que altera, é também alterado pelo mundo em que se encontra, de sorte que nada mais resta em sua constituição básica sempre uniforme e geral, ou seja, nada mais lhe é característico e definidor, que não o fato de nascer e estar destinado à morte. A natalidade como concepção de nossa aparição no mundo e a mortalidade como fim inevitável, são a única coisa que o homem não pode alterar a seu respeito. Tudo o mais, seu comportamento, sua constituição física, seu escopo emocional, etc., encontra-se constantemente sujeito à influência do mundo, de modo que não há sempre um mesmo homem no que diz respeito a estas coisas. Logo, não sendo o homem sempre o mesmo, fica difícil proceder a uma verificação (inspeção externa e introspecção) que *defina* o homem, que lhe atribua um núcleo estático chamado natureza. É esta constituição fluida do homem que nos impede de limitarmos nossa busca pela compreensão da liberdade à busca pelos motivos que geram nossas ações.

Assim, uma reflexão acerca da liberdade que não queira sucumbir diante da ilusão de ter-se apropriado das causas de nossa conduta, deve refletir acerca da conduta fazendo um exame objetivo dos *elementos* que a envolvem. É por isso que Arendt procede ao exame da política recorrendo à busca pela compreensão das *atividades* humanas; a *vita activa* torna-se um *tema* na obra de Arendt pelo fato de Arendt assumir que a compreensão do homem pode ser mais bem sucedida ao examinarmos os *espaços* em que este homem transita e ao examinarmos que atividades desenvolve em cada um destes espaços. O puro desenrolar de atividades parece dizer mais acerca de nossa liberdade e da ausência dela, do que motivos que estejam ocultos em uma natureza. Por conta da impossibilidade de definição do homem, conclui-se como altamente improvável a apreensão de motivos que possam movê-lo. Assumir que podemos apreender estes motivos implicaria que teríamos que nos encontrar diante de um quadro minimamente estático, coisa que no caso do homem não ocorre por conta, como visto, de sua susceptibilidade ao mundo que ele mesmo criou.

Resumindo: ainda que não possamos negar que os motivos desempenham um papel importante em nossa conduta, não podemos nos assegurar de que os tenhamos conhecido em algum momento e de que um dia venhamos a conhecê-los efetivamente. Isto se deve, conforme exposto acima, ao fato de o homem não ser como a natureza, ou seja, ao fato de não portar propriamente uma natureza, mas uma *condição*, que não permanece inalterada, mas que

está sujeita às mais diversas influências de toda sorte de objetos e circunstâncias que se encontram no mundo. A noção arendtiana de uma condição humana é a alternativa proposta à noção de natureza humana. A noção de condição, ao contrário da noção de natureza, diz respeito às atividades básicas que o homem realiza. Assim sendo, o conjunto de atividades que compõe o dia-a-dia do homem, forjam nele certas características, que justamente por serem incutidas nele pela relação sempre variável que estabelece com o mundo, tem caráter variável (diferente do que ocorre com uma natureza). Assim sendo, assumir que a compreensão da liberdade pode dar-se no interior de alguma teoria que pretende explicitar os motivos de nossa conduta, implica em tirar os olhos da atividade humana e voltar a atenção para alguma essência acerca da qual não temos nenhum vestígio no mundo.

Arendt atribui a Kant “um grande esclarecimento desses obscuros temas” por estabelecer que “a liberdade não é mais passível de averiguação por parte das faculdades interiores e dentro da área da experiência interna do que pelos sentidos com os quais conhecemos e compreendemos o mundo”⁶. Com esta referência a Kant, Arendt pretende mostrar que a causalidade é “uma categoria do espírito para ordenar todos os dados sensoriais”⁷. O que ocorre é que Arendt faz uso da constatação kantiana da não primazia das faculdades interiores sobre os sentidos, para reforçar sua idéia de que o mundo, e não o pensamento, constitui-se no ponto de partida de nossas descobertas⁸. Logo, a causalidade, uma categoria mental, não pode nos dizer mais acerca da liberdade do que nossa experiência no mundo. Em outras palavras, subsumir a liberdade aos motivos, e portanto, à causalidade – uma “categoria do espírito” – implica um exame do pensamento, ao passo que buscar a elucidação da questão pelo exame dos próprios gestos em si, implica um exame das atividades humanas e dos espaços de seu trânsito. Assim, é pelo fato de gozar da qualidade de “categoria do espírito” que a causalidade é vista com suspeita, pois, em que pese o fato de ser efetivamente útil à medida que nos confere escopos para ordenação das experiências, não passa de um recurso sempre hipotético ao menos quando o assunto em questão é o homem, visto ser a constituição deste impenetrável (conforme já afirmado acima) ao pensamento. Desta forma, subsumir nossos atos ao domínio da “causalidade da motivação interna” e ao “princípio causal que rege o mundo exterior”⁹, não implica (ao menos não necessariamente) a indexação a fenômenos mas o recurso a uma “categoria do espírito”.

Mas o fato é que as categorias do espírito são responsáveis pela ordenação dos dados sensoriais, e como tal, a causalidade tem um papel fundamental no que diz respeito à

⁶ ARENDT. Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.189.

⁷ Ibid. p.190.

⁸ No capítulo três veremos que é justamente a idéia de que as faculdades interiores têm primazia sobre os sentidos, que se firma a era moderna.

⁹ ARENDT. Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.190.

concepção que fazemos do mundo. Por conta disso, ao discutirmos a liberdade advogando que se trata de algo circunscrito ao campo da experiência, dos fenômenos, estamos ao mesmo tempo assumindo que os fenômenos jamais prescindem das categorias do espírito, sob pena de nem serem percebidos por nós, de não passarem de um punhado de fatos sem seqüência nem sentido¹⁰. Com isto voltamos ao impasse: nossas categorias do espírito nos conduzem sempre ao princípio da causação; nossa experiência, por outro lado, pressupõe sempre a liberdade, pois, não fosse assim, nenhuma ação e nenhum juízo poderia ocorrer efetivamente. Como afinal, resolve-se este impasse? Arendt procura mostrar que a solução encontrada por Kant para este impasse consiste na “distinção entre uma razão teórica ou ‘pura’ e uma ‘razão prática’ cujo centro é a vontade livre”¹¹. Tal solução consistiria, segundo Arendt, na distinção entre vontade e entendimento da razão. Com isto teríamos, por um lado, uma razão com o atributo de proceder com a especulação racional pura e, por outro, uma razão responsável pela concatenação entre nossos sentidos e as categorias do espírito. Por conta disto introduz-se a figura do “agente dotado de livre-arbítrio”, um agente que encontra na *vontade* seu princípio de liberdade. Arendt nos chama a atenção para o fato de que este agente dotado de livre arbítrio não aparece no mundo fenomênico, ele circunscreve-se a este espaço que a razão prática lhe outorga, ou seja, o agente dotado de livre arbítrio é introduzido nas categorias do espírito causando-nos a sensação de que nos vemos livres da causação por conta de nos encontrarmos dotados deste livre-arbítrio, deste recurso à vontade. Em outras palavras, a introdução da noção de livre arbítrio – atribuída sobre a razão dividida em duas – confere às categorias do espírito uma outra opção além da causação, confere-lhes a vontade.

No entanto, causa estranheza a Arendt que a faculdade da vontade seja tomada como aquela que abriga a liberdade, uma vez que a atividade essencial da vontade consiste em impor e mandar.

O fato é que a liberdade em questão não é “uma liberdade de escolha que arbitra e decide entre duas coisas dadas (*liberum arbitrium*)”¹², mas “a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia portanto, estritamente falando, ser conhecido. Para ser livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível”¹³. A liberdade em questão consiste numa condição de total ausência de fatores que forcem a ação em direção a um determinado sentido previamente estabelecido.

¹⁰ Novamente podemos antever a discussão que terá lugar no capítulo 3 e que é o ponto central da questão: a substituição do senso comum por um princípio universal (extra-mundano) e universalmente válido (verdade cabal).

¹¹ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.190.

¹² Ibid. p.197.

¹³ Ibid. p.198.

Como tal, esta liberdade deve ver-se livre também da vontade, que consiste num “tirano” que *obriga*. A *liberdade ativa*, advogada por Arendt consiste na possibilidade de realizar toda sorte de feitos sobre os quais sequer a vontade tem influência.

Se a liberdade ocorre em virtude da vontade, isto é, se a vontade engendra a liberdade, vemo-nos novamente diante do impasse da causação, e agora com um agravante: a vontade, enquanto reduto apartado do entendimento (da “razão pura”), é soberana em suas escolhas, não cabendo-lhe outra atividade que não o mando, que implica a obediência em lugar de ações livres. A razão seccionada em duas partes (a vontade e o entendimento) implica uma primazia da vontade (que manda e impõe) sobre o entendimento (que implica um diálogo comigo mesmo) no que concerne à conduta. Apartar a liberdade do entendimento e concedê-la à vontade é eficiente para superar a tensão entre uma experiência cotidiana que se dá pela constante ação livre e o pensar que me mostrar que nada faço sem que seja causado. Mas esta retirada da liberdade do campo do entendimento para o campo da vontade apenas deslocou a liberdade da constatação da causação para a entrega incondicional à causação, uma vez que a vontade passa a ser a causa de meus atos.

Além disto há um “subproduto” do desdobramento do pensamento em entendimento e vontade. Arendt sustenta a aparição da vontade no interior da questão da liberdade (o que efetivamente converte a liberdade numa *questão* e lhe furta o caráter de fenômeno) como oriunda da experiência religiosa cristã, tendo como protagonistas Paulo e Agostinho. Na doutrina destes homens a liberdade passou a ser tratada no âmbito de um “querer e não querer”; de um lado a consciência que não quer e de outro a vontade que se opõe à consciência e obriga sem possibilitar diálogo. Esta cisão do homem num ser cujo dever moral e cujo desejo estão em desarmonia, é especialmente importante para compreendermos como a liberdade deixou de ser um fenômeno da política e se converteu num assunto da filosofia e da religião.

Com a adjacência do pensamento cristão ao escopo moral e político geral do fim da antiguidade, a liberdade perde o restante do prestígio que lhe restava enquanto fenômeno. Com a caracterização deste mundo como “vale de lágrimas” e o apelo à rejeição de qualquer envolvimento ativo em seus rumos e sua configuração, a liberdade, que já recebera dos filósofos os acenos da contemplação, depararia-se agora, diante daqueles a quem nenhum mundo pertence ou sequer interessa, com o mais total desprezo por qualquer vida que não uma vida interior, uma vida voltada aos seus próprios processos. A liberdade passaria a ser apresentada como um exercício de total abstinência deste mundo, o que acabaria por conferir-lhe, de uma vez por todas, o caráter de desinteresse intencional e declarado para com este. Esta nova liberdade, com pretensão de ascese e elevação, poderia agora conduzir o homem

para fora do mundo em direção àquilo que poderia nos levar a algum lugar melhor, ou seja, a liberdade interior, que consiste em abrir-mão de um mundo compartilhado por outros homens, asseguraria agora ao homem algo que “realmente valesse a pena”. O mundo religioso, a “nova Jerusalém”, ou o “novo céu e a nova Terra”, um mundo que nada devesse, nada desejasse e que em nenhum momento buscasse referências neste mundo, enfim, um mundo “zerado” do testemunho de homens que vieram antes, eis o que a liberdade interior buscava. Esta rejeição do mundo que nos foi legado pelos que vieram antes de nós e cuja dinâmica inclui a mortalidade; a rejeição deste mundo que, afinal de contas, sempre banira as possibilidades de uma aparição virtuosa, excelente, daqueles que não se encontravam liberados (dos cuidados para com a própria vida) e cercados de outros que gozassem do mesmo privilégio, ou seja, este mundo que para todos os efeitos sempre deixara à margem de seus acontecimentos realmente excitantes, um enorme contingente de homens, e que, ademais, exigia abster-se da força, o que não devia gozar, ao menos de pronto, do prestígio de todos, seria agora recebida com entusiasmo por aqueles que até então, se não contentes pelo seu sentimento de inadequação para com este mundo, estavam ao menos resignados diante desta falta de liberdade.

A liberdade interior denota a conquista da disciplina dos desejos. A vontade pessoal que deve ser apaziguada ou adequada à vontade de Deus é o núcleo da liberdade interior, recolher-se consigo mesmo num diálogo que busca sem cessar esta síntese é o *modus operandi* desta liberdade, ela nada tem a ver com ações que pratico ou que me encontro impossibilitado de praticar, ela aproxima-se da contemplação filosófica, que visa acessar a eterna e sublime verdade. Curiosamente o alcance da verdade agregaria ao convite pela abstenção ao mundo o senso de obediência às regras universais por ela adquiridas. Em outras palavras, a verdade nos diria como viver neste mundo que na verdade se pretende abandonar. Viver neste mundo deixa, assim, de ser um fenômeno político e passa a ser um assunto para aqueles que conhecem a verdade, para aqueles que alcançaram, pela postura apolítica da contemplação¹⁴ e da ascese religiosa, estes *conhecimentos técnicos* que serão a alternativa ao diálogo entre os homens e que substituirão a multiplicidade e a imprevisibilidade inerentes ou ao menos possíveis à aventura da vida mundana, em padrões de comportamento. No caso da contemplação filosófica isto é flagrante na *República* de Platão, que seria *governada* pelo filósofo. No caso da evasão ascética religiosa a conquista da verdade implica o mesmo tipo de obtenção de princípios universais de ordem doutrinária e de conduta.

¹⁴ Note-se que o ápice da perda de um mundo, no entanto, resulta do abandono da contemplação que se volta para os sentidos enquanto responsáveis pelas apreensões que esta mesma contemplação depurará, consistindo antes, na idéia de que os processos mentais absolutamente destituídos de qualquer referência ao mundo, isto é, os processos *puramente* mentais da álgebra, podem nos conduzir a uma verdade que obedece a um estatuto universal e impõe, portanto, uma obediência universal.

Inicialmente a pretensa conquista da verdade pela liberdade interior pode parecer paradoxal. Por que, afinal de contas, ao abandonar este mundo, a liberdade interior se preocuparia em buscar e estabelecer universais acerca do habitar nele? Demonstraria isto, ao contrário do que foi sustentado até agora, um desejo de aperfeiçoar este mundo com o intuito claro de permanecer nele? Ao responder esta questão temos que levar em conta que a substituição da política pela verdade conquistada através da liberdade interior implica uma mudança de estatuto para este mundo. Mas a mudança de tal estatuto implica, por sua vez, não a mera alteração deste mundo, mas a *perda* do mesmo. Em outras palavras, o mundo, que consiste no produto da ação humana, deixa de existir enquanto tal. O que a liberdade interior produz com sua verdade é mesmo um outro mundo, não é um mundo que se constitui através de palavras e feitos, é um mundo que se constitui pela repetição de comportamentos e pela obediência a leis, um mundo no qual o que resta é apenas a atividade do labor, que afinal de contas, é a única indispensável para a vida. A ação e o trabalho são necessárias para que haja um mundo, mas para que haja um mundo reduzido a espaço de manutenção dos processo metabólicos, basta o labor, o que implica inclusive, que o trabalho seja subsumido ao labor, pois como a atividade do trabalho deixou de implicar a fabricação de coisas que possam permanecer no mundo, ou seja, com a redução da atividade do trabalho a *modalidade da atividade do labor* (uma vez que o trabalho se converteu quase que exclusivamente numa ocupação para com a vida), o mundo que restará depois da liberdade interior, já será tão diferente de algo que ficará depois de não estarmos mais nele, já será tão sem sentido que não poderá mais ser chamado de “mundo”, sendo mais propriamente uma cadeia incessante de produção e consumo sustentada por homens que abdicaram da ação em favor da repetição de um cânone de comportamentos.

Com relação à liberdade interior há que se considerar ainda a referência de Arendt a Epicteto, “que começa afirmando que livre é aquele que vive como quer”. Tal sentença Arendt compara a outra de Aristóteles: “A liberdade significa fazer um homem o que deseja”, com a diferença de que Aristóteles põe esta sentença nos lábios daqueles que não sabem o que é liberdade¹⁵. Segundo Arendt, para Epicteto a liberdade do homem implica em limitar-se àquilo que está em seu poder, não intentar o alcance de “um domínio em que possa ser cercado”. Segundo este princípio, “a ‘ciência do viver’ consiste em saber como distinguir entre um mundo estranho sobre o qual o homem não possui poder e o eu do qual ele pode dispor como achar melhor”¹⁶.

¹⁵ Aristóteles, *Política*, 1310a25 e ss.

¹⁶ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.193. Ver ainda notas 6, 7 e 8 da página 193 de *Entre o Passado e o Futuro*.

Esta questão ganha proporção se nos lembrarmos das referências de Arendt a Agostinho, para quem o problema da liberdade foi “precedido da tentativa consciente de divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre”¹⁷. Quanto a Epicteto, a liberdade consiste em ser livre dos próprios desejos, e esta não seria mais do que “uma inversão das noções políticas correntes na Antigüidade”:

[...] o pano de fundo político sobre o qual todo esse corpo de filosofia popular foi formulado – o declínio óbvio da liberdade no fim do Império Romano – se manifesta com toda clareza no papel que noções tais como poder, dominação e propriedade nele desempenham. De acordo com o entendimento da Antigüidade, o homem não poderia libertar-se da necessidade a não ser mediante o poder sobre outros homens, e ele só poderia ser livre se possuísse um lugar, um lar no mundo. Epicteto transpôs essas relações mundanas para relações dentro do próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interior onde o homem dá combate e subjuga a si próprio é mais completamente seu, isto é, mais seguramente defendido de interferência externa, que qualquer lar poderia sê-lo. – ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*. p.194.

A transposição efetuada por Epicteto atribuiu ao espaço interior, em proporções que não podem ser igualadas, o poder que até então era genuinamente característico do mundo. A interioridade passou a ser o espaço de freqüentação da liberdade. Ou seja, a liberdade passou a ser apresentada efetivamente como um “estado de espírito” e como um *assunto*, deixando de ser um dos elementos do mundo. A partir de então estaria criado o divórcio entre liberdade e política e estabelecida a correlação entre liberdade e interioridade. E a despeito da primazia que a liberdade interior passa ter sobre a liberdade ativa,

[...] parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível. Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos. Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre [...]. – ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*. p.194.

¹⁷ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.193.

1. O PRIMADO DA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA SOBRE A ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA E O PRIMADO DA ANTIGA *POLIS* SOBRE A TRADIÇÃO POLÍTICA

Nos textos de Hannah Arendt a liberdade é sempre apresentada como algo que pertence à ordem dos fenômenos, como algo que se dá ou não se dá no mundo. Proceder à busca pela compreensão do que Arendt entende que seja a liberdade exige então, não um exame que intente perscrutar uma interioridade, mas uma análise que considere o aparecer do homem no mundo e os fatos que neste mundo se dão. Em outras palavras, Arendt, ao propor-se a examinar a liberdade, procede a um exame do aparecer do homem sobre a face da Terra e das coisas que este aparecer engendra.

Entretanto, ao proceder assim, Arendt não ignora que a existência humana compreende o binômio vida interior–vida pública, isto é, não ignora que haja um homem interior que me aparece sempre que estou a sós comigo mesmo e um homem público, que aparece para o mundo. A percepção desta existência ambivalente ocupa inclusive grande parte do exercício filosófico da autora. No entanto, no que concerne à liberdade, Arendt está convencida de que pertence à parte visível da existência humana, ou seja, não à vida interior do homem, mas àquela parte da existência que aparece para o mundo e para os outros homens.

Assim sendo, é através de uma análise fenomenológica que Arendt orienta seu exercício filosófico. A adoção de tal princípio como substrato articulador das compreensões que se pretende alcançar implica na rejeição de qualquer abordagem que pretenda tratar da liberdade tomando como ponto de partida um referencial de ordem fixa, como um conteúdo estático, rejeitando assim a fluidez da pura ocorrência que é anterior e independe de qualquer definição e adequação a conceitos e sistemas. Em outras palavras, a análise fenomenológica implica na rejeição de uma antropologia como pretendente a substrato teórico do exame em questão. Tal rejeição de uma antropologia enquanto apropriada para compreender o homem e o mundo leva Arendt a rejeitar o conceito de natureza humana¹⁸.

Proceder à investigação do conceito arendtiano de liberdade consiste em seguir este “caminho fenomenológico”. É da compreensão da abordagem fenomenológica em detrimento de um tratamento antropológico, que se obtém a compreensão do conceito arendtiano de liberdade, uma vez que a liberdade consiste, conforme já apresentado, num fenômeno e não num conceito ou sentimento.

¹⁸ A rejeição em questão pode perfeitamente ser compreendida como uma rejeição de cunho mais amplo, isto é, qualquer abordagem de ordem sistemática, que trate de um Homem – uma estrutura estática –, em lugar dos homens – cuja existência compreende a impossibilidade da definição por conta da imprevisibilidade presente na pura contingência da vida –, receberá a rejeição de Arendt. É por isso que Arendt manifesta igual suspeita acerca da psicologia e da sociologia por exemplo. Ver: *Entre o Passado e o Futuro*, p.251.

Assim, em vez de uma teoria que fixe raízes no universal Homem ou em uma “natureza humana”, Arendt propõe que se trate da liberdade tomando como fio condutor o exame das atividades humanas, ou melhor, o exame daquela parte da vida que diz respeito à nossa relação direta com o mundo. Desta forma, o primeiro procedimento que temos de tomar ao nos propormos a examinar o conceito arendtiano de liberdade consiste na análise do que Arendt chama de “as três atividades humanas fundamentais”: o *labor*, o *trabalho* e a *ação*. É da compreensão destas atividades que obteremos a compreensão do conceito arendtiano de *vita activa*, fundamental para que se compreenda o conceito de liberdade.

O conceito de *vita activa* requer, além do detalhamento do que sejam as atividades primordiais, o exame de outro conceito que adere diretamente aos elementos implicados nele: o conceito de *mundanidade*. Para Arendt a mundanidade, isto é, o fato de habitarmos o mundo, é a condição primordial e inalienável da humanidade. É a mundanidade que pode abrigar a liberdade, uma vez que a liberdade é, como vimos, da ordem da ocorrência ou não ocorrência concreta, isto é, factual. Em outras palavras, a existência humana abriga, antes de mais nada, a experiência do *estar no mundo*. É esta condição primordial e inalienável que, como veremos mais tarde, se deturpa diante da teoria que apresenta como “região apropriada da liberdade humana” o “domínio interno da consciência”.

Considerando que a mundanidade diz respeito ao *estar no mundo*, há que se admitir que ela significa então, o conjunto das coisas que compõe esta existência em que me faço visível, e a sua primeira e principal característica é que sua essência consiste precisamente em seu *estar aí*. O estar aí do homem no mundo, por sua vez, compreende as coisas mais elementares de sua existência, isto é, o conjunto das ocorrências mais triviais que a ele (este estar aí) aderem. Ora, nada é mais trivial a esta presença do que os movimentos espontaneamente constitutivos da mesma; estes movimentos que inexoravelmente acompanham a vida humana, consistem nas *atividades* que o homem desenvolve. Estar no mundo implica, por princípio, estar desenvolvendo atividades, fazer-se presente de forma ativa, *em* atividade. Isto equivale a dizer que o *modus operandi* geral da vida humana encerra uma vida cujo aparecer no mundo consiste em aparecer desenvolvendo atividades. É por isto que a condição humana básica é de uma *vita activa*.

O que temos até aqui é o núcleo conceitual do pensamento arendtiano, é este núcleo que compõe o que podemos chamar de “fenomenologia arendtiana”. Como vimos, a adoção desta fenomenologia expressa a recusa arendtiana de uma estrutura conceitual estática e cabal enquanto fundamento teórico para tratar da política e assuntos afins. Esta recusa deve-se ao fato de tal ponto de partida nunca ser propriamente *primeiro*, pois uma antropologia seria destituída da capacidade de cumprir com suas promessas por se tratar de uma estrutura

conceitual que pretende desvendar e sistematizar dados acerca do homem, uma estrutura que falha em seu intento pelo fato de o homem não consistir numa uniformidade e regularidade constantes. O que Arendt rejeita é uma uniformidade comumente chamada de *natureza humana*. Tal rejeição deve-se ao fato de Arendt duvidar que possamos desenvolver um exame acerca do homem que de fato possa levar em conta todos os fatos implicados em sua “constituição interior”¹⁹. Pode-se definir um animal que não tem uma “vida espiritual”, isto é, algo cuja existência esteja resumida ao metabolismo do corpo, uma criatura que, o que quer que faça, nunca terá uma existência que a distinga significativamente de outro animal da mesma espécie²⁰. No caso do homem, dotado como é, de uma vida interior que lhe é totalmente privada e que lhe confere uma aparição absolutamente singular no mundo, não há como se fazer uma abordagem analítica, visto que tal abordagem teria que, além de compreender uma descrição de ordem fisiológica (o que se dá no caso dos outros animais), dar conta de detalhar ainda sua vida interior. Em outras palavras, a descrição de uma natureza humana teria que levar em consideração bem mais do que a aparição mundana do homem, o que tornaria tal tentativa totalmente vã, uma vez que os elementos mais básicos da vida interior são totalmente privados, isto é, essencialmente incomunicáveis.

Uma uniformidade chamada natureza inexistente porque a aventura da presença humana no mundo não permite ao homem que passe incólume por ele, ou seja, a existência humana não permanece inalterável diante do desencadear de fatos e diante de outros homens que habitam o mundo; estar presente no mundo significa estar sujeito às intervenções que dele virão e também intervir sobre ele, de sorte que, nem o homem nem o mundo são uma unidade estanque passível de análise definitiva²¹, uma vez que

O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isso que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que espontaneamente adentra o mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto – e a condição humana complementam-se uma à outra. – ARENDT, *A Condição Humana*. p.17.

¹⁹ cf. ARENDT. Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.189 e *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.17 a 20.

²⁰ A questão da singularidade como atributo especificamente humano é abordada por Arendt na seção 25 de *A Condição Humana*.

²¹ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.17 a 20.

Como vemos, adotar uma fenomenologia e proceder ao exame da vida humana com base nas atividades inerentes a esta presença no mundo, mostra-se para Arendt mais coerente do que buscar um conceito que encerre uma *definição* do homem, pois “toda as definições são determinações ou interpretações do *que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possa ter em comum com outros seres vivos, enquanto sua diferença específica teria que ser encontrada determinando-se que tipo de ‘quem’ ele é”²². Assim, é a abordagem fenomenológica do homem e do mundo que leva Arendt a falar de uma *condição* humana em lugar de uma natureza humana.

A respeito de tudo que foi até aqui apresentado, há que se atentar para o fato de que Arendt vê na modernidade uma espécie de ápice da perda da mundanidade, que se faz acompanhar de um padrão metodológico que trata o mundo e o homem recorrendo sempre à adoção de máximas orientadoras, que já não permitem que se faça a aproximação adequada do mundo e do homem, que já não permitem um trato do mundo e do homem que torne possível a leitura das expressões mais espontâneas e originais da aparição humana sobre a Terra. Em outras palavras, a modernidade caracteriza-se por uma constante enformação conceitual do mundo e do homem, o que impede que de fato se lance luz sobre as experiências presentes, pois, compreender o presente requer, em vez de sistemas e teorias que operam como *cama de Procusto*, que se volte a atenção para o homem e para o mundo em sua forma mais autêntica de aparecer, a pura aparição, anterior a qualquer elucubração que sobre este aparecer se coloque e que por conseqüência passe a limitá-lo e *determiná-lo*.²³

Para Arendt a realidade encontra fundamentação na ação humana, e é isto que a leva a trilhar um caminho que a conduz à antiga *polis* na busca pela origem de nosso “agir em concerto”. A antiga *polis* representa, para Arendt, o que de mais autêntico houve em termos da relação do homem com o mundo e com aqueles que o cercam; é na antiga *polis* que a liberdade pela primeira vez significou liberdade *para* a política, uma vez que a *polis* grega intentava ser precisamente um espaço de exaltação da pura aparição pública. Na antiga *polis* a liberdade teria feito sua verdadeira aparição, uma vez que correspondia à potencialidade *para* estar e agir entre outros, isto é, potencialidade *para* a política. Em suma, foi a antiga *polis* que tratou a liberdade como uma qualidade política e não como um “estado de espírito”²⁴.

²² ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.194.

²³ Esta questão, que está ostensivamente presente em todo *A Condição Humana*, que é em verdade a questão central deste livro, aparece de forma especialmente sublinhada ao longo de todo capítulo VI da referida obra.

²⁴ Sabemos que a liberdade do cidadão da *polis* estava diretamente atrelada à existência de escravos, que eram os responsáveis pelo estado de liberação de seu senhor. Não cabe aqui, no entanto, entrar nos méritos da legitimidade de uma liberdade que dependia diretamente da existência da escravidão, pois não é interesse de Arendt sustentar que a *polis* deve ser revivida, senão mostrar que a dinâmica que configurava o espaço público da *polis* encerrava a autêntica liberdade.

A antiga *polis* consiste numa referência balizar do pensamento arendtiano em seus esforços para compreender as transformações políticas por que tem passado o mundo, sobretudo com o advento da modernidade, Arendt volta os olhos para os antigos gregos a fim de buscar neles respostas que possam iluminar a compreensão dos dias presentes. É um desejo de compreensão que impulsiona este empreendimento, o desejo de *elucidar* o presente à medida que se percebe o quão distantes as forças ocultas que o configuram (os valores e os princípios que são legados a cada nova geração) estão das primeiras experiências autenticamente políticas que os homens conheceram, uma vez que a *polis* sintetiza a primeira ocorrência de um trato propriamente político para com o mundo, o nascedouro de um tipo de vida cujo *modus operandi* se caracterizava pela busca da excelência que visava a imortalidade, o que por sua vez se deu porque foi precisamente na *polis* que pela primeira vez se concebeu que o homem é mais do que um complexo de funções fisiológicas, ou seja, mais do que um animal reduzido a comportamentos e determinado a associar-se com outros homens apenas a fim de otimizar tarefas. Por isto, na antiga *polis* a associação entre os homens recebeu, pela primeira vez, o trato de princípio configurador do espaço compartilhado. Segundo Arendt, a grande reputação que os gregos conferiam ao estar entre aqueles que compartilham a Terra comigo, adquiriu como desdobramento profundamente original e poderoso a busca por um modo de habitar o mundo que não se limita a simplesmente manter-se vivo enquanto estrutura biológica determinada a ocupar determinado espaço na Terra por determinado período e cumprindo a determinadas prescrições a fim de que isto se dê.

A concepção do homem como animal dotado de mais do que uma vida biológica faz da antiga *polis* o primeiro espaço em que a vida de cada indivíduo é condicionada à vida daqueles que o ouvem e o vêem, é a primeira ocasião em que se requer de cada indivíduo a performance excelente, performance esta, que lhe conceda a atenção dos concidadãos e, quiçá, das próximas gerações. A *polis*, mais do que um espaço, é uma forma de convívio que propõe a ação como parâmetro, de modo que

[...] os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros “produtos” do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.210.

A importância da *polis* para o pensamento arendtiano diz respeito então, ao fato de a *polis* representar um tipo original de relação entre os homens. Foi precisamente o tipo de relação que se dava na *polis* que consistia numa vida política, de modo que o que é especialmente importante acerca da *polis* é o fato de que

A rigor a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. ‘Onde quer que vás, serás uma *polis*’: estas famosas palavras não só vieram a ser a senha da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.211.

Arendt volta sua atenção para a *polis* com o intuito de fundar uma compreensão que se desembarace da tradição política, que se remeta a uma época anterior à fundação da tradição política;

Assim, é num passado livre da tradição de pensamento que Arendt buscou as “experiências brutas” enquanto manifestações da condição humana; uma herança autêntica e não aquela prometida pela tradição e que foi vasculhada durante séculos, por aqueles que aceitaram-na por testamento, com a finalidade de desnudar a qualidade verdadeiramente humana do homem. É na *polis* pré-filosófica que Arendt resgata o sentido que os gregos atribuíam, então, às atividades que aí realizavam, buscando distinguir essas mesmas atividades enquanto manifestações de capacidades humanas singulares e construir, a partir de um tal discernimento, as bases do seu próprio pensamento político e da sua crítica às idéias de Marx. – WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, p.40.

Como vemos, a constante remissão arendtiana à antiga *polis*, não expressa uma romântica e ingênua nostalgia, mas explicita a necessidade de buscarmos nas experiências pré-filosóficas da *polis* – que foram as experiências efetivamente políticas – os elementos que tornaram a vida política possível. Ou seja, Arendt volta-se para a antiga *polis* a fim de procurar por referenciais que já não estejam sempre de antemão tomados pela tradição antipolítica fundada na antiguidade tardia e confirmada pela era moderna, busca esta que expressa um crítica e uma negação dos modernos conceitos de agir e de pensar, que remetem, respectivamente, a uma vida de processos automáticos que privam os homens do poder da

natalidade e de processos mentais que privam os homens do mundo, sugerindo-lhes que a realidade existe somente no interior destes mesmos processos. Enfim, “o contato com as ‘experiências brutas’ resgatadas da *polis* pré-filosófica permitiu a Arendt construir um novo referencial, Arendt faz o caminho de volta, rumo à modernidade, buscando iluminar uma realidade que havia, finalmente, se descoberto órfã da tradição”²⁵. Para Arendt, Marx, em que pese sua tentativa de romper com a tradição, ainda teria buscado na tradição a “qualidade verdadeiramente humana do homem”, ao passo que Arendt busca, na *polis*, “as capacidades humanas que deram a conhecer o mundo fundado pelos gregos, resgatando as atividades enquanto manifestação da condição humana que encontravam-se perdidas na origem da tradição”²⁶. É justamente por meio do resgate das atividades, de suas distinções e de suas peculiaridades, que Arendt lança luz sobre as experiências políticas modernas, e, neste programa, a *polis* representa o tempo e o lugar em que tais distinções ainda faziam sentido e determinavam toda condição humana.

A grande originalidade da *polis* deve ainda ser compreendida à luz da grande dignidade que a mesma dava à fusão entre as palavras pronunciadas e os feitos realizados, por meios dos quais a *polis* pretendia expressar a aparência que se pretendia dar ao mundo comum. Para a *polis*, as palavras eclodem no espaço público como o vínculo entre o indivíduo e seus concidadãos, como o que, ao lado das ações, junto às mesmas, confere sentido a cada feito realizado, pois as palavras parecem aproximar o homem que pensa do homem que age. Pelas palavras e pelos feitos, não por definições “científicas”, os homens revelam quem são, pois as performances individuais demandavam um nexo entre a palavra pronunciada e o ato realizado, que exigia coerência do executor das palavras e dos feitos, que exigia enfim, que cada indivíduo fosse efetivamente *um* ao pensar e agir, que o pensar e o agir de cada homem não se encontrasse em conflito. O mundo deveria ser compartilhado por meio de ações e palavras que *revelassem*, que elucidassem em lugar de informar, fabricar ou consumir, palavras e ações que efetivamente se voltassem para o mundo, pois é isto que uma revelação demanda, que o que há para ser visto e ouvido não continue obscurecido pela existência privada, mas alcance o esplendor comum aos belos monumentos e à poesia. Por meio das palavras, assim pensava a *polis*, *quem* cada indivíduo é pode revelar-se, a autêntica humanidade é expressa e ao mesmo tempo realizada na revelação do *quem* empreendida pelas palavras. Pois a condição propriamente humana, que consiste em ser mais do que um animal dotado da capacidade de fabricar coisas e preservar a vida, consiste no fato de os homens

²⁵ WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, Ateliê Editora, Cotia – São Paulo, 2002. p.52.

²⁶ *Ibid.* p.53.

serem dotados de singularidade, e o que torna os homens efetivamente humanos são estas singularidades, não o fato de pertencerem à mesma espécie.

O primado da antiga *polis* para fins de condução das reflexões que seguirão, ao lado do primado da abordagem fenomenológica, que implica a recusa de um tratamento do homem e do mundo configurado por doutrinas e sistemas antropológicos, parteja o núcleo básico em torno do qual gravitam as reflexões arendtianas. Os desdobramentos que o pensamento arendtiano adquirirá a partir desta opção de abordagem são vários e cheios de nuances, mas o tronco central a partir do qual todas as ramificações a ele agregadas se espalharão, chama-se *vita activa*.

O primado da abordagem fenomenológica sobre a abordagem antropológica deve-se, então, ao fato de a fenomenologia ser mais adequada para abordar tanto o homem como o mundo, e o primado da antiga *polis* sobre a era moderna, com vistas à configuração do espaço público, deve-se ao fato de que a antiga *polis* efetivamente *tinha* uma experiência política, ao passo que a era moderna dá um trato social – isto é, aborda de acordo com a ausência de distinção entre as atividades e os espaços – ao espaço compartilhado pelos homens.

Veremos que, ao contrário da liberdade ativa da antiga *polis*, a teoria política que começa a ser tecida por Platão e chega a seu ápice nas experiências políticas modernas, propõe a liberdade *da* política. Segundo Arendt, o modo de entender o que seja a liberdade é marcado, na modernidade, pelo afastamento desta da política. A modernidade confirma a máxima legada da antiguidade tardia, de que a política é um mal necessário, como uma administração de proporção pública dos diversos interesses privados, uma administração que visa assegurar que cada indivíduo tenha suas demandas básicas supridas. A liberdade, na modernidade, é a liberdade para o gozo e a manutenção da vida. Por este motivo a política já não é um patrimônio que pertence a homens que configuram o mundo, mas uma necessidade que compete a burocratas que têm o encargo de dispensar os demais homens da política e tomar sobre si a tarefa de fazer desta o meio pelo qual o consumo e a produção serão assegurados como fim único e máximo da aparição humana sobre a Terra.

1.1 A vita activa como condição humana mais elementar

Vimos que a recusa de uma natureza humana enquanto princípio que possa configurar satisfatoriamente as reflexões acerca do homem e de sua presença no mundo deve-se ao fato de Arendt duvidar da possibilidade de dar-se ao homem tanto o caráter de objeto como o caráter de sujeito, isto porque, por um lado o homem não apresenta uma *constituição* que seja

estática e uniforme, tendo antes uma existência sempre marcada por uma espécie de fluidez constitutiva, o que faz com que, quem quer que olhe para o homem e diga “isto é o homem”, jamais poderá tratar este “isto” como trataria o “isto” da expressão “isto é uma árvore”; em outras palavras, o homem não pode ser analisado nos mesmos moldes que se analisa a natureza. Por outro lado, tal ausência de uniformidade característica da vida humana, faz de cada homem algo diverso de um sujeito, ou seja, algo diverso de um analista neutro e imparcial; vimos que tal neutralidade e imparcialidade são impossíveis porque exigiriam um homem localizado fora do mundo, uma vez que ao estar situado no mundo sempre se sofre as intervenções do mesmo²⁷.

No entanto, ao lado deste caráter de suscetibilidade ao mundo, há um outro motivo pelo qual não se pode aplicar uma natureza ao homem. Este outro motivo, pelo qual Arendt nega uma natureza inerente ao homem, está ligado de forma pontuada a uma das atividades que o homem pode empreender. A atividade em questão é a *ação*. Para compreendermos o teor, o alcance e as implicações do que Arendt chama de ação, é necessário proceder ao exame pormenorizado do que Arendt entende que sejam as três atividades básicas que perfazem a vida humana sobre a Terra.

A primeira destas atividades é o labor, que é caracterizado como “a própria vida”. O labor compreende todas aquelas atividades que se voltam diretamente para a manutenção biológica, jamais para o mundo. Por isto, a atividade do labor não produz objetos, isto é, qualquer coisa que não seja destinada ao consumo imediato. O labor é a atividade que surge em resposta à demanda mais elementar da vida: a própria vida. Como visa assegurar a vida, nada do que produz destina-se para mais do que o consumo, e sendo a atividade que zela pelo manter-se vivo, é a condição básica de uma existência que transcenda esta mera vida, ou seja, são os resultados de uma vida laboriosa que sustentam o metabolismo do corpo e liberam os homens para uma vida que pode agora ocupar-se de outras coisas.

Outra atividade elementar da existência humana é o *trabalho*. O trabalho é aquela atividade que se caracteriza por produzir. É por meio do trabalho que o homem concebe um mundo propriamente dito, ou seja, um espaço alterado pela presença de objetos. Os objetos que o trabalho fabrica, ao contrário do que resulta do labor, destinam-se à manutenção da vida apenas indiretamente e à medida que se constituem em instrumentos que amenizam as penas do labor. Para todos os efeitos, a atividade do trabalho volta-se objetivamente para o mundo – pois torna seus objetos presentes nele – e não para o metabolismo da vida²⁸.

²⁷ É o que ocorre – disto trataremos mais adiante – quando se adota um “ponto de vista arquimediano”, que foi precisamente o que a modernidade, segundo Arendt, fez. Cf. capítulo 3 da seguinte dissertação.

²⁸ Veremos que o voltar-se para o mundo é uma característica do trabalho conforme o tratamento que recebia na antiga *polis*, pois a era moderna, ao valorizar a “força de trabalho” uniformiza todos os ofícios, visto que não são

Por fim, a *ação*, representa a “única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”²⁹.

Sobre a *ação* há uma série de considerações importantes. Voltemos primeiramente ao labor: esta atividade, à medida que intenta assegurar a vida, e como tal consiste numa ocupação direta para com ela, leva cada indivíduo a estabelecer com o outros indivíduos uma relação em que a presença alheia tem o propósito de possibilitar ou otimizar a manutenção da própria vida. A companhia dos outros, diante da atividade do labor, aparece como mais um recurso para assegurar a vida³⁰, ou seja, é a necessidade que cria e sustenta os vínculos entre os homens à medida que desenvolvem a atividade do labor.

Do mesmo modo, também no trabalho, a presença alheia não aparece como uma condição originalmente trivial, sendo antes, um recurso capaz de otimizar a mesma; a companhia de outros homens não compreende, para o trabalho – como ocorre também com o labor, – o que *constitui* esta atividade. A companhia de outros homens nos espaços em que se realiza o trabalho é apenas um elemento desta atividade, não algo que a defina e lhe seja inalienável. E “ainda que a atividade do artífice e do artista dê origem a produtos mundanos, essa atividade realizava-se na ‘privatividade do isolamento’, e esse é o motivo pelo qual ela foi vista, entre os gregos, como mais uma entre as atividades que se realizavam na esfera privada”³¹.

O que está em questão aqui é que, em que pese o fato de a presença alheia ser útil e desejável para as atividades do labor e do trabalho, esta presença não é *condição* para nenhuma delas nem está no cerne das mesmas. Por outro lado, se para o labor e para o trabalho a companhia dos outros consiste em “mero companheirismo imposto a todos”³², na atividade da *ação* o estar entre outros homens consiste em um tipo de vínculo que tem caráter de *condição*. Em outras palavras, somente a *ação* tem a companhia alheia como característica original inalienável. Isto equivale a dizer que, se na atividade do labor e do trabalho a companhia alheia desempenha apenas o papel de mais um ingrediente da gama de recursos de que estas atividades lançam mão, na atividade da *ação*, a companhia alheia não é um recurso

mais conhecimentos ou habilidades específicas que contam, mas o fato de todo e qualquer detentor de quaisquer conhecimentos e habilidades estar inserido num espaço que exalta os processos que envolvem a fabricação, isto é, os processos que geram riqueza para a sociedade (entenda-se por riqueza tudo que possa ser convertido em moeda de troca e por fim fornecer os elementos indispensáveis ao metabolismo além daqueles que, mesmo dispensáveis, já não são percebidos como tais, uma vez que numa sociedade, tudo que se produz passa a ser destinado ao metabolismo). Cf. capítulo IV de *A Condição Humana*.

²⁹ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.15.

³⁰ Ibid. p.39 e 40.

³¹ WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, Ateliê Editora, Cotia – São Paulo, 2002. p.50 e 51.

³² ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.46.

para um fim, mas o próprio *modus operandi* do que se chama ação. Ou ainda, se os vínculos comuns ao labor e ao trabalho demandam a mediação das coisas e da matéria (o que como que converte a companhia dos homens em coisa ou matéria), a ação prescinde tanto das coisas como da matéria ao relacionar os homens uns com os outros, fazendo da relação entre seus pares o próprio princípio e razão de ser.

Para compreendermos o caráter peculiar dos vínculos para a ação, há que considerar-se que, na antiga *polis*, cada uma destas atividades primordiais inscrevia-se dentro de um espaço que lhe era próprio (isto é, um espaço *apropriado*). Assim sendo, a atividade do labor circunscreve-se ao espaço doméstico, que é o espaço em que os processos da própria vida são gerenciados. O espaço doméstico é apropriado para o labor porque oferece a devida segurança que esta atividade demanda, não permitindo que as ocorrências estranhas ao metabolismo da vida interfiram na constante retroalimentação dos processos a ela inerentes. A atividade do trabalho, embora tentando sempre a produção de coisas não destinadas ao consumo, necessita também, num primeiro momento, de um espaço que a resguarde a fim de possibilitar a constante transformação da matéria em objetos. Da mesma forma que o labor, o trabalho demanda um espaço em que possa voltar toda sua atenção para um *processo*, neste caso, o processo que culmina na produção de objetos, e da mesma forma que o labor, o trabalho não pode expor-se a distrações que interrompam seus processos. O que se diz com isto é que o espaço apropriado para o labor, que é também o espaço apropriado para o trabalho, é aquele espaço que apresenta suficiente segurança para o cumprimento de finalidades sempre previamente estabelecidas por estas atividades, ou seja, o âmbito de ocorrência do labor e do trabalho compreende aquele espaço cuja dinâmica consiste em assegurar que se opere sempre com base em meios que visam fins previamente estabelecidos. Tanto o labor quanto o trabalho operam com a mentalidade de demanda; a demanda do labor é o próprio metabolismo, as necessidades da vida, a demanda do trabalho consiste na execução dos procedimentos conforme prescritos a fim de fabricar-se o objeto em conformidade com o modelo previamente visualizado. O cálculo de meios e fins é portanto, uma exigência do espaço privado³³.

Em suma, para Arendt, tanto a fabricação de objetos como a ocupação com a própria vida, pertencem à esfera privada, pois a ocupação com a vida é o próprio “assunto” do labor, e

³³ À medida que, ao contrário do labor, o trabalho objetivamente *produz* objetos, demanda e mesmo cria uma espécie de terceiro espaço, que é o mercado de trocas, um espaço que, em que pese o fato de obviamente diferenciar-se substancialmente do espaço privado uma vez que claramente faz incursões no mundo, e de guardar com o espaço político a semelhança de ser destinado a aparições, é em verdade visceralmente distinto deste último pelo fato de ser o mercado de trocas, assim como o atelier do artesão e o reduto privado da vida familiar, um lugar em que o que está em questão nunca é a mera aparição, mas a conversão do produto das mãos em valor que possa ser novamente convertido em meio para a produção e meio para a obtenção de víveres que manterão a vida. Cf. capítulo IV de *A Condição Humana*.

a produção de objetos demanda igual privação do mundo ao que exigido pelo labor, a fim de efetivar-se a fabricação do objeto conforme o modelo que se tem em mente.

O espaço privado protege o labor e o trabalho de distrações externas, isto é, mundanas. Tal proteção ocasionada pelo espaço privado traduz-se no afastamento que este espaço estabelece entre estas atividades e a ocorrência de duas coisas: o *novo/inusitado* e o *diálogo*. Isto se dá porque nem o labor nem o trabalho podem dar-se ao luxo de proceder sem as garantias inerentes ao cálculo de fins. Tanto o labor quanto o trabalho tem necessariamente que visar resultados que não estejam sujeitos a uma grande variabilidade, pois dependendo do grau de uma eventual variabilidade, perde-se a vida (no caso do labor) ou gasta-se energia e desperdiçam-se habilidades na confecção de coisas que correm o risco de não ter funcionalidade (no caso do trabalho). A subsistência e a funcionalidade aparecem como exigências que têm por característica a eliminação da variabilidade, o que faz do labor e do trabalho atividades que não podem estar sujeitas a resultados inusitados. Além disto o labor e o trabalho também não podem dar-se ao luxo de instalar um diálogo no interior de sua estrutura, ou seja, a mentalidade de meios e fins, comum a ambas as atividades, implica a adoção de um “discurso” único, implica a adoção de um só ponto de vista. A fim de assegurar a subsistência, foi atribuído, ao espaço doméstico, o uso do mando, da imposição; e a fim de assegurar a funcionalidade que de antemão se estipula para os objetos, o trabalho também não deve pôr-se em diálogo à medida que se dá, devendo antes, cumprir à risca todas as prescrições que visam o fim almejado. Resumindo, a novidade e o diálogo encontram-se ausentes do âmbito privado da vida.

Ocorre que, ao lado deste âmbito privado da existência, os gregos concebiam um segundo âmbito da existência humana, como se cada pessoa portasse uma espécie de dupla existência, uma delas dando-se no espaço privado, cujas características já foram acima assinaladas, e outra no espaço público, que comporta a possibilidade do *novo/inusitado* e do *diálogo* negados à esfera privada. Aparecer em público – aquela parte do mundo que não é minha, mas de todos –, ou seja, aparecer para além dos limites privados, consistia em ocupar-se de atividades que não se empreendem sob o princípio da necessidade e do cálculo de fins e meios; tais atividades fazem do aparecer em público seu próprio *modus operandi*, e a síntese das aparições que se dão neste espaço expressa-se na irrupção do inusitado e do desejo de falar e ouvir. Neste espaço, não o processo da vida ou de alguma produção, mas a própria aparição pública plural, ou seja, a relação entre os homens, opera como princípio configurador. Eis a ação, uma atividade que tem por princípio a aparição pública e que se rege somente por ela, uma atividade que só ocorre *entre* os homens e que faz deste *inter hominem esse*, o único fim, restando, afora este, a ocorrência das coisas mais improváveis e até inéditas.

Por isto, conforme assinalado já anteriormente, a atividade da ação furta ao homem qualquer atribuição de natureza, pois a possibilidade do novo e inusitado testemunham um homem que em absoluto não é sempre uniforme.

Assim, se por um lado a suposta uniformidade característica a uma natureza humana é inexistente porque jamais se pode levar em conta todos os fatos implicados na “constituição interior”³⁴ do homem, por outro, afirmar tal núcleo estático aparece como absurdo uma vez que se constata que o homem é capaz de mais do que mero *comportamento*. Diferentemente dos outros animais cujos gestos encontram-se restritos a uma certa previsibilidade, o homem pode sempre agregar ao seu rol de realizações aquelas que lhe eram até então desconhecidas. Basicamente, a idéia é que ao não limitarmos nossas realizações à produção de objetos cujo fim já está sempre previsto, objetos que têm, já antes de aparecerem no mundo, um propósito definido; e ao não nos limitarmos ainda, a nos ocuparmos com aquelas atividades que nada mais visam que a manutenção da vida biológica, ou seja, ao não nos ocuparmos tão-somente com aquelas atividades que são por princípio destinadas a desaparecer sem deixar vestígio de seu aparecimento no mundo, podemos realizar *feitos*, coisas que não têm o propósito de serem úteis nem necessárias ao consumo, e que portanto não podem ser fugazes, coisas que, como monumentos e obras de arte, permanecerão na memória da *polis* quando seu autor já não estiver, coisas que, pelo fato de nunca terem visado outro fim que não o aparecimento público, não podem se corromper pelo uso nem serem consumidas. E deste modo, a ação encerra a potencialidade para uma certa imortalidade, não apenas do feito realizado, mas do autor deste feito.

Como se vê, abordar a liberdade tomando como ponto de partida um escopo teórico fixo, implica jamais tocar no assunto de fato, pois tal escopo sempre nos conduzirá a esquemas conceituais cuja rigidez não condiz com a fluidez constitutiva do homem. Além disto, ao buscar por uma essência constante de ordem conceitual, pouco se atenta para o que é primordial no homem: seu trânsito no mundo. Mais uma vez, é a *vita activa*, com suas diferentes atividades, adequadas a diferentes âmbitos, que pode iluminar nossa compreensão acerca da liberdade, ou seja, é o caráter mundano da condição humana, isto é, a interpenetração do homem com o mundo, que pode nos ajudar a compreender o que é a liberdade.

Estes dois âmbitos, o privado (*idion*) e o público (*koinon*), encontram na família e na ágora, respectivamente, sua expressão, sendo que estar preso à vida familiar significa estar privado do mundo e da presença livre de outros homens, ao passo que aparecer em praça

³⁴ ARENDT. Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.189. A este respeito, veja-se também *A Condição Humana* p.17 a 20.

pública significa ter uma segunda existência, capaz de, ao contrário da existência biológica, preservar-se para as gerações futuras. A liberdade da antiga *polis* está diretamente relacionada a esta possibilidade de conservação, a este tipo de imortalidade; compreende a liberação das tarefas de manutenção da vida e o subsequente envolvimento nos assuntos mundanos.

O que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida – os penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, “os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo”, e a vida, para sua manutenção individual e sobrevivência como vida de espécie, requer a companhia de outros. O fato de que a manutenção individual fosse a tarefa do homem e a sobrevivência da espécie fosse a tarefa da mulher era tido como óbvio; e ambas estas funções naturais, o labor do homem no suprimento de alimentos e o labor da mulher no parto, eram sujeitos à mesma premência da vida. Portanto, a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar. A esfera da *polis* ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição natural para a liberdade na *polis*. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.39 e 40

A família corresponde, então, a este núcleo que tem por propósito a manutenção da vida biológica, a continuidade da espécie. Ela é a resposta à clara evidência que se coloca diante do homem: viver é, antes de mais nada, suprir certas demandas cruciais. A vida demanda sobre si o suprimento de tais necessidades sob pena de *desfazer-se* num mundo onde todas as coisas, exceto o homem, são imortais.

A ação, o aparecimento público conduzido pela *lexis* e pela *praxis*, é concretizada sempre pelo homem que tem garantidas todas as necessidades básicas da vida biológica. Este homem, portanto, desprende-se do âmbito da necessidade e pode então passar ao mundo público, ao espaço onde ocupações voltadas, não à manutenção da vida biológica, mas da vida política, são realizadas. A noção de cidadania funda-se sobre este “aparecer em público”, é cidadão todo aquele que alcançou a liberdade do lar e então dedica seu tempo para aparecer com feitos e palavras diante de outros homens que se encontram na mesma condição, isto é, liberados das demandas domésticas, e dispostos a relacionar-se com base no tratamento adequado ao mundo, isto é, abdicando do mando e da obediência, e adotando a ação e o discurso como forma de relação.

1.2 A relação da liberdade com a política

Caracterizamos a ação como aquela atividade que engendra o imprevisível e o novo; atribui-se tal caráter à ação pelo fato de não encontrar-se pré-orientada para este ou aquele fim intentado. Além disto, fizemos referência à “segunda vida” atribuída aos cidadãos atenienses, uma vida que, ao contrário da vida biológica, não é realizada mediante o cumprimento de certas demandas e que, portanto, não compreende uma existência que se firma pela obediência a ordens e prescrições nem é passível de perder-se por meio do consumo ou do desgaste (este último, comum aos objetos fabricados pelo trabalho). Em outras palavras, se a vida biológica compreende primordialmente manutenção, e se esta manutenção é assegurada mediante o cumprimento de ordens e prescrições que viabilizam o alcance das necessidades básicas, na vida política, ao contrário, em momento algum evoca-se a dinâmica da manutenção. Ao não ter como estatuto orientador a demanda, a vida política não volta sua energia e sua atenção para a própria vida, mas para o mundo. Por isto podemos dizer que a vida política, em vez de fundamentar-se e orientar-se sobre necessidades, tem como princípio fundamentador e organizador a pura aparição. O puro aparecer da vida política consiste no porquê de sua aparição sobre a Terra. Portanto, a vida política, em vez de se preocupar com coisas como suprir, obedecer, mandar, projetar fins e calcular meios para os mesmos, simplesmente preocupa-se em aparecer. O aparecer da vida política é o que há de mais valioso para a mesma, o sentido de sua aparição encontra-se na própria aparição, sua aparição não vem envolta em propósitos, não porta metas e não obedece a prescrições. É por não portar metas e por não obedecer a prescrições que tal vida pode dar origem a coisas que não serão consumidas nem utilizadas, sendo em vez disto, a exemplo das obras de arte, admiradas e guardadas na memória da *polis*.

Ao pensar na liberdade, Arendt está evocando exatamente a ação que acabamos de descrever; a aparição pública de belas palavras e de feitos grandiosos é a própria quintessência da liberdade. É mediante a possibilidade de ampliar o espectro de atividades para além daquelas que nada mais fazem do que obedecer (às demandas do metabolismo e às prescrições previstas em cada fabricação), que se conhece a liberdade. Deste modo, a liberdade diz respeito, antes de mais nada, como já dissemos, à liberação que se conquista da própria vida e de um padrão de existência que institui o comportamento e a repetição como *modus operandi*.

A liberdade diz respeito somente ao espaço público e àquilo que nele se realiza, diz respeito ao espaço das múltiplas e variadas aparições, o espaço que tem o incalculado e o

incalculável, ou seja, a total falta de padrões que definam tanto o início quanto o fim do que se faz, como *modus operandi*.

O que se dá no espaço público é uma variedade de aparições, ou seja, as palavras e os feitos de todos aqueles que aparecem uns para os outros. Estas múltiplas aparições, estes diversos feitos e discursos, que se dão sem a pretensão de prescrever, suprir, subjugar ou adequar-se em obediência a leis, compreendem, o que segundo Arendt, os gregos da antiga *polis* chamaram de política. Deste modo, o termo *política*, em sua origem, evocava basicamente duas coisas: (a) um *modo* de relacionar-se com o mundo e com os outros homens e, (b) um *espaço* capaz (apropriado para) de comportar este tipo de relação. Falar de política então, era falar precisamente sobre a *polis*, sobre este lugar que era de todos sem pertencer de modo exclusivo a ninguém, era falar deste mundo comum regido pela liberdade, um espaço em que o que se esperava de cada indivíduo era que se preocupasse em aparecer. Para tal aparecer impunha-se apenas uma regra: que não se desse nos moldes da aparição privada, que não fosse um aparecer em que vigorasse o estatuto da ordem e da obediência, a aparição pública teria que revelar um homem livre, que não atrelasse suas palavras e seus gestos a mais do que a beleza e a imprevisibilidade inerente à sua aparição. Um homem que se dirigisse a seus concidadãos demonstrando não ter-se liberado das demandas da vida e da mentalidade de produção, não seria admitido entre o círculo dos homens livres.

A liberdade era um fenômeno político, algo que se dava *entre* os homens. E não se concebia a política como uma administração de demandas e necessidades nem como cálculo para alcançar fins (estas concepções eram comuns à vida doméstica e à vida do artesão). A política era o fazer-se presente, em liberdade, no mundo, entre outros homens que gozassem da mesma liberdade. Era-se livre à medida que se podia estar entre homens livres, ou seja, à medida que se fizesse política, e fazia-se política à medida que nada além da liberdade configurava as relações entre os homens.

No entanto, a coincidência da política com a liberdade não corresponde à experiência política do presente. O que hoje chamamos de política não consiste no exercício público da excelência, mas na administração de demandas e propósitos, de tal forma que a única equação hoje esperada entre política e liberdade, diz respeito a uma liberação da política. Em outras palavras, hoje relacionamos política e liberdade assumindo que a última existe sempre que pudermos evitar a primeira, deixando-a ao encargo daqueles que têm os conhecimentos técnicos capazes de dar continuidade aos processos de produção e consumo. Tal liberdade é sem dúvida uma liberdade *da* política, que em nada lembra a liberdade da *polis*.

A isenção que o homem moderno exige sobre a política, seu desejo de deixar ao Estado e ao modo burocrático de pensar a tarefa de configurar o mundo, é sintoma, por uma

lado, da perda do caráter público do mundo, e de outro, da adoção do labor e do trabalho como únicas atividades apropriadas à existência humana. A política é tratada como um meio para obter fins porque os homens como que desaprenderam a fazer o que não seja fabricar e dedicar-se a processos metabólicos. Aliado a isto está o fato de o mundo ter sido engolfado pela mentalidade da vida privada, isto é, ter virado uma grande sociedade, um espaço que já não parece mesmo ter outra função que não otimizar as atividades que estavam antes restritas ao atelier do artesão e à vida familiar.

Não precisamos ir além dos pensadores políticos dos séculos XVII e XVIII, que, na maioria das vezes, simplesmente identificavam liberdade política com segurança. O propósito supremo da política, “a finalidade do governo”, era a garantia da segurança; a segurança, por seu turno, tornava possível a liberdade, e a palavra “liberdade” designava a quintessência de atividades que ocorriam fora do âmbito político. – ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*. p.196.

Arendt acrescenta ainda que com o desenvolvimento das ciências sociais e políticas nos séculos XIX e XX, a distância entre liberdade e política teria tornado-se ainda mais acentuada; “pois o governo, que desde o início da idade moderna [ainda] fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos”³⁵. E neste caso, o critério teria continuado a ser a segurança, uma segurança que intentava o “desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo”, processo este que “não se acha ligado à liberdade, mas segue uma necessidade que lhe é própria”³⁶.

Uma política que se propõe como garantia de suprimento de necessidades e alcance de metas de produção não engendra uma liberdade, mas uma segurança que nos prende à não-liberdade da vida; poderíamos dizer que o que hoje chamamos de política, corresponde a uma administração do mundo que nos possibilita uma relação com ele em que nos são dadas apenas as possibilidades de produzir e de consumir, estando todos os assuntos e todos os esforços “políticos” recorrentemente voltados para a otimização destas atividades. A liberdade que a “política” do era moderna nos oferece é a paradoxal liberdade da liberdade, é como se a todo momento se nos dissesse que temos o direito de não gozarmos de liberdade. Curiosamente, ao assegurar aos homens o “direito” de não fazer mais nada além de repetir e obedecer, estes mesmos homens, então liberados da liberdade, não só sentem um certo alívio

³⁵ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, Perspectiva, São Paulo, 2002. p.196.

³⁶ Ibid.

ante ao fato de haver quem eficientemente administre a vida de todos (uma sociedade), como sequer se apercebem o quão distantes estão da verdadeira liberdade.

1.3 Performance: excelência e beleza

Assim como o labor aparece estigmatizado na figura do escravo e da mulher, e assim como o trabalho tem como figura mais característica o artesão, também a ação tem seu personagem característico e um tipo de vida que melhor a encerra: a vida do herói. Ao examinar o significado que paira sobre a figura do herói, consegue-se ampliar a compreensão da ação na antiga *polis*.

Vimos que o labor assegura a sobrevivência ao passo que o trabalho produz artefatos que “emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano”³⁷. Veremos agora, que a ação, “na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história”³⁸.

A lembrança que a ação cria implica uma certa superação da mortalidade inerente à vida. Para imortalizar-se pela lembrança é preciso aparecer com *excelência* no mundo. Aparecer com excelência consiste, em linhas gerais, em realizar grandes feitos e pronunciar grandes palavras. São estes grandes feitos e estas grandes palavras as características mais evidentes na figura do herói homérico. O herói mostrava-se digno de lembrança, conquistava a permanência entre os vivos na forma de lembrança, graças à bela performance de seus gestos e de suas palavras; a forma sob a qual o herói aparecia no mundo conferia-lhe o direito de continuar nele. O herói, que é lembrado pelos grandes feitos e pela persuasão de suas palavras, representa o homem que adquiriu alguma semelhança com os deuses e com a natureza, é aquele que assim como os deuses e como a natureza, estará no mundo geração após geração³⁹, pois pela sua performance conseguiu inscrever-se no movimento cíclico da natureza ao romper com o movimento retilíneo da vida; em que pese o fato de estar sujeito à morte, é “preservado” na memória da *polis* à medida que seus feitos e suas palavras são dignos do registro dos poetas.

Nos versos 205 a 224 do Canto III da *Ilíada*, num trecho que relata a conversa de Helena com Antenor, podemos ter uma noção da performance do herói homérico:

³⁷ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.16.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* p.26.

[...] Embaixador, por tua causa, uma vez Odisseu já aqui esteve em companhia do herói Menelau, de Ares forte discípulo. Por isso mesmo que os dois hospedei no meu próprio palácio, de ambos fiquei conhecendo a figura exterior e o intelecto. Quando, nos nossos conselhos, de pé eles se mantinham os ombros largos do herói Menelau sobranceiros ficavam; ambos sentados, porém, Odisseu era mais imponente. Mas se a falar se dispunham, tecendo apropriados discursos, com certa pressa exprimia-se o herói Menelau, é verdade, e por maneira concisa, porém num tom claro; conquanto muito mais moço, sabia falar sem do intento desviar-se. Quando, porém, Odisseu, o astucioso, assumia a postura para falar, vista baixa e olhos fixos no chão pedregoso, como indivíduo bisonho que o cetro na mão mantivesse sempre no mesmo lugar, sem movê-lo de um lado para o outro, imaginarias, talvez, ser pessoa inexperta ou insensata. Mas se do peito fazia soar a voz forte e agradável e um turbilhão de palavras, qual neve no tempo do inverno, com Odisseu ninguém mais suportara qualquer paralelo. Todos, então, esquecíamos sua anterior aparência

O herói (no caso do trecho citado, Odisseu), longe de ser uma personagem resumida à brutalidade de duros golpes, era aquele cujas palavras faziam esquecer “sua anterior aparência”. A ação do herói não se limitava à batalha, incluía além desta o uso das palavras, de modo que o notório no herói são a “figura exterior” e o “intelecto”. E mesmo que a “figura exterior” sugira tratar-se de “pessoa inexperta ou insensata”, ao falar com “ninguém mais suportava qualquer paralelo”. O herói surpreendia pela estatura e pela eloquência de suas palavras. A forma como o herói *aparecia* diante dos outros encerra o ideal da ação humana. Como a ação compreende aquela atividade cuja finalidade consiste em ser ouvida e vista, o que a ação revela é a eloquência e a “figura” de seu ator. Assim, ao passo que o labor assegura a vida e o trabalho concebe o mundo, a ação confere a imortalidade, isto é, a vida dos deuses e da natureza, que não é retilínea, mas cíclica, vida esta que se perpetua pelo contar histórias. Não a necessidade nem a funcionalidade, mas a *beleza* inerente à aparição, assegura ao herói o tipo de vida que nem o labor, nem o trabalho, podem lhe conceder, isto é, a vida imortal dos deuses e da natureza.

Por esta exaltação do aparecer belamente, por esta busca pela performance excelente, “a polis grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia parecer”⁴⁰. A ágora, a praça pública onde todas as questões eram debatidas, onde todos os indivíduos expunham suas *doxai* (opiniões), é o palco desta excelência humana, nela o homem pode immortalizar sua existência, viver “para além de seus dias”, viver “para além da mera demanda da subsistência”. Somente no espaço público o homem adquire esta

⁴⁰ ARENDT. Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*. Ed. Perspectiva, 2002. p.201.

segunda vida, pois no espaço privado da família, cabe apenas assegurar a continuidade das funções metabólicas do corpo, que como todo metabolismo, estão invariavelmente condenadas a cessar, sendo a morte então, apenas uma questão de tempo.

A preocupação com a grandeza, tão proeminente na poesia e historiografia gregas, baseia-se na estreitíssima conexão entre os conceitos de natureza e de História. Seu denominador comum é a imortalidade. Imortalidade é o que a natureza possui sem esforço e sem assistência de ninguém, e imortalidade é pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo. A conexão entre História e natureza, pois, de maneira alguma é uma oposição. A História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre. – ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p.78.

Arendt faz ainda um interessante paralelo entre o herói homérico e os *pais fundadores* romanos, que eram divinizados e reverenciados por serem os iniciadores, os fundadores do seu mundo. Na figura dos pais fundadores a ação é identificada, portanto, com a noção de *initium*. Se o herói homérico é aquele cujo aparecer não “suporta qualquer paralelo”, a figura dos pais fundadores evoca a realização de um feito de caráter inaugural, um feito que irrompe de forma inusitada em meio a cadeias de repetições previsíveis. O que os pais fundadores levaram a cabo ao fundar, foi o surgimento de um estado de coisas que não estava, nem podia ser, previsto. Os pais fundadores, assim como o herói, desenvolveram a atividade da ação, pois o fruto de seus gestos não estava previsto nem seguiu prescrições para dar-se, tampouco podia-se calcular o fim a que chegaria. O resultado concreto da fundação por que são responsáveis os pais fundadores romanos é um espaço que comporta sempre novas aparições, todas elas, a exemplo de cada novo homem que nasce, igualmente marcadas pela novidade, pela potencialidade de fazer aparecer entre os homens mais do que relações e atividades de mera subsistência, mas relações em que a liberdade, ou seja, a possibilidade para a constante prática da ação, dá o tom do aparecer do homem sobre a Terra.

O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. ARENDT, *A Condição Humana*, p.191.

O tremendo poder conferido ao *initium* explicita-se ainda mais à medida que se percebe sua relação com a *natalidade*. No pensamento arendtiano a natalidade é a própria quintessência da *abertura para o novo*. As possibilidades inerentes à natalidade jamais podem ser esgotadas à luz da mentalidade de cálculo, ou seja, a natalidade jamais pode ser cercada de previsibilidade, pois por princípio a natalidade significa *somente* pura abertura, pura possibilidade. Nada pode-se determinar e prever acerca daquele que nasce, nada pode-se afirmar a seu respeito que não a gigantesca gama de ocorrências possíveis, e mesmo isto já equivaleria a fazer projeções, pois mesmo algo até agora inexistente (portanto, fora do que chamaríamos de “gama de ocorrências possíveis”) pode vir à existência pelos gestos ainda nem praticados de um recém-nascido. Em outras palavras, o *novo* pode vir à existência por conta da natalidade, pois a natalidade é por princípio, pura abertura para a ocorrência de qualquer coisa, isto é, daquilo que podemos imaginar, e daquilo cuja imagem sequer tangemos. Diante da natalidade tudo que se pode esperar e tudo que sequer pode ser concebido por aqueles que algo esperam, pode dar-se.

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, “começar”, “ser o primeiro” e, em alguns casos, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [...] Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início; e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.190.

É pois, a novidade inerente à natalidade, que lhe confere os atributos que configuram a ação, pois a tremenda abertura para o novo, em nada encontra mais clara e contundente expressão do que na natalidade, e cada homem pode, ao menos potencialmente – uma vez que a natalidade aplica-se a todos os homens –, empreender a ação.

Assim, ao mesmo tempo que o homem invariavelmente caminha para a morte, pode reverter em parte, pode como que minimizar o alcance e a abrangência desta morte sobre sua vida, o que se dá ao rejeitar uma existência que se resume à *mera* vida. Ao agir o homem expressa o desejo de realizar-se enquanto algo que é mais do que a simples confluência de condições suficientemente apropriadas para não perecer. Foi exatamente o que os antigos gregos fizeram, desenvolveram uma inconformidade tal para com um tipo de vida que somente poderia protelar a inexorabilidade da morte, que passaram a conceber uma segunda vida, uma vida em que a própria vida já não é o que há de mais valioso e o que deve ser

sempre considerado como fim máximo; passaram a exaltar um tipo de vida em que apesar da morte orgânica, podia-se continuar vivo enquanto história que os outros homens contariam ou como monumento que às futuras gerações estaria visível. Este segundo tipo de vida, não condenada à morte, era a vida política.

Entregues a si mesmo, os negócios humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a única lei segura de uma vida limitada entre o nascimento e a morte. O que interfere com essa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana que, por sua vez, como vimos, interrompe e interfere com o ciclo do processo da vida biológica. Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. No entanto, assim como, do ponto de vista da natureza, o movimento retilíneo da vida do homem entre o nascimento e a morte parece constituir um desvio peculiar da lei natural comum do movimento cíclico, também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre. Na linguagem da ciência natural, é ‘o infinitamente improvável que ocorre regularmente’. A ação é, de fato, a única faculdade milagrosa que o homem possui [...]. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.258.

A vida política, ao contrário da vida regida pelas atividades do labor e do trabalho, tem um fim em si mesma, e este modo de vida consiste na ocupação com o “*belo*”. Boa parte da aproximação do conceito de ação ao conceito de belo deve-se à apropriação arendtiana de Aristóteles, para quem há três modos de vida que se ocupam com o belo: “a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano”⁴¹. A esta apropriação Arendt agrega ainda outra expressão aristotélica: *bios politikos*. De acordo com o emprego aristotélico desta expressão, tanto o labor quanto o trabalho não gozam da devida dignidade característica a uma *bios*, “um modo de vida autônomo e autenticamente humano”, pois suas atividades, em lugar de consistirem numa ocupação com o belo, buscam empreender o que pela força da necessidade ou da utilidade se impõe.

O modo de vida que se ocupa com o belo compreende uma vida que exige o trânsito entre outros homens, é uma vida cujo *modus operandi* consiste precisamente em, assim como os feitos e as palavras deste homem, aparecer não meramente para este homem, mas para os outros homens, tornar-se público, visível e audível não para um eu, mas para um público.

⁴¹ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.21.

Graças a esta demanda pela publicidade, a esta demanda por estar entre outros homens, a ação compreende a vida política, uma vez que a política envolve, por princípio, o encontro de homens.

Esta condição de *pluralidade* é também fundamental no pensamento arendtiano. A pluralidade, assim como a *vita activa*, deve ser tratada como uma característica primordial da existência humana, pois assim como as atividades, é um elemento inalienável da existência humana. Em outras palavras, a condição humana compreende, ao lado da *vita activa*, uma existência que se dá no plural. Por isto, o conceito arendtiano de liberdade, que exige a análise das atividades que compõem a condição humana, ou seja, a análise da *vita activa*, tem de haver-se também com mais este elemento primordial da condição humana, qual seja, a pluralidade, visto que o mundo é um lugar em que cada homem não está só, mas acompanhado. Perceber-se acompanhado dos outros é o que, por sua vez, nos impele à ação, pois um homem que vivesse sozinho no mundo não precisaria mais do que ocupar-se com a vida e, quando muito, fabricar objetos. Por não estarmos sozinhos, buscamos deixar o testemunho de nossa existência, a imortalidade acalentada na ação só parece desejada porque *há quem possa lembrar-se*.

Por conta da presença constante dos homens, o procedimento despótico é inadequado para o espaço público, pois desconsidera a presença dos outros. No espaço público, o que se faz é submetido ao gosto dos outros, ao seu juízo, o que significa que o mundo é compartilhado por homens que julgam uns aos outros. Isto, por sua vez, tem duas implicações básicas: (1) não há uma concepção solitária e independente da minha vida, a presença alheia é determinante no que diz respeito à forma como apareço no mundo; (2) a presença alheia não está isenta de meu juízo, sendo em boa medida concebida desta ou daquela forma por levar-me em conta.

Importa salientar, mais uma vez, que Arendt entende que este mover-se no mundo e encontrar-se com outros homens é viabilizado por “palavras e ações”. As palavras e as ações são o *modus operandi* desta liberdade, é a forma que ela adquire ao dar-se. Isto é especialmente importante porque, embora a liberdade pressuponha a liberação das necessidades da vida⁴², não se limita a esta mera liberação. A liberação das necessidades da vida é fundamental para a liberdade potencial, mas a efetiva experiência da liberdade transcende a mera liberação, exigindo o uso das palavras e a realização de feitos. Ora, as palavras e as ações, assim como os objetos artísticos e diferentemente dos instrumentos e dos processos metabólicos⁴³, destinam-se a aparecer, e aparecer demanda a presença de outros.

⁴² ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*. Ed. Perspectiva, 2002. p.194.

⁴³ *Ibid.* p.248.

Como tal, era condição inalienável da liberdade que além da liberação se assegurasse “a companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado”. O encontro destes homens que gozam da liberação das demandas da vida, é assegurado por um espaço adequado para comportar tais encontros, “um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos”⁴⁴. O trecho citado chama a atenção para a necessidade de se *assegurar* o espaço e as condições em que palavras e feitos pudessem eclodir; esta preocupação em assegurar um espaço em que a ação pudesse se dar, é um elemento importante do pensamento de Arendt, de tal modo que sua denúncia da atual perda da liberdade está relacionada à perda de um espaço que comporte esta liberdade.

Podemos, mais uma vez também, chamar a atenção para o fato de que a política, antes de dizer respeito a instituições e leis, diz respeito a este caráter de aparição pública, a este caráter de exposição, ou, poderíamos dizer, à mundanidade da vida. É precisamente em transitar entre outros por meio de palavras e ações que a política consiste. É por isso que liberdade e política são para Arendt como que sinônimos.

Atentemos porém, para o fato de que “nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade”⁴⁵. A liberdade é característica e mesmo a condição *sine quam non* das relações *políticas*, não de qualquer relação entre os homens:

Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar –, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas a necessidade da vida e a preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para ação e discurso – como ocorre com comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo assim o ascenso de uma esfera pública – a liberdade não possui realidade concreta. Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer. [...] A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionados uma à outra como dois lados da mesma matéria. – ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p.195.

O recurso de Arendt a Aristóteles⁴⁶ intenta demonstrar que somente aquele cuja vida consistisse na ocupação com o belo, estaria efetivamente realizando um tipo humano de vida. O tipo de engajamento que se esperava deste homem consiste em fazer das coisas cujo fim é aparecer, a ocupação central da vida. Transitar neste mundo das aparências, empreender toda atividade que consiste puramente no aparecer, ou seja, realizar feitos notáveis e pronunciar

⁴⁴ ARENDT, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*. Ed. Perspectiva, 2002. p.194.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ cf. ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.20 a 21

palavras eloqüentes, eis a *bios politikos*, eis o máximo de dignidade que a vida humana pode alcançar de acordo com Aristóteles. A liberdade consiste na possibilidade deste agir, na possibilidade de aparecer para os outros e com este aparecer fundar o novo num mundo diante do qual tudo o que havia de se esperar era a óbvia corrosão da vida pela dinâmica que leva o homem do nascimento à morte e desta, ao esquecimento.

Esta espécie de segunda vida, ao mesmo tempo que possibilita uma alternativa à vida que nada mais faz que nutrir-se para depois perder-se, é o que segundo Aristóteles distingue o homem dos demais animais. Arendt adota claramente este pensamento, exaltando de forma sempre recorrente este tipo de vida que teve na antiga *polis* seu primeiro palco para aparição, um tipo de vida que faz o homem aparecer da forma mais distintamente humana, que lhe confere sua aparição mais autêntica, pois é ao viver entre outros, buscando inscrever-se no movimento cíclico da natureza, e portanto, preocupando-se em aparecer de modo a permanecer (na memória), que o sentido da vida humana deixa de recair sobre o homem enquanto estrutura biológica, enquanto mero item do reino animal.

A adoção de uma vida política opera uma mudança sobre a forma de se conceber a vida humana. Agora, a existência do homem sobre a Terra diz respeito à existência de *indivíduos* homem. A concepção do que seja o homem transcende sua constituição biológica e seu enquadramento como exemplar de uma espécie, e inscreve-o no interior de uma existência dotada de autenticidade individual. É por isto que na vida política não temos o Homem, mas os homens. E é por isso que a individualidade, a bela aparição de cada indivíduo, era louvada em detrimento de um tipo de aparição reduzida a formas que não levam em conta a individualidade. Todos os modos de aparecer em que o que aparece não é o indivíduo, mas o Homem, ou seja, o exemplar da espécie animal homem, encerram um tipo de existência que nada pode alcançar além do adiamento da morte. Sob tais modos de aparição temos a vida em família, a vida que pertence a outro homem (do escravo), a vida que obedece aos mandos de um governante (os povos bárbaros), etc. Em todos estes casos trata-se de um tipo de vida em que não são indivíduos que aparecem, mas exemplares da espécie humana que por contingências diversas pertencem a este ou àquele ajuntamento. É por isso que os gregos passaram a conceber um segundo tipo de aparição para o homem, que passa a ser considerado o único modo adequado de aparecer enquanto mais do que mero animal da espécie Homem. Existir reduzido sob a forma de animal da espécie Homem, não oferece nenhuma perspectiva de existência que transcenda a mera vida, ou seja, o mero desencadear constante das condições mínimas para manter o metabolismo ativo, o sucesso de tal empreendimento é mínimo se comparado ao que se pode alcançar ao viver como indivíduo entre outros indivíduos, ao se considerar, enfim, que ao aparecer de forma distinta entre outros homens,

cuja aparição também é distinta, efetivamente habita-se a Terra, ou seja, efetivamente é-se admitido na dinâmica cíclica da natureza.

Ao adotar a vida política, a vida livre de indivíduo entre indivíduos, todo simples automatismo do ciclo biológico é substituído por um tipo de vida que, em lugar do óbvio ou do provável, possibilita o *novidade*. A ação *cria* – dentro do quadro caótico da repetição viver-morrer –, a imortalidade, à medida que seu criador, no que pese estar fadado à morte, sempre estará presente por meio de seus feitos, sempre viverá na memória da *polis*. Este agir, este criar o novo, possibilitado pela vida livre que se vive entre outros homens livres, é a própria vida política, e tal tipo de vida

[...]ocorre em duas etapas diferentes; sua primeira etapa é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo. A palavra grega *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, são testemunho de uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem. Como diríamos hoje em dia, a liberdade era vivenciada na espontaneidade. O significado multiforme de *árkhein* indica o seguinte: somente podiam começar algo de novo os que fossem governantes (isto é, pais de família que governassem sobre os escravos e a família) e se tivessem assim liberado das necessidades da vida para empresas em terras distantes ou para a cidadania na polis; em outro caso, eles não mais governavam, mas eram governantes entre governantes, movendo-se entre iguais, e cujo auxílio prestavam como líderes, para dar início a algo novo, para começar uma nova empresa; pois apenas com o auxílio de outrem o *árkhon*, o governante, iniciador e líder, poderia realmente agir, *prátein*, levar a cabo o que quer que tivesse começado. – ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p.214.

O *initium*, o novo que toda natalidade carrega consigo, consiste numa ruptura com o automatismo da vida, da mera vida. A ruptura com o automatismo, que dá lugar ao surgimento de coisas não previstas, ou seja, que possibilita *adventos*, tem para Arendt um certo tom miraculoso. A irrupção do absolutamente improvável em meio a padrões estáticos e repetições automáticas, configura um *miraculum*, ou seja, a novidade fundada pela liberdade tem um caráter surpreendente, fantástico. O poder de conceber o miraculoso faz da ação a expressão mais autêntica da liberdade. É a ação que possibilita ao homem, incluir-se efetivamente neste mundo que sempre estará aí, é graças a ela que o homem, finalmente, encontra adequação a ele. Em outras palavras, é pelo exercício da atividade que tem como *modus operandi* aparecer de forma bela no mundo, que o homem se confere seu próprio aparecer no mundo enquanto homem, ou seja, enquanto existência dotada da possibilidade de um aparecer que revela mais do que um animal que se ocupa de sua vida.

Esta liberdade é precisamente um preceito do homem, pois somente o homem age, somente ele é um início:

Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). [...] Trata-se de um início que difere do início do mundo; não é o início de uma coisa, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio preceito de início e isto, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes, que o homem. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.190.

A condição humana diz respeito portanto, a mais do que a mera manutenção da própria vida. E embora o homem não encerre, como vimos, um caráter de natureza, ou seja, embora não possa ser satisfatoriamente adequado a uma definição – o que equivale a dizer que qualquer coisa que se diga a seu respeito sempre terá de prever a enorme abertura para a anexação de atributos e características até então inexistentes ou imperceptíveis –, apresenta, como condição constante, seu poder de agir, seu poder de, ao encontrar-se liberado das demandas da vida e, portanto, ao transitar em liberdade entre outros homens igualmente livres, conceber um tipo de vida que leva em conta a condição da natalidade, um tipo de vida que faz do homem um potencial realizador de coisas cuja beleza e originalidade da aparição configuram um verdadeiro milagre.

Ter, portanto, seu lugar no mundo, equivale a existir enquanto indivíduo e não enquanto exemplar da espécie. Só assim se faz possível a ação, que por sua vez, protagoniza o *initium*, o *miraculum*:

Todo ato, considerado, não da perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” – isto é, algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas. Isso soa mais estranho do que o é realmente. É da própria natureza de todo novo início o irromper no mundo como uma “improbabilidade infinita”, e é, contudo, justamente esse infinitamente improvável que constitui de fato a verdadeira trama de tudo que denominamos de real. Toda nossa existência se assenta, afinal, em uma cadeia de milagres, para usar esta expressão – o aparecimento da terra, o desenvolvimento da vida orgânica sobre ela, a evolução do gênero humano a partir das espécies animais. Pois, do ponto de vista dos processos no universo e na natureza, e de suas probabilidades estatisticamente esmagadoras, a formação da vida orgânica a partir de processos inorgânicos, e finalmente, o aparecimento da terra a partir de processos cósmicos e a evolução do homem a partir dos processos da vida orgânica constituem todos “improbabilidades infinitas”; são “milagres” na linguagem do dia-a-dia. – ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, p.218

Como vimos, o milagre partilhado pela ação requer a presença de outros. A excelência e o novo início característicos da ação são coisas que precisam ser testemunhadas, que

pertencem à ordem das coisas cujo ser consiste tão-somente no aparecer, não em algum fim ou obrigação. A ação deve dar-se “entre os homens” porque é através destes que os grandes feitos e as grandes palavras são lembrados. Mas além de testemunhas, a ação exige juizes; a liberação das obrigações para com a vida concebe homens que, além de interessados em imortalizar-se pelo agir, passam a ter um tipo de relação com os outros homens (que se propõem a agir) que é regida pela exigência da excelência na aparição.

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.201.

E,

Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, ‘não há nada que seja novo debaixo do sol’; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, ‘não há memória’; sem a permanência duradoura do artifício humano, ‘não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós’. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.216.

Uma vez admitido no espaço da ação, cada homem só admite que nele adentrem outros homens que lhe sejam iguais, ou seja, outros homens cuja individualidade se encontre igualmente resguardada e que, portanto, tenha sua bela aparição também assegurada. Somente homens que agem, somente homens cuja aparição desencadeia o *miraculum*, podem adequar-se ao espaço da liberdade. Assim, ao ser o protagonista do *miraculum*, cada homem livre é também testemunha e juiz de seus concidadãos. Em outras palavras, se ocupar-se com o belo requer um mundo habitado por homens que o acolham (ao belo) enquanto tal, que saibam lidar adequadamente com ele, que não o consumam nem o tratem como ferramenta⁴⁷, distinguir entre aparições adequadas e inadequadas, ou seja, julgar o teor e a valia das aparições, faz parte da composição do que Arendt chama de ação. Deste modo, o homem livre

⁴⁷Em capítulo posterior veremos que é a transformação da política em meio de administrar a economia doméstica estendida ao espaço público, que compreende a deturpação do belo em objeto funcional.

é como que um misto de artista e juiz, um homem que concebe o belo e que julga à medida que aparece e presencia outras aparições.

2. A PRIVATIVIDADE DA CONTEMPLAÇÃO E DA VIDA SOCIAL

A perda da liberdade, para Arendt, decorre de uma série complexa e imbricada de alterações ocorridas a partir da antiguidade tardia e posteriormente exacerbadas pela era moderna.

Em linhas gerais, pode-se dizer que a antiguidade tardia comportou o surgimento de um conjunto de novas concepções que acabaram por nos legar experiências públicas e privadas completamente diferentes daquelas que os antigos gregos conheciam, de modo que o que herdamos sob o nome de “política” e de “liberdade” é algo completamente diferente do que a antiga *polis* entendia serem a política e a liberdade. Sendo assim, ao fazermos uso destas palavras, já não nos remetemos ao que originalmente significavam, mas a um novo legado que tem na antiguidade tardia suas primeiras formulações teóricas e suas primeiras ocorrências factuais.

Na base das mudanças ocorridas está a perda do mundo enquanto vínculo entre as pessoas. O mundo, que até antes da antiguidade tardia, fora responsável por criar relações, isto é, por aproximar e separar os homens uns dos outros⁴⁸, sofre, a partir da antiguidade tardia, um duplo assalto, que tem na filosofia sua primeira formulação, e na tradição cristã seus desdobramentos e nuanças mais marcantes.

Para compreendermos no que consiste este duplo assalto empreendido pela filosofia e pelo cristianismo, temos de nos ater ao que ambos instituíram como novo parâmetro para configuração do mundo e das relações entre os homens: a privatividade. A privatividade, que é característica tanto da vida familiar como da contemplação filosófica, adquire, por meio da filosofia platônica e dos ensinamentos de Paulo e Agostinho, a dignidade que antes fora característica da publicidade. É portanto, devido à exaltação da vida familiar e da vida contemplativa, que a privatividade passa a determinar a configuração do espaço público.

Começamos pela contemplação, que passa a ser exaltada em detrimento das atividades. Foi a identificação da *vita activa* à inquietude, ao desassossego (*askholia*), que transferiu a sua antiga dignidade à contemplação:

⁴⁸ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.62

Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e ocupação, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e de qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico [...]; tal como a guerra ocorre em benefício da paz, também todo tipo de atividade, até mesmo o processo do mero pensamento, deve culminar na absoluta quietude da contemplação. Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como o discurso e o raciocínio, devem cessar diante da verdade. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.23.

Esta conotação negativa de “*in-quietude*”, de “*nec-otium*”, agora atribuída a todas as atividades, estaria conectada, por sua vez, a outra distinção grega ainda mais fundamental, a distinção “entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência”⁴⁹, de modo que

O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa [...]. Esta eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.24.

Diante da contemplação toda e qualquer atividade – que jamais produz coisas com a beleza e a verdade do *kosmos* – só pode representar uma distração e, portanto, um distanciamento cada vez maior do homem diante do mesmo, já que “do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude; o que importa é que ela seja perturbada”⁵⁰.

Quanto a isto, Arendt ainda acrescenta que “o cristianismo, com a sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição subalterna e secundária”⁵¹. Assim, a contemplação deixa de ser tratada como ofício dos filósofos e passa a ser tratada como ocupação possível e desejável para todos os homens. E à medida que passa a ser a ocupação que conta com maior prestígio entre todos os homens, a contemplação adquire o aspecto de princípio global em torno do qual toda a existência deve orientar-se, passando a inscrever-se no interior da tradição política por conta da adoção da premissa de que “a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um único princípio global, nenhuma ordem pode ser estabelecida”⁵². Esta premissa torna-se

⁴⁹ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.24.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. p.25 e 26.

especialmente importante se considerarmos que é graças a ela que as anteriores podem ser aceitas. Em outras palavras, se há mesmo “um único princípio global”, então convém que *todos* se amoldem a ele, e se há somente uma forma de ajustar-se a este princípio, nada mais natural que promover a cessação de todo e qualquer gesto que possa representar empecilho para o mesmo, o que neste caso significa promover a cessação de toda e qualquer atividade, ou antes, unificar todas as atividades sob a condição de que se dêem enquanto necessárias para a manutenção da contemplação num corpo vivo⁵³. É por isto que a contemplação adquiriu tão grande apressamento, figurou como único procedimento apropriado para a execução de um único princípio global, o de que os homens devem buscar a verdade eterna acerca do *kosmos*.⁵⁴ É claro que no caso do cristianismo esta verdade última encontrava-se revelada nas “verdades da fé”, no emaranhado doutrinário que afirmava abarcar no discurso de criação, queda e redenção, os mistérios que o filósofo até poderia tatear, mas que só o crente poderia efetivamente acessar (pela fé), mas tal confiança de que a doutrina cristã efetivamente desvendara e compreendera o *kosmos*, não fez com que os cristãos abandonassem a contemplação, pelo contrário, viram nela uma espécie de prenúncio de uma nova alvorada, a pré-figuração do que haveria de ser o dia em que se encontrassem face-a-face com o criador; a contemplação passou a ser, para a tradição cristã, uma espécie de expressão ilustrativa e preparatória da vida futura, confirmando a predileção dos cristãos pelo abandono do mundo em prol da promessa escatológica. Ou seja, na tradição cristã a contemplação é a versão menos intensa daquilo que mais se aguardava: a cessação da relação com este mundo e o ingresso em outro.

Quanto à exaltação do modo familiar de organização em detrimento das relações políticas, encontra na doutrina cristã não apenas a sua confirmação, mas sua origem. É o princípio da caridade que instaura a organização familiar como parâmetro para toda e qualquer relação entre os homens. O princípio da caridade foi o substituto cristão do princípio da glória pessoal. Se num primeiro momento a tradição cristã adere à tradição filosófica nos legando a exaltação da contemplação, que teve como contrapartida a perda da dignidade até então atribuída às atividades, passa, num segundo momento, a propor a prática do *bem* – uma atividade que deve, por princípio, manter oculto seu executor; em lugar de gestos que busquem revelar a individualidade do seu ator e sua subsequente glória, o homem deve buscar o total anonimato ao desenvolver qualquer atividade. Por conta do princípio de caridade as

⁵³ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.24.

⁵⁴ Tal premissa de um único princípio global que deve unir os homens em torno de um mesmo projeto continua sendo assumida pela era moderna. Do mesmo modo, a busca pela verdade eterna acerca do *kosmos*, ganha em Descartes novo fôlego, uma vez que o “princípio global”, que advoga que a realidade consiste naquelas coisas que produzimos através de nossas mãos, sustenta-se sobre a álgebra que Descartes propõe como procedimento investigativo. Vide capítulo 3 da presente dissertação.

atividades e seus atores foram nivelados, uma vez que a glória consiste na distinção individual. É esta uniformização dos homens e das atividades que instaura o princípio da privatividade como princípio de configuração do mundo, uma vez que a prática do bem, que exige absoluto anonimato, isto é, que seu praticante jamais apareça, elimina toda individualidade, reduzindo todos os homens a irmãos de uma grande família. A idéia de que os homens não passam de irmãos de uma mesma família afirma a privatividade como máxima reguladora para toda e qualquer atividade porque as atividades que uma família leva a cabo são efetivamente de ordem privada, são atividades voltadas para a manutenção da própria existência familiar, ou seja, possuem uma dinâmica que consiste em manter todos os indivíduos indistintamente ocupados com os processos da vida, presos à mentalidade do âmbito privado. A mentalidade típica do espaço familiar corresponde à mentalidade do labor, que, como vimos, estabelece vínculos entre os homens muito diversos dos vínculos encontrados entre os homens da *polis*, ou seja, o tipo de relação que se tem em família não é uma relação que encontra em si mesma seu fim, sendo antes, todos os vínculos estabelecidos com vistas à manutenção dos processos que envolvem a conservação do metabolismo. Tal dinâmica familiar estendida ao espaço público é o que configura uma *sociedade*, ou seja, um ajuntamento de homens que prescindem da política, isto é, que prescindem da pluralidade de perspectivas e da bela aparição como princípio configurador do espaço comum a todos.

A caridade, este substituto que, em lugar do mundo, agora serviria como intermediário dos homens, “embora incapaz de criar uma esfera pública própria, é bem adequado ao princípio fundamental cristão da extraterrenidade e admiravelmente capaz de guiar por este mundo um grupo de pessoas essencialmente situadas fora dele [...], bastando apenas que se conceba que o próprio mundo está condenado e que toda a atividade será nele exercida com a ressalva *quamdiu mundus durat* (‘enquanto dura o mundo’)”⁵⁵.

Note-se ainda, que a vida familiar cristã, além da uniformização dos indivíduos realizada por meio da eliminação da distinção individual e das performances diferenciadas, vincula todos os homens a uma mesma *natureza*, e adverte a todos da condição de “vale de lágrimas” deste mundo, um espaço de antemão destinado à ruína, e portanto, um tanto impróprio para a existência humana, a qual, para todos os efeitos, aguarda “outra morada”.

Como todos têm uma mesma natureza, e como o mundo é (para todos) um mal necessário (uma vez que é passagem obrigatória), já não há o agir, pois já não há *por que nem como* agir. A caridade, a única coisa que os membros indistintos de uma grande família devem fazer, transforma-se rapidamente na única coisa que os membros indistintos de uma grande família *saberão* fazer. Ou seja, em breve toda aparição pública dos homens ocorrerá

⁵⁵ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.63

nos moldes da aparição familiar, que demanda somente gestos uniformes e automáticos de auto-preservação; a existência de uma grande família resume-se a uma existência que só sabe ser metabólica⁵⁶.

Uma vez estabelecida toda esta ênfase sobre os processos vitais, não é de se admirar que a “vida como bem supremo” se converta no clichê da sociedade. A este respeito, Arendt faz um curioso paralelo entre o metabolismo da vida e a atividade da ação: a natalidade, a própria quintessência da ação, é também muito cara à mentalidade cristã. Para a ação a natalidade representa o início de um iniciador, alguém dotado da capacidade de agir, isto é, dotado da capacidade de imortalizar-se; para a tradição cristã a natalidade representa o início de um ser que é imortal. A vida é importante para a tradição cristã porque representa um início que não terá fim e que, portanto, faça-se o que se fizer, nunca se perderá, “pois a ‘boa nova’ cristã da imortalidade da vida humana individual invertera a antiga relação entre o homem e o mundo, promovendo aquilo que era mais mortal, a vida humana, à posição de imortalidade ocupada até então pelo cosmo”⁵⁷. É por isto que a mentalidade familiar cristã não se preocupa em agir, não há uma imortalidade a buscar, a imortalidade já é parte da existência, logo, a existência pode e *deve* voltar-se aos processos da vida.

O que confere o caráter privativo à contemplação é a exigência de que se saia do mundo a fim de perscrutar o *kosmos*, e é da dinâmica da contemplação que ela ocorra sempre que se deixa o mundo. Ao contemplar fica-se a sós, envolto nos movimentos que a contemplação desenvolve no intuito de apreender a verdade. Este estar a sós da contemplação tem em comum com a vida familiar demandada do cristão a característica de ser uma vida que se volta para dentro dos seus próprios processos, ou seja, assim como uma vida de práticas da caridade – em que nenhum indivíduo se distingue enquanto tal, uma vez que lhe é negada a glória individual –, deve reduzir-se à mera manutenção dos próprios processos que sustentam esta vida, a vida contemplativa também volta-se sempre sobre si mesma, encontrando no espaço e nos frutos da contemplação seu ciclo interminável, diante do qual somente sempre queda muda ante à sua constante retro-alimentação. Tanto a contemplação como o metabolismo familiar voltam-se para os próprios processos pelos quais se efetivam, logo, fenomenologicamente falando, não pertencem ao mundo, pois o metabolismo jamais produz algo, sendo toda sua atividade consumida de imediato; e a contemplação jamais pode colocar no mundo as verdades que contempla no *kosmos*, obrigando ao homem que contempla a

⁵⁶ Por admitir que a natalidade é presente em todas as atividades (embora de forma visceral e constitutiva apenas na ação), Arendt não descarta a possibilidade da irrupção da novidade em meio ao mais caótico dos quadros. Trata-se aqui, não de afirmar que, uma vez reduzidos a dinâmicas metabólicas, os homens nunca mais possam agir, mas de constatar que uma sociedade tende a somente nutrir e preservar sua própria vida de forma automática e mecânica.

⁵⁷ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p. 327.

permanecer na solidão do espaço em que se encontra, isto é, obrigando-o a permanecer isolado, pois “nada, de fato, é menos comum e menos comunicável – e, portanto, mais fortemente protegido contra a visibilidade e a audibilidade da esfera pública – que o que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu labor e consumo. Por isso, nada expelle o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal”⁵⁸.

Em suma, a privatividade converteu o espaço político em uma *comunidade*, “um *corpus*, cujos membros teriam entre si a relação que têm os irmãos de uma mesma família”⁵⁹. Esta comunidade, diferentemente do espaço político, trata a todos como iguais uma vez que, guiando-se pelo princípio da caridade, proíbe um tipo de relação entre as pessoas em que estas procurem aparecer de forma excelente, pois a caridade, diferentemente da excelência, não busca a bela aparição, em verdade, não busca aparição alguma, constituindo-se numa existência que, por princípio, deve dar-se sem publicidade. Em lugar da bela performance, a antiga filosofia cristã propõe a uniformidade de conduta, em lugar da aparição pública de indivíduos que se diferenciavam pelo que realizavam e diziam, a antiga filosofia cristã propõe uma única matriz para as atividades, uma uniformidade que faz de todos os homens irmãos, colocando todos sob a tutela de um “espírito de família” e reduzindo-os a uma mesma natureza (pecaminosa). Com isto, a privatividade adquire *status* de âmbito configurador das relações humanas, e uma vez que o âmbito privado passa a determinar a forma sob a qual a aparição do homem sobre a Terra se dará, é sobre a própria vida (a mera vida biológica) que recai a ênfase de toda existência humana. Em outras palavras, uma vez que as relações entre os homens passam a ser organizadas com base nas premissas da vida privada (suprir demandas impostas pelo metabolismo), a vida biológica passa a ser o fim máximo de toda existência humana, ou seja, a própria vida, mesmo quando já assegurada, será o assunto das relações humanas, o que difere grandemente do que ocorria na antiga *polis*, onde, uma vez assegurada a vida biológica, buscava-se a vida política.

Vimos que este conjunto de alterações lança raízes numa das mais fortes convicções cristãs, a convicção de que a vida é imortal e de que o mundo é mortal; vimos que para o cristianismo, assim como para o pensamento político da *polis*, a natalidade é importante, mas sob aspectos bastante diferentes. Para a antiga *polis* a natalidade consiste no próprio germen da ação, para o cristianismo, a natalidade consiste no começo de uma vida espontaneamente imortal. Por isto, enquanto o antigo ateniense visava conquistar a imortalidade por meio de

⁵⁸ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.124.

⁵⁹ *Ibid.* p.63

feitos e palavras valorosos, ao cristão cabe apenas conduzir o frágil tempo da estadia na Terra de modo a definir se passará o restante de sua vida imortal no céu ou no inferno.

O que importa é que o cristianismo – com exceção de especulações heréticas e gnósticas – sempre insistiu em que a vida, embora não tivesse um fim definitivo, tinha ainda um começo definitivo. A vida na Terra pode ser apenas o primeiro e mais lastimoso estágio da vida eterna; ainda assim, é a vida e, sem essa vida que termina com a morte, não pode haver vida eterna. [...] somente com o surgimento do cristianismo, a vida na Terra passou também a ser o bem supremo do homem. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.329.

E agora, com o desaparecimento da preocupação com a imortalidade, o foco de preocupação passa a ser a *eternidade*⁶⁰. A preocupação com a imortalidade opõe-se visceralmente à preocupação com a eternidade, a primeira é de cunho mundano, diz respeito ao desejo que os homens têm de fazer algo seu permanecer no mundo quando já não estiverem mais nele, a segunda tem caráter extra-mundano, isto é, vem ao encontro da preocupação com uma outra vida que não a vida terrena, ou seja, a preocupação com a eternidade diz respeito a um homem que “sabe” que é imortal em lugar de buscar sê-lo. A preocupação com a eternidade é essencialmente extra-mundana e é a existência e ausência de imortalidade que distingue a mentalidade da *polis* da mentalidade social.

[...] a nova mensagem prometia uma imortalidade que eles jamais haviam ousado esperar. Os resultados dessa inversão só podiam ser desastrosos para a estima e a dignidade da política. A atividade política, que até então se inspirara basicamente no desejo de imortalidade mundana, baixou agora ao nível de atividade sujeita a vicissitudes, destinada a remediar, de um lado, as conseqüências da natureza pecaminosa do homem, e de outro, a atender às necessidades e interesses legítimos da vida terrena. Daí por diante, qualquer aspiração à imortalidade só podia ser equacionada com a vanglória; toda fama que o mundo pudesse outorgar ao homem era ilusória, uma vez que o mundo era ainda mais perecível que o homem, e a luta pela imortalidade humana era inútil, visto como a própria vida era imortal.” – ARENDT, *A Condição Humana*, p.327.

A configuração da vida pública aos moldes do âmbito privado, ou seja, a adoção do modelo familiar como forma de organização de todos os homens sobre a Terra, converteu o espaço público em uma “sociedade”, isto é, um espaço em que os homens simplesmente se agregam, um espaço em que, assim como os animais e diferentemente do que ocorria na vida política, os vínculos se dão a fim de preservar um tipo de vida que se resume aos próprios

⁶⁰ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.65.

processos da vida. Por isto, a sociedade (humana), diferentemente da organização *política* dos homens, é composta de animais que se aglutinam em torno de suas necessidades básicas e que a elas permanecem reduzidos⁶¹. Era a esta redução a mero exemplar de espécie – condição em que precisamente os membros de uma sociedade se encontram – que a vida política da antiga *polis* pretendia apresentar uma alternativa⁶². A sociedade nada mais é do que a forma de relacionar-se uns com os outros procurando a mera ampliação das ocupações que se dão no lar. No interior da sociedade, assim como no interior da família, não há política, apenas administração de demandas. Por isto, com o advento da sociedade, a política virou uma administração de grandes proporções da vida biológica.

Este tipo de relação entre os homens, reduzida a mera agregação de exemplares da espécie, implicou, como vimos, na perda da individualidade, que cedeu lugar à uniformidade característica dos membros de uma família. Foi a proibição da excelência e do orgulho, tão proeminentes no modo de pensar da antiga *polis*, e abandonados pela sociedade para ceder lugar à caridade cristã, que reduziu cada membro da comunidade ao seu mínimo denominador comum (animal da espécie humana), pois, ao contrário da vida política, que exigia homens que se distinguissem por meio de feitos e palavras, a vida comunitária (em sociedade), fazendo da caridade a matriz de toda configuração dos vínculos entre os homens, impunha a uniformidade sobre todos, uma vez que o praticante da caridade deve, por princípio, manter-se oculto diante dos outros e jamais procurar distinguir-se dos demais homens, jamais procurar ressaltar sua individualidade. A caridade enquanto parâmetro de configuração das relações entre os homens, obriga todos a serem iguais⁶³.

Como vemos, a exaltação da privatividade diz respeito a uma total reorientação de toda existência humana sobre a Terra. Agora, ser livre significa ser um membro da sociedade apto a gozar de uma existência que abdica da vida política e que encontra sentido numa aparição pública que é orientada pelo estatuto do âmbito privado e que, como tal, se resume à administração das condições que tornam o metabolismo possível. A sociedade é composta de homens reduzidos ao seu metabolismo e apresenta a eles um mundo reduzido a espaço em que se pode somente ampliar e otimizar este mesmo metabolismo. Este mundo, que de vínculo entre os homens, passou a ser mero espaço que os comporta enquanto administradores da vida, é agora habitado por homens que já não pretendem imortalizar-se nele, mas transcendê-

⁶¹ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.31 a 33.

⁶² É notável a insistência de Arendt em mostrar que a sociedade não é, em absoluto, um tipo exclusivamente humano de agregação de indivíduos, sendo antes, encontrada em todo reino animal. Cf. *A Condição Humana*, p. 32 e 33.

⁶³ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.59 a 68.

lo sempre que possível, tomando-o como moradia provisória e fazendo das relações que nele se dão (agora de cunho eminentemente burocrático), um mal necessário⁶⁴.

Note-se no entanto, que este anseio por transcender o mundo não se traduziu num desprezo que intentasse – salvo raras exceções, como no caso do asceta – o total abandono do mesmo. Pelo contrário, agora, com o advento da sociedade, tendo passado a ser mero espaço de freqüentação daqueles cuja existência se resume à manutenção do processo biológico, o mundo seria *consumido* como toda e qualquer coisa que os processos metabólicos tocam. Em outras palavras, agora nada mais resta senão desprezar o mundo ao ponto de intensificar *nele*, ao máximo, a busca das satisfações de ordem privada, pois, à medida que já não une nem separa os homens, virou mais um item a ser consumido pela vida⁶⁵.

Tanto a perda da individualidade pela exaltação da privatividade uniformizadora, como a perda de um espaço apropriado para comportar a liberdade, pela conversão da espaço político em espaço de administração de demandas, remetem à elevação da privatividade ao *status* de âmbito configurador da vida humana, pois a uniformização dos homens é a conseqüência natural da conversão do mundo em uma grande família; e a alteração da forma de os homens se relacionarem com o mundo e uns com os outros remete ao fato de o âmbito das aparências ter perdido sua antiga dignidade, agora atribuída ao âmbito das demandas e dos processos naturais, em que toda atividade é convertida em forma de gerar novo poder de consumo (num círculo que se fecha apenas com a morte).

Há contudo, ainda algo a salientar acerca da privatividade. Na antiga *polis* a privatividade consistia num elemento inalienável para regular a vida que não era privativa, ou seja, a vida em que a liberdade podia ser vivenciada. Era graças a uma privatividade, por um lado firmemente assegurada, e por outro, devidamente resguardada aos seus limites, que uma vida pública se fazia possível. Assegurar a existência de uma vida privada e mantê-la restrita ao âmbito que lhe é próprio, foi exatamente o que os antigos gregos fizeram, e foi graças a isso que uma vida pública se fez possível. A elevação da privatividade ao *status* de âmbito configurador de todo aparecer do homem no mundo, que consiste na subversão do que até então se tomava como vida pública, consiste também na subversão do que até então se tomava como vida privada. Trata-se de uma deterioração que segue nestas duas direções, uma deterioração que se dirige tanto ao âmbito público com ao âmbito privado da existência humana. Em suma, com a adoção da privatividade como *parâmetro*, não apenas o espaço público, mas o próprio espaço privado deixou de ser o que fora nos tempos da antiga *polis*. Em verdade, o advento da sociedade ocasiona, de um só golpe, a perda da política e da

⁶⁴ Daí a idéia da política como um problema e da liberdade como liberdade *da* política, não *para* a política.

⁶⁵ cf. ARENDT. Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*. Ed. Perspectiva, 2002. capítulo 6.

própria privatividade. Isto se deve porque os processos da vida não podem ser simplesmente implantados no espaço público, é da natureza da dinâmica da privatividade que ela encontre sua conservação na escuridão do espaço da privatividade.

Enfim, com o advento da sociedade são as experiências não-políticas – a dinâmica de relações comum à vida doméstica – que passam a configurar o espaço público. Segundo Arendt, a espinha dorsal das experiências não-políticas têm como primeira fonte teórica os escritos de Platão, que seria responsável por fundar uma tradição que passa a buscar na contemplação os parâmetros para a vida política. À ênfase numa vida contemplativa rapidamente soma-se a ênfase numa vida familiar, e assim vai-se firmando uma tradição política que concede à contemplação primazia sobre as atividades e à atividade do labor – afinal apropriada à vida familiar – a primazia sobre todas as outras. De acordo com esta tradição, a política consiste em administrar as demandas das famílias que afluem ao espaço público, sendo que os princípios para tal administração são encontrados pelo filósofo, que, afinal, é aquele que se ocupa da contemplação. A partir desta tradição todos os homens, de reis a escravos – tornados iguais uns aos outros pelas doutrinas de Paulo e de Agostinho, que advogam um mesmo homem (pecador que deve buscar a graça de Deus) e um mesmo mundo (condenado à ruína, apartado da santidade divina e morada apenas provisória e um tanto inadequada do homem) –, encontram-se incumbidos de buscar a eternidade prometida aos santos em lugar da imortalidade almejada pelos heróis. A consequência mais natural de tal mudança no plano político não poderia deixar de ser o desprezo pelo mundo.

A semelhança que há entre a vida meramente metabólica e a vida contemplativa, é o fato de ambas operarem com base na dinâmica da privatividade; a vida familiar orienta-se com base na experiência privativa de seus processos metabólicos, e a vida contemplativa orienta-se com base na experiência privativa da busca pelas verdades eternas; a primeira volta-se para si mesma a fim de nutrir-se e conservar-se, a segunda volta-se para si mesma a fim de perscrutar o *kosmos*. Enfim, a contemplação é aparentada ao labor porque, a exemplo dele, demanda retirada do mundo e obediência irrestrita à sua própria dinâmica, isto é, a contemplação conduz sempre de novo à experiência muda, incomunicável, da contemplação do eterno, da mesma maneira que o labor conduz sempre de novo a estar em contato somente com os processos que asseguram a vida, ou seja, consigo mesmo. O labor e a contemplação são de ordem privativa porque *privam* do mundo, o labor priva do mundo sob a exigência de ocupar-se com a vida – pois “é claro que nada é mais privado do que as funções corporais do

processo vital”⁶⁶ –, a contemplação priva do mundo sob a exigência de ocupar-se das verdades do *kosmos*. A *vida* e a *eternidade* furtam ao homem o mundo.

À medida que a privatividade passa a configurar o espaço público, a atividade do labor passa a ser a única atividade necessária e a única atividade possível. O labor torna-se a única atividade necessária porque, uma vez que, para a contemplação, todas as atividades têm caráter igualmente negativo, convém desenvolver somente aquela cuja eliminação interromperia os processos que mantêm vivo um corpo que contempla; ao mesmo tempo, o labor é a única atividade possível porque é a única atividade que a dinâmica do âmbito privado conhece. Com isto, o novo espaço público comporta vínculos em que os homens, apesar de estarem entre outros, permanecem isolados, presos aos processos que privam do mundo. É por isto que este novo espaço público, a sociedade, comporta apenas o agrupamento de exemplares da espécie.

Afora as semelhanças entre a privatividade da contemplação e a privatividade da vida doméstica, está o fato de a contemplação em si passar a consistir na *condição* para a política. Arendt chama especial atenção para o fato de a filosofia política platônica ter um certo caráter de teoria para a administração do mundo, pois o filósofo que retorna à caverna simboliza o homem que, tendo visualizado a Verdade, tem agora as condições de governar sobre os demais⁶⁷.

Mencionamos acima, que quando a privatividade passa a configurar o âmbito público, tanto o âmbito público quanto o âmbito privado se deterioram. Isto se deve porque se a vida privada é exposta ao mundo ela se perde, pois introduzir a dinâmica da privatividade no âmbito público não significa que agora a privatividade mudou de localização, nem significa que o âmbito público simplesmente incorporou – sem perder suas características primordiais – elementos antes comuns à vida privada. O que ocorre quando os princípios e as dinâmicas próprias a um dos âmbitos passa a determinar a configuração do outro, é efetivamente uma *alteração*, tanto de um dos âmbitos quanto de outro. Assim, o espaço público não recebe simplesmente um incremento de elementos ao ser invadido pela dinâmica do espaço privado, tal invasão altera-o em sua essência, provoca uma transformação profunda na forma como tanto a vida e os assuntos públicos quanto a vida e os assuntos privados passarão a ser tratados a partir de então.

Tal transformação resulta, mais precisamente, no surgimento de uma espécie de terceiro âmbito: o âmbito social. A existência que encontra vez na sociedade, já não é autenticamente pública nem autenticamente privada, do espaço público conserva apenas a

⁶⁶ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.123.

⁶⁷ A questão da política como espaço de governante e governados receberá a devida atenção a seguir.

característica de aparecer, mas seu aparecer não é como o aparecer da atividade política; do espaço privado conserva a dinâmica de voltar-se para seus próprios processos, no entanto, a exposição pública dos processos da vida já não permite que se conserve uma autêntica privacidade, e uma vez que os processos da vida necessitam da obscuridade característica para que se dêem em segurança, inclusive estes processos passam a ser ameaçados.

A fim de lançar luz sobre a questão da imprescindibilidade da privacidade resguardada, há que se considera que a privacidade tinha, na antiga *polis*, um papel tão importante quanto o âmbito público, “a privacidade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública”⁶⁸, pois “originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e portanto pertencia ao corpo político, isto é, chefiava um das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública”⁶⁹.

Para compreendermos isto, é necessário ter em mente a distinção entre propriedade e riqueza. Arendt observa que a propriedade, diferentemente da riqueza, tinha um caráter sagrado, que se assemelhava “ao caráter sagrado do oculto, ou seja, do nascimento e da morte, o começo e o fim dos mortais que, como todas as criaturas vivas, surgem e retornam às trevas de onde vieram”⁷⁰. O interior de tal esfera deveria permanecer oculto ao passo que “sua aparência externa é também importante para a cidade, e surge na esfera da cidade sob forma de limites entre uma casa e outra”⁷¹. Esta linha divisória consistia na lei, que “em tempos antigos, era ainda na verdade um espaço, uma espécie de terra de ninguém, entre o privado e o público, abrigando e protegendo ambas as esferas e ao mesmo tempo separando-as uma da outra”⁷². E era essa lei de caráter mural que era sagrada. Em verdade, a *polis* só existia porque havia “muros” que a cercavam, “cercas” que separavam aquela parte do mundo que é de todos, da parte que pertence especificamente a um indivíduo.

Quanto à riqueza privada, não tem este caráter de linha divisória entre o público e o privado, por meio da riqueza “o indivíduo vai buscar os meios de sua subsistência”⁷³. Especialmente importante a respeito disso é que, embora a riqueza não seja responsável por assegurar os limites entre a vida pública e a vida doméstica, ou seja, embora não baste a riqueza para assegurar o direito de acesso à *polis*, “o homem livre, que podia dispor de sua privacidade e não estava, como o escravo, à disposição de um amo, podia ainda ser

⁶⁸ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.74.

⁶⁹ Ibid. p.71.

⁷⁰ Ibid. p.72.

⁷¹ Ibid. p.73.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid. p.74.

‘forçado’ pela pobreza. A pobreza força o homem livre a agir como escravo”⁷⁴. Por este motivo a riqueza privada acabava sendo a “condição de admissão à vida pública”. Assim sendo, a propriedade é importante porque dá a cada homem um pedaço do mundo só para ele, um pedaço do mundo que se presta específica e exclusivamente para à conservação de sua vida, uma parte do mundo que ficará resguardada, obscura, protegida da publicidade que expõe a vida; e a riqueza, que não tem caráter mural nem está associada aos obscuros processos da vida, passa a ser associada à propriedade à medida que a propriedade é a fonte da riqueza. Ou seja, a propriedade como que cria o próprio espaço da política, ao passo que a riqueza é uma exigência para a vida política. Ter um lugar próprio no mundo significa criar efetivamente uma distinção entre um espaço de necessidades e outro de ações livres, fazer uma distinção entre estas atividades e preocupar-se em criar espaços resguardados a cada uma delas, não permitindo que toda realidade seja engolfada por apenas uma das dinâmicas. Era portanto, a existência de um lugar próprio no mundo que possibilitava que o homem se inscrevesse no dinâmica cíclica da natureza sem contudo perder sua vida (animal), ao passo que a posse de riqueza – freqüentemente, mas não necessariamente, uma consequência de ter propriedade – criava as condições para que o homem pudesse adentrar este espaço cercado pelos “muros” das propriedades, que era onde efetivamente havia a possibilidade de se ter uma existência propriamente humana.

Possuir um lugar próprio era o que diferenciava o homem dos animais, dava-lhe uma espécie de segurança e um certo controle sobre a vida, de modo que “[...] não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano”⁷⁵. Sem propriedade o homem ficava sem lugar no mundo, isto é, ficava sem a *polis*, o espaço que efetivamente poderia inseri-lo no mundo como homem e não como animal. Não ter este lugar no mundo dava ao homem uma existência meramente animal, uma existência em que estaria inserido de forma linear num mundo cuja dinâmica é cíclica. Ao ter um lugar próprio e com isto “murar” com segurança as fronteiras entre uma existência dedicada aos processos da vida e outra à ação, os homens alcançavam a imortalidade da natureza e dos deuses sem com isto pôr em risco a própria vida.

Não ter um lugar no mundo, significava, no final das contas, não ser propriamente humano porque submetia ao homem sem propriedade à obrigação de *somente* ocupar-se da vida. Não ter uma propriedade significa, de certa forma, não ter a natureza sob seu controle, ficar constantemente à mercê da necessidade. Com a propriedade o homem conquistava a possibilidade de ampliar o espectro de ocupações de sua existência, coisa que não poderia ser

⁷⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.74.

⁷⁵ Ibid.

admitida a quem sequer conquistou uma parte do mundo que lhe pertence de tal maneira e sobre a qual tem tal controle que não pode ser surpreendido pelas demandas do metabolismo. Em outras palavras, aquele que não tem um espaço exclusivamente seu para cuidar do metabolismo, acaba tendo toda sua vida regrada e conduzida pelas demandas metabólicas, isto é, acaba ficando à mercê da natureza por não ter “cercado” um pedaço sobre o qual teria domínio, houvesse o que houvesse. É por isso que a privatividade remonta à segurança, por dizer respeito à propriedade, e esta, por sua vez, diz respeito à superação que o homem faz sobre a própria vida, ou seja, se a vida demanda que o homem se sirva da natureza para preservar-se, nada mais adequado que *tomar* uma parte da natureza para si, uma parte que, o que quer que ocorra, nutrirá a vida. Tanto a esfera pública quanto a esfera privada foram submersas na esfera social, de modo que ambas desapareceram – “a esfera pública porque se tornou função da esfera privada, e a esfera privada porque se tornou a única preocupação comum que sobreviveu”⁷⁶.

Do ponto de vista da preservação, o espaço público é o espaço que comporta aquela parte do mundo que, por não me pertencer, não se presta, ao menos não de forma ideal, à manutenção da vida. O espaço público representa, para o intento de preservação, uma parte do mundo que está para lá dos domínios, das “cercas” de segurança que construo em volta de minha vida. Conservar um espaço privado significa ter um domínio sobre a natureza, que resulta numa segurança com relação à preservação da vida, não ter este espaço tão exclusiva e intensamente seu, significa que todo o mundo terá de ser tratado como um mundo que apenas me sustenta metabolicamente. Ou seja, o homem que não tem propriedade, precisa buscar a todo momento, e *em todos os espaços*, sustentar a sua vida, ao passo que o homem que tem sua propriedade já tem a vida assegurada e pode agora tratar de se ocupar daquela parte do mundo que compartilha com os outros, isto sem pretender exercer domínio nem submetendo-se a domínio algum.

Expor a vida privativa à publicidade do mundo compartilhado significa colocar os processos da vida em risco. Além disto, à medida que a propriedade estabelece os limites entre o que é de um indivíduo em particular e o que é de todos indistintamente, erguem-se os “muros” no interior dos quais se estabelece a *polis*, ou seja, à medida que os vários espaços privados são devidamente delimitados, cria-se um mundo em comum em volta deles que é a *polis*. A existência da propriedade é condição para a devida delimitação daquela parte do mundo que não tem proprietários; as várias propriedades privadas erguem um muro, no interior do muro cada uma das famílias encontra as garantias e seguranças para os processos da vida, fora dos muros, estabelecida e assegurada por estes muros, está a *polis*.

⁷⁶ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.79

Note-se que Arendt faz distinção entre privacidade e intimidade. A intimidade aparece, na obra de Arendt, como um dos elementos da privacidade, ou seja, privacidade e intimidade não são sinônimos. A privacidade envolve elementos como: privação, ocultação, segurança, intimidade, entre outros. Quanto a isto, Arendt observa que a era moderna conferiu grande ênfase à intimidade, fazendo dela o núcleo da vida social, o que se traduz numa fuga em direção à subjetividade individual. Isto ocorreu porque à medida que a propriedade e a riqueza perderam sua distinção, a esfera privada passou a dissolver-se e com isto criaram-se as condições para o surgimento de uma sociedade, sendo que para a mentalidade social, preocupada em consumir, a propriedade já não tem caráter “mural”, mas de riqueza, de ingrediente que propicia o metabolismo. Com isto, a propriedade perdeu seu caráter sagrado e a riqueza passou a ocupar o centro das preocupações dos homens. Para o homem que vive na sociedade, a propriedade já não é importante pelo fato de impedir que ele se funda, por assim dizer, com todo o mundo que não lhe pertence, mas porque ela foi igualada à riqueza por homens que consomem inclusive o mundo que os cerca. A moderna ênfase sobre a intimidade está ligada a esta perda de distinção entre propriedade e riqueza, uma vez que, ao depositar sobre os processos metabólicos todo o sentido da existência, a sociedade atribui a estes próprios processo a dignidade máxima, e uma vez assumido que os processos da vida são o fim máximo da existência, o *corpo* passa a ser a riqueza máxima e os processos que nele se dão passam a ser a mais cara “propriedade” dos homens.

“[...] a moderna descoberta da intimidade parece constituir uma fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida pela esfera privada. A dissolução desta esfera e sua transformação em esfera social pode ser perfeitamente observada na crescente transformação da propriedade imóvel em propriedade móvel, ao ponto em que a distinção entre propriedade e riqueza, entre os *fungibiles* e os *consumptibiles* da lei romana, perde toda a sua importância, de vez que toda coisa tangível, “fungível” passa a ser objeto de “consumo”; perde seu valor de uso privado, antes determinado por sua localização, e adquire valor exclusivamente social, determinado por sua permutabilidade constantemente mutável [...]. Intimamente ligada a esta evaporação social do tangível estava a mais revolucionária contribuição moderna ao conceito de propriedade, segundo a qual a propriedade não constituía parte fixa e firmemente localizada no mundo, adquirida por seu detentor de uma maneira ou de outra, mas, ao contrário, tinha no próprio homem a sua origem, na sua posse de um corpo e na indiscutível propriedade da força desse corpo, que Marx chamou de ‘força de trabalho’” – ARENDT, *A Condição Humana*, p.80.

Como vemos, “a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que o indivíduo somente pode perder juntamente com a vida. [...] A riqueza, depois que se tornou preocupação pública, adquiriu tais proporções que

“difícilmente poderia ser controlada pela posse privada.” Com a modernidade a *localização* da propriedade muda, passa do mundo para o próprio homem, mais precisamente para o corpo que está de posse do homem e que é a fonte de sua maior riqueza, os próprios processos íntimos que sustentam sua vida.

Resumindo então, os perigos da eliminação da esfera privada são dois: (1) as posses particulares, usadas e consumidas diariamente, “são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum [...]. A mesma necessidade que, do ponto de vista da esfera pública, exhibe somente o seu aspecto negativo de privação de liberdade, possui uma força motriz cuja premência é inigualada pelos chamados desejos e aspirações superiores do homens”⁷⁷. Isto ocorre porque a privatividade não é só privação, é também, antes de mais nada, a própria vida, já que “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 da necessidade”⁷⁸. E (2) a propriedade particular é “o único refúgio contra o mundo público comum [...]. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como diríamos, superficial”⁷⁹.

Em verdade, os antigos não protegeram a esfera privada, protegeram “as fronteiras que separavam a posse privada de outras partes do mundo”⁸⁰. Já a moderna teoria política, “na medida em que encara a propriedade privada como questão crucial”, tem dado ênfase às “atividades privadas dos donos de propriedade” e à “sua necessidade de proteção governamental para fins de acúmulo e de riqueza às custas da própria propriedade tangível”⁸¹.

Finalmente, com a redução das relações humanas a relações sociais e com a perda dos autênticos espaços privado e político, criam-se as condições ideais para distanciar a política da ação. O distanciamento entre política e ação é expresso na conversão da política em administração. No capítulo que segue trataremos desta “política” que já não tem relação alguma com os feitos e as palavras gloriosas, que se encontra reduzida às demandas da vida. Veremos que tal distanciamento vem de encontro à idéia, cada vez mais solidificada, de que há liberdade nos espaços e nas condições em que a intimidade e o constante consumo são exaltados, um pensamento segundo o qual a liberdade está associada, não mais ao surgimento do novo e do inusitado, mas ao controle que se possa ter sobre os processos que preservam o metabolismo e aos deleites íntimos, à possibilidade de ampliar cada vez mais estes processos

⁷⁷ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.81.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid. p.82.

⁸¹ Ibid. p.82.

e constantemente buscar uma forma segura e bem sucedida de fazer toda existência gravitar em torno dos mesmos. Veremos que, com o que agora se chama de política, o que está em jogo é a ampliação da capacidade de produção e consumo, pois de acordo com o pensamento social, a existência humana reduziu-se a qualquer coisa entre a ascese e uma espécie de hedonismo. Em outras palavras, o isolamento individual e a uniformização social, criam as condições para que (1) o mundo seja cada vez mais negado em detrimento de uma vida interior, e para que (2) a existência deposite sobre as penas e os prazeres do corpo, todo seu sentido.

2.1 A solidez e a eficiência do labor, e a fragilidade dos negócios humanos.

Além da redução à vida metabólica, que é acompanhada e amparada pela redução da aparição do homem à aparição de seus processos íntimos, a sociedade instaura outro elemento originalmente característico da vida privada: o governo. A mesma mentalidade (privativa) que faz da produção e do consumo as únicas ocupações e as metas máximas da existência, instaura o governo como guardião desta vida pública laboriosa, isto é, da vida social.

O governo, que para os gregos da antiga *polis* era a forma adequada de conduzir os assuntos domésticos, e portanto, compreendia um senhor que mandava e os servos que obedeciam, jamais fora admitido como forma adequada para estabelecer os vínculos no espaço público. Os homens que falavam e ouviam em praça pública eram aqueles que haviam se liberado das demandas domésticas, que não se encontravam, por sua vez, sob os mandos e desmandos da vida metabólica. Ao encontrarem-se com outros homens igualmente liberados, não era possível portanto, criar vínculos em que houvesse governantes e governados. Uma vez que todos eram governantes em seu lar, o que a *polis* abrigava eram homens iguais, isto é, nenhum sujeito aos mandos do outro, todos igualmente governantes (dos seus lares). Eram homens que se distinguiam uns dos outros em função de suas performances diferenciadas (mantinham sua particularidade preservada e à mostra), mas se assemelhavam no que dizia respeito à condição de liberação e potencial liberdade.

A vida na *polis* abrigava este tipo de vínculo entre os homens porque não estava empenhada em processos de produção nem de manutenção, era enfim, o espaço destinado unicamente à ação, à atividade que, por princípio, é alheia ao governo, pois não consiste em seguir prescrições nem em responder a demandas. Vimos que na ação todo poder da natalidade se expressa, um poder que consiste em gestos que não se reportam a nenhum cânon e que jamais dão a conhecer o fim a que conduzirão. Assim, jamais se sabe o que esperar da

ação, o alcance que terá e os desdobramentos que alcançará são sempre uma incógnita pois, justamente por não obedecer a prescrições nem visar a um fim previamente visualizado, a ação representa o imprevisível e o indeterminável. Ou seja, o que resultará afinal, da ação, e o quanto ela se estenderá sobre o mundo e sobre as relações humanas, jamais pode ser medido ou controlado, porque, a rigor, a ação não tem limites nem é previsível, pois

Enquanto a força do processo de fabricação é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo de ação nunca se esvai num único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida em que se lhe multiplicam as conseqüências; as únicas ‘coisas’ que perduram na esfera dos negócios humanos são esses processos, e sua durabilidade é ilimitada, tão independente da perecibilidade da matéria e da mortalidade dos humanos quanto o é a durabilidade da humanidade. O motivo pelo qual jamais podemos prever com segurança o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode prolongar-se, literalmente, até o fim dos tempos, até que a própria humanidade tenha chegado ao fim. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.245.

Além disto,

Pelo fato de que se movimenta sempre entre e em relação a outros seres atuantes, o ator nunca é simples “agente”, mas também, e ao mesmo tempo, paciente. Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes.[...] Como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma ação e a reação jamais se restringe, entre os homens, a um círculo fechado. [...]; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.203.

Como vemos, a ação acaba por criar um estado de coisas em que a liberdade corresponde não apenas à total abertura para trazer coisas novas à existência, mas nos conduz também ao estado de padecentes dela mesma. O poder da ação é tão livre que opera com uma dinâmica sobre a qual o próprio ator não tem qualquer poder, podendo somente, padecê-la. A total ausência de limites e a impossibilidade de prever os fins a que levará, deixa o próprio ator da ação impotente diante da mesma, de modo que, se é livre ao agir, não significa que por isso sabe o que de fato resultará de sua ação, pois a ação, em sua extrema liberdade, não se reporta nem mesmo ao seu realizador. A ação, por ter uma dinâmica tão própria, tão livre, não tem um senhor, não serve a quem a empreende, apenas toma tal pessoa como uma espécie de

primeiro impulso, sendo que uma vez iniciada, segue somente sua própria dinâmica, isto é, a rigor não segue nada, nenhuma diretriz, nenhum princípio, nenhuma verdade, nenhum vetor, etc. De certa forma a ação representa um elemento presente em todo o mundo, que é o da espontaneidade original do puro devir das coisas que vêm à existência. Em outras palavras, de certa forma, na ação a ilimitação e a imprevisibilidade encontram sua expressão mais bem acabada, mas não sua única expressão⁸².

A imprevisibilidade, que é uma constante para a ação, diz respeito à impossibilidade que o ator tem, de compreender adequadamente sua ação à medida que a empreende, uma vez que o real significado da mesma somente se revela na história que se contará sobre esta ação, jamais no ato em si:

[...] a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato. O problema é que, seja qual for a natureza e o conteúdo da história subsequente – quer transcorra na vida pública ou na vida privada, quer envolva muitos ou poucos atores – seu pleno significado somente se revela quando ela termina. Ao contrário da fabricação, em que a luz à qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo artífice, a luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam [...]. A ação só se revela plenamente para o narrador da história, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes.” – ARENDT, *A Condição Humana*, p.204 a 205.

Para realçar ainda mais a característica de alcance ilimitado e de direção imprevisível da ação, Arendt salienta que as leis, os “muros” que cercavam a *polis*, não eram obra de cidadãos, pois qualquer coisa que delimitasse a ação e pretendesse construir alguma cerca de segurança em torno dela não poderia ser fruto da vida política, ou seja, não poderia vir da própria ação qualquer limite que esta colocasse em volta de si mesma. A vida política era tão livre que sequer lhe cabia tratar de pensar nos “muros” que deveriam cercar a ação, isto é, uma vez que é a ação que se dá na *polis*, era natural assumir que nenhuma lei poderia surgir dela. Os legisladores eram realmente como construtores de muros, e o ato de legislar não era político, pois a política compreendia a ação, isto é, aquela atividade que não conhece leis⁸³.

Dentre as alterações que o mundo sofre com o advento de uma sociedade, está o abandono da política, ou seja, o abandono da liberdade característica da ação, o que ocorre

⁸²A este respeito, é digno de nota que Arendt não atribui a natalidade somente à ação, mas à todas as atividades, o que revela um certo resíduo de ilimitação e imprevisibilidade em todas as atividades, mesmo naquelas que operam com o princípio da visualização do fim almejado e naquelas em que o mando ou a obediência são a regra: “todas as atividades humanas possuem em elemento de ação e, portanto, de natalidade”.cf. *A Condição Humana*, p.17.

⁸³ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p. 207.

porque a sociedade não passa de um ajuntamento de pessoas que se relacionam com vistas à preservação da vida. Vimos que o abandono da política ocorre porque a atividade pública, a ação, é num primeiro momento igualada a toda e qualquer atividade quando da glorificação da contemplação, que exige a total cessação de *qualquer* movimento; paralelamente à glorificação da contemplação, ocorre a glorificação da prática da caridade, que institui o total anonimato dos atores, uniformiza os homens sob o signo de uma família e resume a vida ativa desta família às atividades que somente cuidam da conservação da mesma. A existência está, agora, reduzida a ímpeto de conservação, que intenta a constante ocupação com os processos da vida. Assim, a contemplação e a vida familiar, ambas assentadas sobre a privatividade, fornecem o modelo ideal da existência: a vida social. A sociedade surge portanto, como substituta da vida política, impondo no lugar da ação a prática do labor. O que interessa ressaltar a este respeito é a prontidão com que a tradição política submeteu seus esforços teóricos à dinâmica doméstica, como aceitou de pronto, a partir da antiguidade tardia, o labor como atividade que deveria configurar o mundo, ou seja, como desde muito cedo, a ação, que vingava na *polis*, sofreu as investidas teóricas que propunham a adoção do governo em lugar da liberdade. Arendt detecta nos textos de Platão o primeiro esforço para abolir a ação e instituir a vida familiar. Tal intento encontra sua justificativa na conhecida falta de limites da ação e na total imprevisibilidade acima descritas; ou seja, muito cedo percebe-se que a ação tem “a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras”⁸⁴; pela *total* abertura que lhe é característica, a ação passa a ser um problema, de modo que os esforços da tradição política consistem numa constante tentativa de limitar o poder da ação e minimizar seu grau de imprevisibilidade. Com isto, toda tradição política que conhecemos é na verdade uma tradição anti-política, isto é, formulações teóricas acerca do modo adequado de *governar* e *ser governado*.

Tal tradição haveria mesmo de consagrar-se ao longo dos séculos uma vez que é numa sociedade que os homens vivem. Para a sociedade são justamente os processos da vida que constituem o valor máximo, e assegurar que os mesmos se dêem passa a ser a tarefa de uma “política” que encontra lugar na sociedade, ou seja, de uma administração pública de assuntos de ordem privada, de ordem metabólica. Portanto, ocupar-se das garantias para a vida e das medidas que minimizem o impacto e o alcance da ação, perfazem a síntese do que a sociedade moderna chama de política. Deste modo, a

⁸⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.203.

[...] fuga da fragilidade dos negócios humanos para a solidez da tranquilidade e da ordem parece, de fato, tão recomendável que a maior parte da filosofia política desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de evitar inteiramente a política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. A noção vulgar que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados [...] baseava-se na suspeita em relação à ação e não no desdém pelo homem, e resultou do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação [...]. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.234.

A mentalidade de governo, como vemos, confere segurança à sociedade da mesma maneira que a mentalidade de labor confere segurança à própria vida. Ou seja, para a vida, a ação não oferece qualquer segurança, acarretando inclusive riscos para a mesma. Foi de importância literalmente vital para a sociedade, que se banisse a ação e se instituisse a administração nos espaços públicos, uma vez que a ação de fato nada tem a oferecer para a sociedade além da aventura da constante exposição ao inesperado e ao improdutivo, pois “quando se trata apenas de usar a ação como meio de atingir um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente através da violência muda, de sorte que a ação, nesse caso, pareceria substituto pouco eficaz da violência, da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece substituto inadequado da linguagem de sinais”⁸⁵.

Mas a ação, além de contraproducente para os processos sociais, é dotada de uma fragilidade intrínseca que lhe é característica mesmo à medida que aparece no espaço propriamente político. A fragilidade da ação assenta-se não apenas sobre sua imprevisibilidade e sua ilimitação, mas também sobre o fato de abrir mão do mando, do governo, e de sustentar-se sobre a frágil “teia das relações humanas”. As relações humanas são como que o conduto da ação, e é por meio das palavras e não da imposição, que a ação se instala no mundo. Deste modo, ao passo que a ação jamais confere a mesma segurança característica do labor (porque, por um lado, nada produz, e, por outro, porque não se pode prever o que dela resultará e que alcance terá), sua ocorrência jamais goza, também, da mesma solidez de que goza o labor, pois a ação se expressa por meio de homens que falam e se fixa por meio da persuasão destas palavras, ao passo que o labor se instala por meios do mando e garante seus resultados ao criar um espaço de governantes e governados.

Como a dinâmica da ação exclui a possibilidade de mandar e obedecer, contando sempre com a excelência das palavras, apresenta uma fragilidade constitutiva, que é herdada das palavras, que são os vínculos mais frágeis e ao mesmo tempo mais poderosos que os

⁸⁵ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.192.

homens podem encontrar. O uso das palavras apresenta uma fragilidade intrínseca porque o fruto que as palavras pretendem produzir é a persuasão, que nunca impõe, mas precisa convencer. O convencimento esperado da tentativa de persuadir exige homens sempre dispostos a avaliar o ponto de vista daquele que pretende persuadir; se o labor produz a obediência por meio da violência, a ação produz a livre adesão por meio da persuasão. Em suma, diante da eficiência do mando, a ação exige a fragilidade da exposição de pontos de vista.

Era nesta frágil teia de relações que consistia a política da antiga *polis*, o que se dava porque os habitantes da *polis* estavam convencidos de que a realidade consiste no conjunto de visadas, nos múltiplos pontos de vista que um mesmo objeto oferece a homens que se encontram em diferentes pontos do mundo e, portanto, têm diferentes perspectivas. Por isto, apesar de sua fragilidade, a ação era a atividade adequada ao espaço público porque era a única capaz de envolver os homens na teia de relações que confere sentido ao mundo, ou seja, na teia de relações sustentada por palavras que persuadem os homens acerca da realidade.

[...] 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. Pois, embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes lugares, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, da mesma forma como dois objetos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço. Ser visto e ouvido por outros é importante pelo fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes. É este o significado da vida pública, em comparação com a qual até mesmo a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com seus respectivos aspectos e perspectivas. A subjetividade da privacidade pode prolongar-se e multiplicar-se na família; pode até tornar-se tão forte que o seu peso é sentido na esfera pública; mas esse ‘mundo’ familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.67.

Além de ter este caráter de desvelamento da realidade, a teia das relações humanas revela ainda “a essência viva da pessoa, tal como se apresenta na fluidez da ação e do discurso”⁸⁶, pois

⁸⁶ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.194.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.188.

Arendt explica que somente o homem “é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo”⁸⁷, pois somente o homem é dotado de singularidade. Portanto, ao relacionar-se uns com os outros por meio de palavras e ações, os homens comunicam esta singularidade, ou seja, comunicam o que os distingue uns dos outros, comunicam sua humanidade própria (não uma natureza), ao passo que quando se relacionam com base na dinâmica do mando e da obediência, podem comunicar apenas suas necessidades. A comunicação da individualidade é possível sempre que os homens se relacionam com base nas palavras e nas ações, um espaço de mando e obediência pode apenas ser eficiente do ponto de vista do trabalho e do labor, jamais pode revelar as particularidades de cada homem, deixando todos reduzidos a exemplar da espécie, pois “se existe relação tão estreita entre ação e discurso é que o ato primordial e especificamente humano deve, ao mesmo tempo, conter resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’ Esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos”⁸⁸. Portanto,

[...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis. Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada através de palavras; e, embora o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante através da palavra falada na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.191.

Por isso, “só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é”⁸⁹; ao romper com o silêncio, isto é, ao relacionar-se uns com os outros com base nas palavras, os homens saem da condição de uniformidade sob a qual se encontram enquanto

⁸⁷ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.189.

⁸⁸ Ibid. p.191.

⁸⁹ Ibid. p.192.

reduzidos a exemplares da espécie e ascendem à condição da pluralidade que é própria da esfera pública porque o que nela aparece são homens com características particulares, homens com um *quem*. E, “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”⁹⁰. A visibilidade inerente à ação e a audibilidade inerente às palavras, é o que torna ambas relevantes para o espaço em que ver e ser visto, ouvir e ser ouvido, são sempre o fim.

Note-se que o *quem* revelado por meio das palavras nunca encerra, como já nos preocupamos em ilustrar anteriormente, uma natureza, pois uma natureza é o que poderíamos supor como revelada nos homens que se encontram apartados de sua particularidade; uma natureza compreenderia justamente o conjunto de elementos que tornam os homens iguais e não distintos uns dos outros. Além disto, o *quem* dos homens, além de não contar com nenhuma uniformidade, isto é, não poder ser subsumido a padrão existente na raça humana (ou algo que o valha), porta também, em que pese o fato de efetivamente consistir em uma revelação, um certo caráter de ocultação, pois as palavras que cada homem coloca no mundo, que efetivamente evidenciam sua particularidade, revelam justamente algo cuja aparição pública jamais pode corresponder à, por assim dizer, essência objetiva que existe em seu interior. Por isto, em que pese o fato de efetivamente revelarem um quem, as palavras nunca o revelam sob forma de definição ou apreensão cabal, justamente por se trata de um quem, isto é, de algo que existe enquanto tal à medida que é preservado da padronização comum aos processo de apreensão da realidade:

Contudo, à parte esta perplexidade filosófica, a impossibilidade de solidificar em palavras, por assim dizer, a essência viva da pessoa, tal como se apresenta na fluidez da ação e do discurso, tem profundas conseqüências para toda a esfera dos negócios humanos, na qual existimos basicamente como seres que agem e falam. Exclui, em princípio, a possibilidade de jamais virmos a tratar esses negócios como tratamos coisas de cuja natureza podemos dispor, visto que podemos nomeá-las. O fato é que a manifestação do “quem” assume a mesma forma das manifestações – notoriamente duvidosas – dos antigos oráculos que, segundo Heráclito, “não dizem nem escondem, apenas dão a entender”. É este um aspecto básico da incerteza, igualmente notória, de todo intercâmbio direto entre os homens, onde não existe a mediação estabilizadora e solidificadora das coisas. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.194.

O “aspecto básico de incerteza” inerente a cada *quem* deve-se à essência, do que é um *quem*, isto é, deve-se ao fato de que particularidades são justamente elementos que não

⁹⁰ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.193.

encontram uma existência compartilhada e pública, e, portanto, portam um grau de originalidade e singularidade tal, que impede sua total apreensão. Em outras palavras, é da natureza das particularidades, que permaneçam particulares, obscuras, de certa forma incompreendidas, pois a luz da compreensão pode acessar de forma cabal somente o que cai sob o domínio de um olhar que se vê diante de uma realidade objetivamente dada, o que ocorreria se o *quem* fosse uma natureza.

O contexto de ocorrência dos negócios humanos é sempre este espaço em que o *quem* pode adquirir sua tímida aparição. A introdução do princípio do governo no espaço público implica o abandono das palavras como intermediárias entre os homens, isto é, como portadoras e reveladoras dos vários “*quens*” que podem se revelar quando os homens falam e ouvem uns aos outros. É por este motivo que um espaço social não realiza a humanidade, por assim dizer, mas apenas preserva as funções metabólicas de animais do tipo Homem, o que ocorre porque o espaço social não está, afinal de contas, interessado em ressaltar individualidades, mas em assegurar a funcionalidade das engrenagens do comportamento.

Além da adoção do mando e da obediência como parâmetro para a atividade pública, há que se considerar ainda o fenômeno da subsunção da atividade do trabalho à atividade do labor. Tal ocorrido, segundo Arendt, teria contribuído profundamente para a ausência definitiva de qualquer caráter de durabilidade no interior da vida social que não fosse a durabilidade, ou seja, a continuidade dos próprios processos que produzem algo ou que meramente nutrem a vida.

Arendt afirma que foi Marx que, ao exaltar a “força de trabalho”, teria transferido a ênfase que antes recaía sobre o objeto fabricado, ou seja, sobre o *fim* do trabalho, para o *processo* que leva à sua produção. Esta alteração, que deposita sobre o processo que conduz a um fim, o valor antes atribuído ao próprio fim, é o que altera a condição original do trabalho e acaba por subsumi-lo ao labor, de modo que a sociedade de operários não é uma sociedade que tem no *homo faber* seu representante característico, mas no *animal laborans*. Em outras palavras, uma vez que o trabalho foi subsumido ao labor, sequer resta um autêntico *homo faber*, pois o que passa a interessar à sociedade não é mais a capacidade individual que remonta a determinadas especialidades e domínios técnicos, mas o *valor* que pode ser atribuído aos objetos fabricados e, como tal, servir como espécie de moeda de troca dentro dos próprios processo da sociedade. Ou seja, uma vez que as relações entre os homens consistem num grande metabolismo, tudo que entre em relação com este metabolismo deixa de ser tratado com base em seu valor intrínseco, por assim dizer, e passa a ser tratado em termos do valor que pode representar para este próprio metabolismo, isto se deve porque para o labor os próprios processo já são sempre o fim e porque, assim como não é de sua natureza

produzir efetivamente algo, também não é de sua natureza zelar pelos produtos, mas somente por si mesmo, somente pelos processos que se dão em seu interior. Em suma, para o labor somente o próprio processo tem sentido, ele é o fim. Para o “labor do corpo” o “trabalho das mãos” deve ser convertido em valor, é por isto que a sociedade se preocupa em contabilizar a “força de trabalho” do trabalhador, pois ela representa o que se gasta e o que sobra dos processos que a fabricação envolve ao produzir objetos. Como o metabolismo da vida está sempre desinteressado nos objetos, parece-lhe adequado preocupar-se com os homens em termos de energia que despendem e que sobra à medida que desenvolvem qualquer atividade. O valor representa esta espécie de contabilização, uma adequação dos processos inerentes ao trabalho a uma relação que o labor conhece tão bem: energia despendida versus energia excedente.

Como vemos, Arendt sustenta que Marx teria contribuído com a glorificação do labor, uma vez que lhe atribui a perda do trabalho, que para todos os efeitos, era ainda uma atividade que se voltava para o mundo, se não em sua dinâmica, ao menos nos produtos que seus processos geravam, ou seja, o trabalho tinha sobre o labor a vantagem de, ao final de seus processos, ter algo de objetivo a colocar no mundo, ao passo que o labor, ao final de seus processos, nenhum vestígio deixa no mundo.

O que ocorre é que a subsunção do trabalho ao labor veio a fortalecer ainda mais a idéia de que é de um governo que o espaço público necessita, pois uma vez que não apenas a ação, mas até mesmo o trabalho, com todas as suas semelhanças com o labor, passa a ser engolfado pela mentalidade metabólica, nenhuma outra função resta ao mundo que não a de ser o espaço físico em que as questões relativas à vida serão sanadas. Diante da dinâmica do labor o mundo é de fato reduzido a *lugar*, perde sua importância política, deixa de ser o intermediário que se coloca entre os homens e passa a ser mera circunstância física dos processos da vida.

E como o governo representa o constante ímpeto de zelar pela funcionalidade que se requer de uma dinâmica que apenas nutre a vida, a dinâmica do mando e da obediência mostra-se adequada ao mundo social. Ou seja, mando e obediência são justamente o que a sociedade quer e precisa para que continue sendo uma sociedade, para que a vida que nela se dá continue sendo a mera vida. Como a dinâmica conhecida no lar tem o mérito de ser funcional, de efetivamente assegurar os resultados almejados por um mundo reduzido a espaço da administração da vida, nada mais natural que relacionar-se com os homens adequando-os às categorias de governantes e governados. Em suma, o governo é efetivamente adequado para a vida social, pois reduzir os assuntos públicos ao caráter de administração é, em verdade, essencial para uma sociedade. E uma vez aceito que a vida é o bem máximo,

nada mais elementar do que governar sobre ela, do que buscar governar no mundo e não mais fazer uso das palavras que são, afinal, frágeis e inadequadas para comandar, podendo apenas “dar a entender” quem cada homem é. Com isto o mundo fica definitivamente reduzido a um *locus*, um mero espaço físico em que a prática do governo ocorre objetivamente.

No que diz respeito à contribuição de Marx para a confirmação da glorificação da atividade do labor e da redução das relações humanas a relações sociais, é particularmente surpreendente que isto tenha se dado por meio de um pensador que pretendia essencialmente romper com a tradição. Arendt observa que de fato Marx promoveu uma ruptura, mas tal ruptura não aboliu os elementos apolíticos da tradição política, pois a confirmação do labor e da vida social remete à conservação dos princípios pelos quais a própria tradição se guiava. Marx aboliu, isto sim, a ênfase depositada sobre a vida contemplativa, que perdeu seu valor em detrimento da exaltação da “força de trabalho”:

Quando Marx inverteu Hegel, ele estava invertendo a hierarquia entre ação (*práxis*) e pensamento (*theoria*); elevando a primeira e rebaixando este último, ele estava aceitando, junto com essa nova hierarquia, a distinção entre as atividades humanas oriunda da dicotomia entre *vita activa* e *vita* contemplativa. Uma tal inversão jamais poderia ter levado Marx a tomar conhecimento das atividades conforme elas eram realizadas na Grécia Antiga, e isso, não apenas porque essas atividades estavam ocultas naquela dicotomia, mas porque aqueles dois modos de vida não estavam sequer presentes na organização da *polis*”. – WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, p.38.

Assim,

A inversão da hierarquia tradicional levou Marx a fundar suas interpretações nas atividades componentes da *vita activa*, conforme estas haviam sido legadas pela tradição. E foi como um todo indistinto que a *vita activa* alcançou o pensamento moderno, de modo que quando Marx recebeu essa herança tradicional, o conceito de ação, contraposto ao pensamento e não mais à *vita contemplativa*, que havia sido abolida no início da era moderna, referia-se, então, ao agir no mundo dos negócios humanos – ao fazer em geral –, um conceito que ocultava, dessa maneira, a antiga distinção entre labor, trabalho e ação. – WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, p.92.

Por isto, a perda da ênfase na vida contemplativa não fez com que o homem se voltasse à ação, mas à atividade que conservava certa semelhança com a contemplação, isto é, ao labor, que, assim como a contemplação, estava familiarizada com a privatividade dos processos, pois Marx “além de utilizar os conceitos tradicionais, observou a realidade

moderna a partir da perspectiva da sociedade, lugar onde as fronteiras entre o privado e o público tendiam, já no se tempo, cada vez mais ao desaparecimento”⁹¹, o que lhe impediu de “diferenciar a produtividade que tem origem na esfera privada daquela que tem lugar no espaço público”⁹².

Antes de Marx promover sua inversão sobre a tradição política, a própria tradição política promovera uma inversão sobre a *polis*. Esta primeira inversão remete à condenação de Sócrates, que, “diferentemente dos filósofos que lhe são posteriores, vivia entre os cidadãos da *polis*: as reflexões e os diálogos socráticos estavam fundamentados nessa convivência, a partir da qual ele questionava o senso comum dos demais cidadãos. Pensamento e política em Sócrates pertenciam-se mutuamente”⁹³. A remissão desta primeira inversão à condenação de Sócrates deu-se por conta do fracasso da dialética socrática diante do tribunal que o julgara. A condenação de Sócrates pareceu, aos seus seguidores, o fracasso da persuasão, “uma conseqüência da insuficiência da dialética socrática e, assim, da própria política. Esse acontecimento marcou o abandono da *polis* pelos filósofos socráticos que, ao saírem das praças, deixaram o local de origem de sua atividade: o espaço público”⁹⁴. Platão teria passado a duvidar da validade da persuasão ante ao fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência, o que explicaria porque “a dicotomia entre a vida do filósofo e a vida da *polis* tem sua primeira expressão, dentro da tradição, na alegoria da caverna de Platão”⁹⁵, de modo que,

Enquanto a saída da caverna para a luz é uma referência à revelação da verdade a que só o filósofo tem acesso em meio à solidão, longe da agitação e das preocupações presentes no mundo da contingência, a volta à caverna, à obscuridade, é uma referência ao filósofo que, de posse da verdade, retorna à cidade para dar a sua contribuição à política. O retorno do filósofo ao mundo da contingência marca, para Arendt, o nascimento da filosofia política: uma conseqüência da separação estabelecida entre pensamento e ação”. – WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, p.36.

Ao apartar o filósofo da *polis*, a tradição política diluiu o “sentido que as atividades realizadas pelos gregos tinham para eles próprios, o primeiro passo para a perda, subsequente, da distinção entre essas atividades. As atividades passaram a ser vistas em bloco pelo olhar do filósofo e identificadas, por este, como atividades típicas de um modo de vida inferior,

⁹¹ WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, Ateliê Editora, Cotia – São Paulo, 2002. p.101.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid. p.33.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid. p.35.

voltado para as necessidades elementares da vida – a *vita activa*”⁹⁶. Ou seja, com esta tradição a *vita contemplativa* passou a configurar a *vita activa*, o que significa que toda atividade não contemplativa, inclusive a ação, passou a ser tratada como uma inquietude. Deste modo, a distância que se estabelecera entre o filósofo e a *polis* correspondia à distancia estabelecida entre a ação e o pensamento.

Note-se então, que estamos tratando de três inversões: a primeira delas diz respeito ao afastamento da filosofia do seu nascedouro, a *polis*, o que fez com que desde seus primórdios a tradição política aceitasse que a filosofia e a vida política são auto-excludentes. A segunda é a virada que Marx fez sobre a tradição política, tirando do homem o título de *animal rational* e atribuindo-lhe o título de *animal laborans*, o que, em que pese o fato de ter destituído a contemplação de sua tradicional dignidade e ter agora atribuído a mesma à *vita activa*, não resgatou a dignidade da ação, uma vez que Marx, depositário da tradição com que pretendia romper, não divisou as distinções entre as atividades e com isto subsumiu todas à atividade do labor. A terceira inversão corresponde à subsunção da atividade da ação à atividade da fabricação, a subsunção do falar e do agir em público à produção de objetos. Quanto a esta terceira inversão, há que se observar, contudo, que, como o que tem valor para a sociedade não são as coisas objetivas mas seus próprios processos, a fabricação acabou, por fim, sendo subsumida ao labor, uma vez que “o princípio da utilidade perdeu o seu lugar para o princípio da felicidade: a produção de objetos úteis e duráveis [...], foi substituída pela produção de coisas destinadas à alegria no consumo e à amenização da dor de produzir – duas funções do labor. Os ideais do *homo faber* foram substituídos pelos ideais do *animal laborans*”⁹⁷, de modo que “agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil”⁹⁸.

Por fim, uma última consideração importante acerca da adoção do princípio de governo para a configuração do espaço público diz respeito à perda do original duplo significado do termo ação, que era *archein* (iniciar, governar) e *prattein* (levar a cabo, realizar) ao mesmo tempo. O iniciar e o governar coincidiam na ação, de modo que quem agia, estava iniciando e continuando algo; a ação era uma espécie de fusão entre governo e execução. O que ocorre é que na vida em sociedade expressa-se, efetivamente, a separação entre o homem que inicia, isto é, que confere os primeiros impulsos a qualquer atividade, e o

⁹⁶ WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, Ateliê Editora, Cotia – São Paulo, 2002. p. 37 a 38.

⁹⁷ Ibid. p.103.

⁹⁸ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.321. Sobre a subsunção do trabalho ao labor, vale considerar ainda, que “Ambos são processos devoradores que se apossam da matéria e a destroem: o ‘trabalho’ realizado pelo labor em seu material é apenas o preparo para a destruição final deste último.”cf. *A Condição Humana*, p.112.

homem que executa, aquele que dá seqüência e leva a termo o que foi iniciado. Se na antiga *polis* o governante e o governado estavam como que dentro de cada cidadão, na sociedade, o governar/iniciar e o executar estão separados⁹⁹.

Para compreendermos as implicações da perda deste duplo significado da ação, voltaremos mais uma vez a atenção para a atividade do labor, que corresponde ao servilismo da vida: “laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão esta, inerente às condições da vida humana”¹⁰⁰. É esta conotação de ocupação servil que faz do labor uma ocupação desprezada entre os antigos gregos, e é neste contexto de desprezo pela ocupação que obedece às demandas da vida, que figura o antigo escravo a quem cabe somente obedecer, e o senhor da família, o homem liberado das demandas da vida, que governa sobre seu lar e seus escravos. Arendt explica, inclusive, que “ao contrário do que ocorreu nos tempos modernos, a instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o labor das condições da vida humana”¹⁰¹.

A tradição política, como vimos, suprimiu a diferenciação entre as atividades ao glorificar a contemplação, motivo pelo qual “até mesmo a ocupação política foi rebaixada à posição de necessidade; e esta, daí por diante, passou a ser o denominador comum de todas as manifestações da *vita activa*”¹⁰². Em outras palavras, a partir do rebaixamento promovido pela tradição política sobre as atividades, não há mais um espaço nem uma atividade que corresponda à liberdade, pois a glorificação da contemplação subsumiu todas à atividade do labor. A inversão promovida por Marx tampouco reverteu a ausência de liberdade, tendo antes confirmado a predileção do “homem socializado” pela atividade que se volta aos processos da vida, pois a glorificação do “trabalho” sobre a filosofia, em Marx, significou, na verdade, a glorificação do labor, uma vez que apenas “adaptou sua teoria, a teoria da era moderna, aos mais antigos e persistentes conhecimentos da natureza do labor, que segundo as tradições hebraica e clássica estava intimamente ligado à vida como processo de geração”¹⁰³.

Por isto, tanto na tradição política como na “virada” de Marx, o espaço público é um espaço de administração, pois passou a operar dentro dos moldes prescritos pela dinâmica de mando e obediência. Em ambos os casos, o que se chama de “política” remete, em verdade, ao seu contrário, isto é, à mais radical supressão da liberdade. Segundo Arendt, tanto a tradição política anterior a Marx quanto a que se segue a ele, falhou em perceber que a vida não se resume a uma única atividade e que não há um único princípio global ao qual toda

⁹⁹ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p. 235.

¹⁰⁰ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.94.

¹⁰¹ Ibid. p.95.

¹⁰² Ibid. p.96.

¹⁰³ Ibid. p.118.

existência deva se submeter¹⁰⁴. O novo espaço, que não é nem privado nem público, em essência, por assim dizer, comporta com eficiência e solidez a presença de homens que laboram, ao passo que o espaço das múltiplas opiniões, das múltiplas vozes que se pretendem fazer ouvir, é frágil na mesma proporção em que a ação é livre.

2.2 A importância de perdoar e de prometer e o primado da ação.

Acerca da tremenda abertura inerente à ação (mencionada acima), seria de se supor que ela sim, e não uma vida metabólica ou uma vida voltada ao trabalho, representa riscos para o convívio entre os homens, mesmo que o espaço e a dinâmica em questão sejam aquele espaço e aquela dinâmica que comportam o ouvir e o falar uns com os outros. Em outras palavras, uma vez caracterizada como aquela atividade cujo grau de liberdade impossibilita qualquer cálculo e controle, seria de se supor que, pelos riscos que a ação representa, não seria vantajoso praticá-la, uma vez que

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de conseqüência que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as conseqüências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.245.

Arendt supera esta antinomia explicando que a própria ação, ao passo que compreende irreversibilidade e imprevisibilidade, sempre já consiste também na própria potencialidade de superação da irreversibilidade e da imprevisibilidade. Isto se deve ao fato de que, além destas características em questão, a ação compreende também as faculdades de *perdoar* e de *prometer e cumprir promessas*, de tal modo que, se a irreversibilidade consiste na impossibilidade de se desfazer o que se fez, a solução para a mesma se encontra na faculdade de perdoar; e se a imprevisibilidade consiste na “caótica incerteza do futuro”, a solução para ela está na faculdade de prometer e cumprir promessas. Segundo Arendt, o perdão “serve para desfazer o passado” e o “obrigar-se através de promessas” teria a função de “criar no futuro,

¹⁰⁴ cf. ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.67.

que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança”, ilhas estas que possibilitam a continuidade e a durabilidade das relações humanas¹⁰⁵.

O perdão, que consiste em sermos “eximidos das conseqüências daquilo que fizemos”, é necessário para que a própria capacidade de agir não se veja “limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos”, o que colocaria os homens na condição de vítimas das conseqüências de tal ato e conduziria a uma inibição apática do todo aquele que cometeu este único ato. Por outro lado, é pelo fato de nos obrigarmos a cumprir nossas promessas, que se torna possível “conservar nossa identidade”, pois se não nos víssemos presos a tais obrigações, “seríamos condenados a errar, desamparados e desnorteados, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos – trevas que só a luz derramada na esfera pública pela presença de outros, que confirmam a identidade entre o que promete e o que cumpre, poderia dissipar”¹⁰⁶. Ou seja, prometer e cumprir o prometido é parte da revelação do *quem*, que se dá sempre que o homem aparece para os outros homens.

Uma característica especialmente importante, tanto do perdoar como do prometer, consiste na dependência que as mesmas têm da pluralidade, pois “na solidão e no isolamento, o perdão e a promessa não chegam a ter realidade: são no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma”¹⁰⁷. Esta dependência da pluralidade evidencia o fato de que, em verdade, o perdão e a promessa, assim como a imprevisibilidade e a irreversibilidade, como que *são* a ação. E por conta desta correspondência tão direta que o perdão e a promessa têm com a condição humana da pluralidade, acabam desempenhando uma função especialmente importante na política, estabelecem

[...] um conjunto de diretrizes diametralmente opostas aos padrões “morais” inerentes à noção platônica de governo. Pois o governo platônico, cuja legitimidade baseava-se no auto-domínio, vai buscar seus princípios orientadores – os princípios que justificam e ao mesmo tempo limitam o poder de um homem sobre os outros – na relação que a pessoa mantém consigo mesma, de sorte que o certo e o errado nas relações com os outros são determinados pelas atitudes que ela assume em relação a si própria, até que toda a esfera pública passa a ser vista à imagem do “homem escrito em maiúsculas” [...]. Por outro lado, o código moral inferido das faculdades de perdoar e de prometer baseia-se em experiências que ninguém jamais pode ter consigo mesmo e que, ao contrário, se baseiam inteiramente na presença de outros. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.249.

Evidencia-se com isto, o motivo pelo qual a pluralidade é o cerne da política em Arendt, ou seja, se um código moral deve sempre ser inferido a partir destas experiências que

¹⁰⁵ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.249.

¹⁰⁶ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.249.

¹⁰⁷ Ibid.

depende da presença dos outros, significa que nesta própria relação que estabelecem, os homens encontram os parâmetros para a mesma, e não em “princípios orientadores” que estejam para além do próprio espaço destas relações. Isto confirma o que já vínhamos afirmando antes, que para Arendt a política, ou seja, as relações de liberdade entre os homens, se formulam com base na própria experiência de não se estar só no mundo. Em suma, pelo fato de a ação ser resguardada pelo perdoar e pelo prometer, ou antes, pelo fato de perdão e promessa fazerem parte da própria *composição* da ação (assim como a imprevisibilidade e a irreversibilidade), evidencia-se que não há modo mais adequado de compartilhar o mundo que não em ação, uma vez que é em ação que os homens podem perdoar o passado e construir “ilhas de segurança” para o futuro. É por isso que “um dos grandes perigos de se empregar os métodos da fabricação e de se adotar sua categoria de meios e fins reside na concomitante eliminação dos remédios que só se aplicam ao caso da ação, de modo que o homem é obrigado não só a *fazer* através da violência necessária a toda fabricação, mas também a *desfazer* o que fez por meio da destruição, como se destrói uma obra de arte mal sucedida”¹⁰⁸.

Perceba-se que, uma vez assumido que a atividade que compreende o imprevisível e o irreversível também compreende o perdão e a promessa, assume-se que os “remédios”, tanto para o imprevisível quanto para o irreversível, já estão como que dados na própria ocorrência tanto do imprevisível como do irreversível; o perdão e a promessa são como que “administrados” sempre que o imprevisto e o irreversível aparecem no mundo. Com isto percebemos que os supostos riscos inerentes à ação são incomparavelmente menos danosos – para usarmos como exemplo outra atividade dotada da capacidade de reificação –, que os riscos inerentes à fabricação, cujo *fazer* e *desfazer* não conhecem perdão nem promessa, apenas a violência de gestos que intentam fins.

Arendt afirma que “o descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré”, que teria sustentado que os homens, e não Deus, têm o poder de perdoar, de modo que o perdão “deve ser mobilizado pelos homens entre si, pois só assim poderão também esperar ser perdoados por Deus”. Com relação a este particular, o que merece destaque é a afirmação arendtiana, de que “o motivo da insistência sobre o dever de perdoar é, obviamente, que ‘eles não sabem o que fazem’”¹⁰⁹. Deste modo, segundo Arendt,

O pecado, ao contrário [do mal intencional, que em vez de receber o perdão receberá a justiça, que é sua recompensa], é evento cotidiano, decorrência natural do fato de

¹⁰⁸ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.250.

¹⁰⁹ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.250 a 252. Com relação a este parágrafo, é importante observar que Arendt distingue este não saber o que se faz do crime e do mal intencionais.

que a ação estabelece constantemente novas relações numa teia de relações, e precisa do perdão, da liberação, para que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber. Somente através dessa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição de mudar de idéia e recomeçar, pode-se lhes confiar tão grande poder quanto o de consistir em algo novo. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.252.

Com isto percebe-se que a própria novidade é possível porque é *permitida*. O poder da natalidade precisa, para que possa efetivamente manifestar-se, dessa espécie de autorização, dessa “carta branca” a ela conferida pelo perdão, a fim de que sinta uma certa segurança e assim possa, efetivamente, se dar. Sem a intervenção do perdão os homens se sentiriam intimidados ante ao poder da natalidade que eles mesmos são. A natalidade correria o sério risco de ser engolfada pelo temor que obviamente inspiraria se desacompanhada do perdão, e os homens, temerosos da natalidade que lhes é constitutiva, jamais revelariam suas particularidades, ou seja, jamais realizariam um modo de vida propriamente humano.

Outra característica importante do perdão é que ele é o oposto da vingança, que é sempre “uma *re-ação* a uma ofensa inicial, e assim, longe de pôr fim às conseqüências da primeira transgressão, todos os participantes permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação prossiga livremente”¹¹⁰. Ou seja, como o perdão obedece ao estatuto da ação, obviamente não poderia reduzir-se ao automatismo característico do que pode ser previsto e até calculado. A vingança sim, à medida que é “reação natural e automática à transgressão”, “pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto: é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação”¹¹¹. Neste sentido “o perdão é a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado”¹¹². O perdão funda sempre uma ação em seu estado mais radical e intenso, neste sentido, é uma das expressões mais radicais da natalidade, pois é *sempre e necessariamente*, a frustração de expectativas.

Segundo Arendt, a alternativa ao perdão é a punição, o que não significa que ela seja seu oposto; o perdão e a punição têm em comum “o fato de que tentam pôr fim a algo que, sem a sua interferência, poderia prosseguir indefinidamente”¹¹³. É por conta desta afinidade entre punição e perdão, que são duas manifestações diferentes da busca por interromper um

¹¹⁰ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.252.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid. p.253.

¹¹³ Ibid.

determinado estado de coisas, que Arendt afirma que os homens não podem “perdoar aquilo que não podem punir, nem punir o que é imperdoável”¹¹⁴. As ofensas que não podem ser perdoadas nem punidas são o que Arendt chama de “mal radical”.

Arendt faz ainda uma interessante observação acerca do caráter revelador do perdão, afirmando que “a ação de desfazer o que foi feito parece ter o mesmo caráter revelador que o próprio feito”¹¹⁵. Isto se dá porque tanto a ação em sua forma positiva, por assim dizer, como o perdão, veiculam a particularidade do seu ator, uma vez que tanto uma como outra, contêm a radical expressão da natalidade, ou seja, tanto ao agir quanto ao perdoar, são gestos essencialmente autênticos, singulares, que não obedecem a nenhum automatismo nem se fixam a qualquer regra externa, que se dão.

Outra noção a ser considerada no tocante ao perdão, consiste no que Arendt chama de *respeito*. O respeito é parte do que viabiliza o perdão à medida que “o *que* foi feito é perdoado em consideração a *quem* o fez”¹¹⁶. Esta consideração atribuída ao *quem* em detrimento do *que* tem origem no respeito, é “uma consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta”¹¹⁷. Esta consideração consiste na consideração que se tem com o *quem* que se revela em público, uma consideração que muito provavelmente lança raízes no fato de os homens reconhecerem que a natalidade é o que há de comum entre indivíduos tão diferentes. Os homens que conhecem o poder da natalidade estão familiarizados com seu grau de liberdade, que implica sempre o imprevisível e o irreversível. Com isto não se afirma que para estes homens não há novidade no fato de cada ação trazer o imprevisível e o irreversível. Afirmar isto seria realmente absurdo, pois implicaria em assumir que a novidade não é novidade e que a irreversibilidade não é irreversibilidade. Não se trata disso, o que ocorre é que, embora cada novidade seja efetivamente uma novidade, e embora cada ação seja autêntica e radicalmente irreversível, os homens de ação, justamente por estarem familiarizados com ela e por estarem efetivamente agindo, acabam por empreender esta ação em seus múltiplos aspectos, o que significa que aos homens habituados à ação, a ocorrência do perdão encontra a mesma naturalidade que encontram os feitos e as palavras memoráveis. Deste modo, “uma vez que se dirige exclusivamente para a pessoa, o respeito é bastante para que se perdoe pelo que fez, por consideração a ela”¹¹⁸.

A grande originalidade e o grande poder do perdão residem no fato de que “como na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos numa forma distinta que

¹¹⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001.p.253.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid. p.255.

¹¹⁸ Ibid.

nós mesmos somos incapazes de perceber. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar”¹¹⁹. Em suma, assim como a ação, o perdão faz parte do processo que revela *quem* somos, é diante da abertura para o novo e da abertura para o perdão que a fundação do novo pode demandar, que as particularidades de cada indivíduo são apresentadas ao mundo, de modo que ao agir e ao perdoar – coisas que se dão como que concomitantemente, por serem como que correlatas, faces diferentes de uma mesma moeda –, efetivamente nos vinculamos aos homens, desejosos de que nos conheçam e se dêem a conhecer enquanto tal.

Para analisar, mais precisamente, a faculdade de prometer e cumprir promessas, temos de nos haver primeiramente com a dupla origem da imprevisibilidade, que “decorre ao mesmo tempo da ‘treva do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental nos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever as conseqüências de um ato numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir”¹²⁰. Ou seja, pelo fato de os homens sempre permanecerem um tanto obscuros (lembremos que na ação e no discurso os homens “não dizem nem escondem, apenas dão a entender” quem são¹²¹) e pelo fato de o espaço político abrigar uma pluralidade de homens que, além e apesar desta obscuridade, têm ainda, o dom de fundar o imprevisível em conjunto – de modo que, se prever uma só ação já é impossível, a pluralidade de homens, que significa uma pluralidade de ações (talvez até simultâneas), potencializa e leva a ação a níveis ainda mais inimagináveis, pois “como a ação atua sobre seres que também são capazes de agir, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar os outros. Assim, a ação e a reação jamais se restringem, entre os homens, a um círculo fechado”¹²² –, o grau de imprevisibilidade que se revela nas aparições humanas adquire dimensões que extrapolam o alcance da mais imaginativa das mentes. Em suma, a liberdade humana implica em o homem não poder “contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio”, o que é conseqüência direta de se encontrar liberado para a ação. E a pluralidade e a realidade, ou seja, a “alegria de conviverem com outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de outros”, faz com que os homens não possam permanecer como “senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro”¹²³.

Deste modo,

¹¹⁹ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.255.

¹²⁰ Ibid. p.255 a 256.

¹²¹ Ibid. p.194.

¹²² Ibid. p.203.

¹²³ Ibid. p.256.

A função da faculdade de prometer é aclarar esta dupla obscuridade dos negócios humanos e, como tal, constitui a única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania. O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fossem uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade. Quando as promessas perdem seu caráter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem seu caráter de obrigatoriedade e todo o empreendimento torna-se contraproducente. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.256.

É a “força da promessa ou do contrato mútuo” que mantém as pessoas unidas, que possibilita que “ajam em concerto”, pois

A soberania, que sempre é espúria quando reivindicada por uma entidade única e isolada, quer seja a entidade individual da pessoa ou a entidade coletiva da nação, passa a ter certa realidade limitada quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas. A soberania reside numa limitada independência em relação à impossibilidade de calcular o futuro, e seus limites são os mesmos limites inerentes à própria faculdade de fazer e cumprir promessas. A soberania de um grupo de pessoas cuja união é mantida, não por uma vontade idêntica que, por um passe de mágica, as inspirasse a todas, mas por um propósito com o qual concordaram e somente em relação ao qual as promessas são válidas e têm o poder de obrigar, fica bem clara por sua incontestável superioridade em relação à soberania daqueles que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desobrigados de quaisquer propósitos. Esta superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como se este fosse o presente [...] – ARENDT, *A Condição Humana*, p.256 a 257.

Obrigar-se mutuamente por meio de promessas é então, a forma de “dispor do futuro” sem lançar mão da soberania isolada, tão aparentada ao princípio de mando e obediência, que as relações livres afinal, não podem suportar.

Arendt explica que, com isto, a fundamentação de toda a moralidade passa a depender da “boa intenção de neutralizar os enormes riscos da ação através da disposição de perdoar e ser perdoado, de fazer promessas e cumpri-las”¹²⁴, ou seja, esta moralidade busca, no interior do próprio convívio, os “mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos intermináveis”¹²⁵, de modo que a promessa, assim como o perdão, já é intrínseca à ação e ao discurso, o que significa que os “remédios” para a imprevisibilidade são dados pela própria ação à medida que o “desejo de conviver com outros na modalidade da

¹²⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.257.

¹²⁵ Ibid.

ação e do discurso”¹²⁶, compele os homens a perdoar e a fazer promessas que estabeleçam as “ilhas de segurança” em meio ao oceano de imprevisibilidade fundado pela ação.

Como vemos, a própria ação contém, em si, um poder que ultrapassa o poder da total abertura, ou antes, a total abertura, inerente à ação, compreende também sempre uma prontidão para perdoar e para entrar em acordo sob a forma de promessas e sob a forma de assumir o cumprimento destas promessas nas mesmas condições de acordo mútuo. Por isto, é o conjunto destas coisas, a possibilidade de fundar o ilimitado, imprevisível e irreversível, mais o perdão, mais o fazer e cumprir promessas, que corresponde à natalidade, e é isto que salva a esfera dos negócios humanos, ou seja, a ação, em verdade, é a atividade mais segura para os negócios humanos uma vez que somente ela porta, ao lado de sua “produtividade ativa”, os “remédios” para os males oriundos dela mesma, pois

[...] perdão e promessa são acordos dos quais os homens lançam mão para ‘apagar’ o passado e para ‘prever’ o futuro [...]. São acordos que os homens estabelecem entre si para não se transformarem em simples joguetes da contingência e para evitar ‘qualquer idéia de soberania, de dominação, ou de domínio de si e de outrem’, de modo que a violência não é uma repercussão necessária da ação. – WAGNER. Eugênia Sales, *Hannah Arendt e Karl Marx, o Mundo do Trabalho*, p.72

A fragilidade da ação decorre justamente das ameaças que sofre por parte de uma soberania fixada sobre uma única entidade. Por, além de ilimitada e imprevisível, demandar um espaço em que tudo é efetivado não pela coerção, mas pela fragilidade das palavras, a ação constantemente vê-se ameaçada pelos atropelos da eficiência e da segurança, inerentes às mentalidades de soberania única. Assim, a ação corre o constante risco de ser suprimida, bastando para tanto, que as vozes sejam caladas por meio da violência ou que as palavras, em lugar de revelar, passem a ser usadas para mentir e ocultar. Em suma, a ação porta, além da natalidade, que lhe confere um poder realmente extraordinário, este caráter de fragilidade, de tal modo que, por mais que seja pujante enquanto a mais pura abertura, é também frágil pelo fato de desaparecer como que instantaneamente sempre que o menor traço de violência se impõe sobre o curso das palavras.

É por isto que o perdão e a promessa são tão importantes, são eles que sustentam, que viabilizam, um espaço regido por acordos e não por mandos oriundos de uma soberania externa às próprias relações. Sem o perdão e a promessa os homens não reuniriam a coragem necessária para relacionar-se com base na ação, veriam-se obrigados a prestar contas a uma

¹²⁶ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.257.

soberania imposta. Aqui evidencia-se o poder das palavras, que, em que pese o fato de sua evidente fragilidade, são as responsáveis por veicular os homens uns aos outros num mundo que se constitui com base no falar e ouvir. E como o perdão ajuda os homens a superar os pecados cometidos no passado, assim como a promessa os ajuda a depositar confiança no futuro, são eles os substitutos seguros da própria ação contra o poder da violência, são eles que, dirigindo-se à pluralidade e à publicidade das relações humanas, confirmam a primazia das palavras sobre a violência.

3. A PERDA DA PROPRIEDADE, O PONTO DE VISTA ARQUIMEDIANO E A ÁLGEBRA CARTESIANA.

No capítulo anterior tratamos, entre outras coisas, da moderna inversão promovida por Marx sobre a tradição política, inversão esta, que significou a perda da dignidade até então atribuída à contemplação e a subsequente exaltação do fazer. Vimos que tal inversão não foi radical a ponto de romper visceralmente com a tradição, uma vez que, fiel a tradição, Marx preservou a uniformização que a tradição atribuíra às atividades que compõe a condição humana, o que confirmou o espaço público com uma sociedade, como espaço de administração, e o homem como um *animal laborans*, uma vez que o fazer, na sociedade, fora subsumido ao labor. Neste capítulo veremos que a introdução, no mundo humano, de uma nova ferramenta produzida pelo homem que *faz*, tampouco levou à fundação de um espaço público-político, tendo, isto sim, isolado o homem em seu próprio interior, deixando-o abandonado a uma existência reduzida à realidade de seus processos mentais, responsáveis pela produção das verdades que serão observadas por meio dos instrumentos que obedecem a esta linguagem técnica capaz de sempre de novo estabelecer como verdade aquilo que a mente humana produz. Veremos que os instrumentos do homem moderno apenas garantem que os resultados por meio deles alcançados correspondam à forma de compreensão característica da mente humana. Portanto, o que vai guiar nosso exame nas linhas que seguem é a afirmação arendtiana de que com a quebra da tradição “os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos”¹²⁷.

Lembremo-nos, porém, que este “arremesso para dentro de si mesmo” é apenas o segundo desdobramento de uma alienação que, antes de arremessar o homem em direção à sua interioridade, furta-lhe um lugar no mundo. Assim, ao tratarmos da ausência de liberdade na era moderna, deparamo-nos não com uma, mas com duas alienações, ou, se preferirmos,

¹²⁷ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.266.

uma alienação de duplo aspecto, tendo como primeira característica a perda do mundo, que se segue com a “conquista” do mundo interior. Para Arendt, é esta alienação de duplo caráter que marca a era moderna.

A perda de um lugar no mundo está ligada à perda da propriedade, que, como vimos, era a primeira condição para o surgimento de um mundo público-político. Para Arendt, a perda da propriedade está na base de toda alienação do mundo; tal fenômeno de alienação é atribuído à Reforma, à qual Arendt se refere citando Max Weber, que lhe confere o título de “ascetismo do mundo interior”. Assim, se a tradição cristã conferira ao mundo o título de “vale de lágrimas” e sugerira aos homens que se abstivessem da vida política, a reforma que se instaura no interior desta mesma tradição rompe com o que os primeiros séculos de cristianismo não ousara romper: a propriedade. E com isto, os homens que já não procuravam habitar este mundo por entenderem-se destinados a outro, acabaram por perdê-lo de vez ao verem-se destituídos até daquele pedaço de mundo que era só seu.

Em outras palavras, Arendt identifica este ascetismo do mundo interior como “a mais recôndita fonte da nova mentalidade capitalista”¹²⁸, uma vez que a alienação em direção a um mundo interior lançaria suas raízes “na expropriação das classes camponesas, conseqüência imprevista da expropriação dos bens da Igreja e, como tal, o fato isolado mais importante no colapso do sistema feudal”¹²⁹. A reforma teria legado à humanidade ocidental a tendência de destruir a propriedade no processo de expropriação, de modo que “tudo era devorado no processo de produção, e a estabilidade do mundo era minada num constante processo de mudança”¹³⁰. E como a propriedade “refere-se a uma parte do mundo comum que tem um dono privado e é, portanto, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem”¹³¹, no momento que todos os homens são expropriados, ocorre a alienação do homem em relação ao mundo. Em suma, a era moderna “começou por alienar do mundo certas camadas da população”¹³², aquelas camadas que agora viam-se não apenas sem um mundo político, mas também sem a segurança de um espaço privado. A alienação dos homens modernos em direção a uma interioridade é apenas a resposta ao fato de que estes homens, além de já não terem um mundo compartilhado por palavras, também já não tem um espaço que seja só seu, a não ser aquele espaço que não pode ser expropriado, a interioridade. A alienação em direção à interioridade é a conseqüência da alienação do mundo. Assim, o que Arendt afirma é que a era moderna não teve início com “um súbito e inexplicável eclipse da

¹²⁸ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.263.

¹²⁹ Ibid. p.263 a 264.

¹³⁰ Ibid. p.264.

¹³¹ Ibid. p.265.

¹³² Ibid.

transcendência”¹³³, mas com uma perda literal do mundo, isto é, com a expropriação da propriedade privada.

Para Arendt, a perda da transcendência, ocorrida na era moderna, é uma espécie de fenômeno paralelo à perda da propriedade privada. Sem um lugar propriamente seu, os homens foram arremessados para dentro de si mesmos, de modo que “uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes [...] tem sido uma preocupação exclusiva com o ego, em contraposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir toda as experiências, com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo”¹³⁴. Note-se que tal alienação do mundo, seguida da preocupação com o ego, não devolveu aos homens o apreço pela vida contemplativa, mas gerou a valorização cada vez maior dos processos que nutrem este ego. Ou seja, a existência voltada para o cultivo da interioridade conferiu aos homens da era moderna uma existência repleta de atividades, sem que esta profusão de atividades tenha significado “qualquer grande preocupação ou satisfação com o mundo”, sendo sua motivação mais profunda o zelo pelos processos que constituem o ego¹³⁵.

A perda da propriedade privada deve ainda ser equacionada à mentalidade de acúmulo de riqueza. Uma vez que já não havia uma propriedade que fornecesse os recursos para manutenção da vida, estes recursos deveriam originar-se da única coisa da qual o homem moderno não fora expropriado: seu corpo. É por isso que a era moderna passou a valorizar o “acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho”¹³⁶. O capital e o trabalho, por sua vez, “constituíram as condições para o surgimento de uma economia capitalista”. Como este curso de eventos foi iniciado pela expropriação e se nutria dela, resultou no enorme aumento da produtividade humana, característica da era moderna. Acerca disto, o que é notável é que “a expropriação e o acúmulo de riqueza não resultaram simplesmente em novas propriedades nem levaram a uma nova redistribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar mais expropriações, maior produtividade e mais apropriações”¹³⁷. Uma dinâmica centrada sobre os próprios processos da vida (que já é uma herança da antiguidade tardia, com a ressalva de que a antiguidade tardia não rompera com a propriedade privada mesmo que tenha estendido a privatividade ao mundo público), significou, para a era moderna, uma dinâmica centrada sobre a constante recorrência à liberação da força de trabalho, de modo que toda a sociedade, e não apenas as classes mais profundamente afetadas pela expropriação, viu-se engolfada por esta dinâmica. A força de

¹³³ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.265.

¹³⁴ Ibid. p.266.

¹³⁵ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.266.

¹³⁶ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.267.

¹³⁷ Ibid.

trabalho tornou-se “o processo vital da sociedade”, de modo que “a apropriação não terminou com a satisfação das necessidades e desejos”¹³⁸. A consequência imediata do acúmulo de riqueza foi uma espécie de retroalimentação da alienação do mundo, pois a sociedade moderna, expropriada que estava, buscava apenas acumular mais riqueza sem reaver qualquer propriedade. Em suma, este processo de acúmulo de riqueza é estimulado pelo processo vital e apenas estimula este mesmo processo, uma vez que “o mundo e a própria mundanidade do homem” foram sacrificados¹³⁹.

A alienação de que estamos tratando tem dois desdobramentos. O primeiro deles, conforme vimos, diz respeito ao fato de que “um número cada vez maior de ‘trabalhadores pobres’ que haviam sido despojados, através da expropriação, da dupla proteção da família e da propriedade”¹⁴⁰. O segundo desdobramento corresponde à transformação da sociedade em “sujeito do novo processo vital, como antes a família fora seu sujeito”¹⁴¹, de modo que

A participação numa classe social substituiu a proteção que antes era oferecida pela participação numa família [...]. Além isto, [...] da mesma forma como a unidade familiar era identificada com cada um dos pedaços do mundo pertencente a donos privados – sua propriedade –, a sociedade foi identificada com uma propriedade tangível, mas pertencente a uma coletividade de donos – o território do estado nacional – que até o seu declínio no século XX oferecia a todas as classes um substituto do lar privado [...]. ARENDT, *A Condição Humana*, p.268.

Por isso Arendt afirma que a identificação da nação com a família nutriu toda as “teorias orgânicas do socialismo”, nas quais, assim como já ocorrera na antiguidade tardia, todos os homens eram irmãos de uma grande família: a sociedade. É por isso que “os critérios de ‘sangue e terra’ devem governar as relações entre os seus membros; a homogeneidade da população e seu arraigamento ao solo passam a ser os requisitos do estado nacional em toda parte”¹⁴². Não havendo mais as várias propriedades privadas o que se criou não foi um grande espaço público¹⁴³ – que só existe sempre que existirem as propriedades privadas que erguem seus “muros” em torno da mesma –, mas uma versão ampliada da propriedade privada, com a ressalva de que, ao não pertencer a ninguém, não pode dar aos homens a segurança que encontravam no pedaço de mundo que era só seu.

¹³⁸ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.267.

¹³⁹ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.268.

¹⁴⁰ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.268.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid. p.268 a 269.

¹⁴³ “[...] a propriedade coletiva é, a rigor, uma proposição contraditória” – ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.269.

Assim, “a família e a propriedade da família foram substituídas pela participação numa classe e por um território nacional”¹⁴⁴, ao passo que a sociedade passou a conceber uma humanidade, isto é, uma massa uniforme de homens que encontra seu lugar em determinado espaço geográfico. Para a sociedade a humanidade não consiste naquelas características que são específicas de cada indivíduo, mas naqueles atributos comuns a todos os exemplares da espécie.

Em suma, o processo de alienação do mundo, que foi desencadeado pela expropriação, gerou um crescimento cada vez maior do acúmulo da riqueza, que serviu ao propósito de fornecer alguma segurança aos homens expropriados. A consequência imediata de tal acúmulo foi a confirmação da redução da vida humana a uma vida metabólica, uma vida que volta-se com ainda mais força para o interior de seus processos.

Mas além da perda da propriedade há outro evento que é crucial no que concerne à dupla alienação do homem moderno. Estamos falando do que Arendt chama de adoção do ponto de vista arquimediano:

No limiar da era moderna há três grandes eventos que lhe determinam o caráter: a descoberta da América e subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.260.

O cerne da questão é que a jornada do homem moderno para dentro de si mesmo tem origem, segundo Arendt, no “apequenamento definitivo da Terra”¹⁴⁵, que ocorreu graças a estes três grandes eventos, acerca dos quais Arendt acrescenta:

Aos olhos de seus contemporâneos, o mais espetacular dos três eventos deve ter sido a descoberta de continentes desconhecidos e de oceanos jamais sonhados; o mais inquietante deve ter sido a irremediável cisão do cristianismo ocidental através da Reforma, com inevitável desafio à própria ortodoxia e a imediata ameaça à tranquilidade espiritual dos homens; e sem dúvida o menos percebido de todos foi a introdução, no já sortido arsenal de utensílios humanos, de um novo instrumento, inútil a não ser para olhar as estrelas, embora fosse o primeiro instrumento puramente científico a ser concebido. No entanto, se nos fosse dado medir o *momentum* da história como medimos os processos naturais, talvez verificássemos que aquilo que originalmente teve o menor impacto – o primeiro passo experimental do homem na direção da descoberta do universo – vem adquirindo impulso e força

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.269.

¹⁴⁵ Ibid. p.263.

cada vez maiores, chegando hoje a eclipsar não só a expansão da terra habitada, contida unicamente pelos limites do próprio globo, mas também o processo de acúmulo econômico que aparentemente continua ilimitado. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.261 a 262.

Isto se dá porque foi a invenção do telescópio que mais profundamente influenciou a capacidade de abolir as distâncias entre pontos remotos, isto é, de aproximar observador e objeto observado. É neste sentido, inclusive, que o telescópio é tão novo, é por isto que Arendt se refere a ele como “o primeiro instrumento puramente científico a ser concebido”, ou seja, o invenção do telescópio, em que pese o fato do pouco entusiasmo inicial que produziu, representa a própria quintessência da abolição de distâncias, pois é por meio dele que a observação do mundo se tornou possível pela mente humana. A efetiva abolição das distâncias, alcançada por meio de ferrovias, navios, aviões, foi possível graças ao “encolhimento infinitamente maior e mais eficaz resultante da capacidade de observação da mente humana, cujo uso de números, símbolos e modelos pode condensar e diminuir a escala da distância física da Terra a um tamanho compatível com os sentidos naturais e a compreensão do corpo humano”¹⁴⁶. A isto Arendt ainda acrescenta que “é próprio da natureza da capacidade humana de observação só poder funcionar quando o homem se desvencilha de qualquer envolvimento e preocupação com o que está perto de si, e se retira a uma distância de tudo que o rodeia”, de modo que “qualquer diminuição de distâncias terrestres só pode ser conquistada ao preço de colocar-se uma distância definitiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo de seu ambiente imediato e terreno”¹⁴⁷.

Para Arendt, a invenção do telescópio foi a condição fundamental para o surgimento de um novo mundo, o mundo moderno, pois o telescópio representa a possibilidade de olhar em direção ao universo “através de um instrumento ao mesmo tempo ajustado aos sentidos humanos e destinado a revelar aquilo que ficará definitiva e eternamente longe”¹⁴⁸ do alcance do homem.

Arendt ainda observa que em certo sentido a descoberta de Galileu não era totalmente nova, pois antes dele homens como Nicolau de Cusa e Giordano Bruno haviam feito suas especulações filosóficas, e Copérnico e Kepler haviam dado asas às suas imaginações astronômicas. Assim, tanto a filosofia como a astronomia “havam posto em dúvida a noção de um universo finito e geocêntrico”, de modo que “os filósofos e não Galileu, foram os primeiros a abolir a dicotomia entre a Terra e o céu que a cobria”¹⁴⁹. Como as descobertas de

¹⁴⁶ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.262 a 263.

¹⁴⁷ Ibid. p.263.

¹⁴⁸ Ibid. p.270.

¹⁴⁹ Ibid.

Galileu foram precedidas destas especulações, o que temos diante de nós é um retorno a Arquimedes, algo que, como Arendt faz questão de observar, já estava em curso desde a renascença. É este retorno a Arquimedes que está na raiz da descoberta de Galileu.

No entanto, há algo de novo em Galileu, que o distingue de seus predecessores. É o fato de que “nem as especulações dos filósofos nem a imaginação dos astrônomos jamais chegaram a constituir eventos. [...] No reino das idéias, existem apenas a originalidade e a profundidade, que são qualidades pessoais, mas nenhuma novidade absoluta ou objetiva”¹⁵⁰. Deste modo,

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”; isto é, colocou diante da criatura presa à Terra e dos sentidos presos ao corpo aquilo que parecia destinado a ficar para sempre fora do alcance e, na melhor das hipóteses, aberto às incertezas da especulação e da imaginação. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.272.

Como vemos, ao contrário das especulações filosóficas e da imaginação dos astrônomos, que “jamais chegam a constituir eventos”, as descobertas telescópicas de Galileu deram a “confirmação fatural” às teorias heliocêntricas dos filósofos e astrônomos. Ou ainda, nas palavras de Arendt: “Por ter ‘confirmado’ seus predecessores, Galileu estabeleceu um fato demonstrável onde antes havia somente especulações inspiradas”¹⁵¹. O que havia de novo nas descobertas de Galileu é que agora, sim, o homem podia postar-se como observador da Terra, pois agora, sim, o homem podia como que sair dela. O ponto de vista arquimediano havia finalmente sido alcançado, um ponto de observação que “suspende” o homem sobre a Terra e lhe permite desvendar o universo ao perscrutá-lo por meio do apequenamento dado pelo telescópio. É “o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse analisar o mundo”¹⁵², que se concretiza com o telescópio de Galileu, pois graças ao telescópio “sempre tratamos a natureza a partir de um ponto no universo, fora da Terra. [...] 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”¹⁵³. Deste modo,

¹⁵⁰ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.271.

¹⁵¹ Ibid. p.273.

¹⁵² Ibid. p.274.

¹⁵³ Ibid. p.275.

[...] a antiga dicotomia entre a terra e o céu foi abolida e o universo foi unificado, de modo que, daí por diante, nada do que ocorresse na natureza era tido como mero evento terreno. Todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida, entre outras coisas, além do alcance da experiência sensorial do homem (mesmo quando essa experiência tem a ajuda dos instrumentos mais precisos), válida além do alcance da memória e do surgimento da humanidade na Terra, válida até mesmo além do aparecimento da vida orgânica e da própria Terra”. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.275.

Acerca disto, o que merece especial atenção é a afirmação arendtiana de que “a imediata reação filosófica a esta realidade não foi a exultação, e sim a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna”¹⁵⁴. Ou seja, se o mundo moderno é marcado pela ciência moderna, o que significa que a concepção astrofísica do mundo, iniciada por Galileu, determinou o modo como o mundo passaria a ser a partir de então, a filosofia moderna é marcada pela “dúvida quanto à capacidade dos sentidos de perceberem a realidade”, legando-nos “um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam nossos instrumentos de medição”¹⁵⁵, de modo que “ao invés de qualidades objetivas, encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem – nas palavras de Heisenberg – encontra-se a si mesmo”¹⁵⁶. Arendt procura mostrar que a dúvida cartesiana não é mero procedimento metodológico adotado a fim de evitar o emaranhado da tradição filosófica, Descartes teria adotado a dúvida porque o telescópio havia confirmado a suspeita de que nossos sentidos só podem nos trair.

Um elemento que merece destaque a este respeito é o fato de que com a dúvida cartesiana o ponto de vista arquimediano se torna “móvel”:

Se hoje os cientistas nos dizem que podemos presumir com igual validade que a Terra gira em torno do Sol ou que o Sol gira em torno da Terra, que ambos os pressupostos se aplicam a fenômenos observados, e que a diferença está apenas na escolha do ponto de referência, isto não significa de modo algum um retorno à posição do Cardeal Bellarmine ou de Copérnico, na qual os astrônomos lidavam com meras hipóteses. Antes, significa que transferimos o ponto de vista arquimediano um pouco mais além da Terra, para um ponto do universo onde nem a Terra nem o Sol é o centro de um sistema universal. Significa que já não nos sentimos nem mesmo presos ao Sol, que nos movemos livremente no universo, escolhendo o nosso ponto de referência onde quer que nos convenha para fins específicos. No que diz respeito às realizações práticas da ciência moderna, esta mudança do antigo sistema heliocêntrico para um sistema sem centro fixo é, sem dúvida, tão importante quanto a mudança original do conceito de um mundo geocêntrico para o de um mundo heliocêntrico. Só agora afirmamo-nos com seres “universais”, como criaturas terrestres não por natureza e essência, mas apenas pela condição de estarem vivas e

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.273.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Ibid. p.274.

que, portanto, através do raciocínio, podem superar essa condição, não na simples especulação, mas *de fato*. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.275 e 276.

Como vemos, a mobilidade do ponto de vista arquimediano é oriunda da idéia de que o raciocínio como que *encerra* o ponto de vista arquimediano, como se o ponto de vista arquimediano estivesse de posse do homem sempre que ele raciocina, e como se *somente* no interior do processo do raciocínio nós encontrássemos de fato aquela distância entre objeto e observador capaz de nos dar alguma segurança. Isto equivale a dizer que a dúvida cartesiana – que consiste em duvidar de tudo que não é o próprio processo de pensamento que encerra o duvidar – surge como procedimento que confirma a incapacidade de se tratar como verdadeiras as certezas oriundas dos sentidos e como acertadas as verdades oriundas da metafísica. O telescópio de Galileu confirmou o que sempre se temia, que a capacidade humana de apreender e compreender o universo está tão desprovida dos meios adequados para tal, que na verdade trata-se sempre de uma incapacidade de apreender e compreender, pois sempre que o homem julgou estar vendo, fosse com os olhos do corpo, fosse com os olhos da mente, estava na verdade sendo enganado. A dúvida de Descartes é a dúvida de que haja uma realidade, pois, o que quer que vejamos, nunca apreenderemos o Ser, mas apenas as representações que fazemos a partir do que os olhos do corpo captaram e os olhos da mente *conceberam*. Assim, somente pela total cessação do olhar do corpo e da mente, isto é, somente na contemplação das formas perfeitas, pode o homem saber-se não enganado. A dúvida fortalece a idéia de que se deve buscar um procedimento que nos liberte do mundo, tanto no sentido de evitar que se proceda ao exame do mesmo pelos sentidos, como no sentido de evitar que o que os sentidos apreenderam dele seja a matéria prima, por assim dizer, do pensamento humano. Com a dúvida cartesiana o pensamento deve deixar de remeter-se ao mundo, não pode mais buscar nele as expressões imperfeitas das formas perfeitas, mas deve ele mesmo (o pensamento) *produzir* estas formas; o novo centro do sistema universal que guiará a mente do homem é a própria mente do homem.

Desta forma, a dúvida cartesiana corrobora a prática de uma evasão do mundo, que deve ser empreendida porque agora se entende que o próprio mundo apenas pode ser conhecido por uma mente que se situa e que remete ao universo e não à Terra. Nem mesmo a razão, mas apenas o fato de que o duvidar compreende um raciocínio, é algo de que o homem moderno se sente seguro. Com isto a era moderna nos lega a idéia de que pertencemos não ao mundo, mas ao universo. É pelo fato de este homem expropriado e desconfiado de seus sentidos e de sua mente já não ter um ponto fixo, nem mesmo no sol, que Arendt afirma que

“a paternidade do moderno relativismo não se deve a Einstein, mas a Galileu e Newton”¹⁵⁷, pois é sob máxima do ponto de vista arquimediano que se firma a idéia de que a verdade não pode estar indexada ao que os sentidos apreendem e ao que o pensamento processa a partir desta apreensão. E uma vez que o ponto de vista arquimediano deixa de ser fixo, estando antes indexado sempre à perspectiva de cada observador particular, adquire esta caráter de relatividade.

Assim,

[...] a imagem visualizada por Copérnico – do ‘homem viril que, do Sol ... contempla os planetas’ – era muito mais que imagem ou gesto; era, de fato, um indicio da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanecia com os pés neste planeta, e da outra capacidade humana, ainda mais assombrosa, de empregar as leis cósmicas com princípios guiadores da ação da Terra. Comparados à alienação da Terra, subjacente a toda a evolução da ciência natural na era moderna, o afastamento da proximidade terrestre, contido na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária”. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.276 e 277.

Observe-se que o que está em questão é uma dupla alienação. A primeira delas é a alienação do mundo, que foi determinante para o curso da sociedade moderna, ao passo que a segunda corresponde à alienação da Terra, característica da ciência moderna. Segundo Arendt, o maior exemplo desta alienação da Terra

[...] é o desenvolvimento do mais importante instrumento mental da ciência de hoje – os artificios da álgebra moderna, mediante os quais a matemática ‘conseguiu libertar-se dos grilhões da espacialidade’, isto é, da geometria que, como o nome indica, depende de medidas e medições terrenas. A moderna matemática libertou o homem dos grilhões da experiência terrestre e o seu poder de cognição dos grilhões da finitude. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.277.

É por meio da álgebra que o ponto de vista arquimediano adquire sua mobilidade, pois é ela que agora representa o ponto universal a partir do qual o homem deve perscrutar o mundo. À medida que já não é propriamente um ponto, ou seja, à medida que já não é propriamente um lugar que determina o ponto de partida das investigações sobre o mundo, mas mais propriamente um procedimento, o procedimento algébrico, o ponto de vista arquimediano deixa de estar rigidamente fixado a um *locus*, firmando-se antes sobre a mente humana. Por este motivo o ponto de vista arquimediano une esta estranha característica de

¹⁵⁷ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.276.

relatividade e rigidez: é rígido porque compreende a obediência a um procedimento supostamente inflexível, ou seja, a remissão à precisão matemática; é relativo porque tal remissão à matemática já não é a remissão à “matemática do mundo”, por assim dizer (a geometria), mas à “matemática da mente” (a álgebra).

A este respeito Arendt afirma que esta “sujeição da geometria ao tratamento algébrico” é “inteiramente anti-platônica” e “revela o moderno ideal de reduzir dados sensoriais e movimentos terrestres a símbolos matemáticos”¹⁵⁸. Perceba-se que esta sujeição da geometria ao tratamento algébrico prepara o caminho para a adoção de uma linguagem simbólica não-espacial, o que Arendt chama de linguagem técnica, uma linguagem capaz de reduzir tudo a fórmulas, tratando por fim também o mundo nestes moldes, isto é, com uma linguagem que em verdade não se comunica com ele, mas apenas com os símbolos que estão na mente e fazem sentido somente para ela. Assim, a álgebra oportunizou ao homem que passasse a “lidar com entidades que não podiam ser ‘vistas’ pelo olho da mente”¹⁵⁹, revelou-se como um instrumento mental que

[...] abriu caminho para uma forma inteiramente inédita de abordar e enfrentar a natureza na experimentação. Nessa experimentação, o homem realizou sua recém-conquistada liberdade dos grilhões da experiência terrena: ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, isto é, sob as condições decorrentes de um ponto de vista universal e astrofísico, um ponto de vista cósmico localizado fora da própria natureza.” – ARENDT, *A Condição Humana*, p.278.

Este teria sido, segundo Arendt, o motivo pelo qual a matemática figurou como a principal ciência da era moderna, o que

[...] nada tem a ver com Platão, que considerava a matemática a mais nobre das ciências, abaixo apenas da filosofia que, segundo ele, ninguém devia abordar sem antes familiarizar-se com o mundo matemático de formas ideais. Pois a matemática (isto é, a geometria) era a introdução adequada àquele firmamento de idéias onde nenhuma simples imagem (*eidolon*) ou sombra, nenhuma matéria perecível, podia interferir com o surgimento da existência eterna, na qual essas aparências são preservadas (*sozein ta phainomena*) e asseguradas, purificadas tanto da sensualidade e da mortalidade humanas como da perecibilidade material. Não obstante, as formas ideais e matemáticas não eram fruto do intelecto, mas dadas aos olhos da mente como a percepção sensorial é dada aos órgãos dos sentidos.[...] Com o advento da modernidade, a matemática [...] deixa de se preocupar com aparências. Já não é o começo da filosofia, da ‘ciência’ do Ser em sua aparência real, mas, ao invés disso,

¹⁵⁸ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.277.

¹⁵⁹ Ibid. p.278.

passa a ser a ciência da estrutura da mente humana”. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.278.

Como vemos, para Platão as formas matemáticas eram dadas aos “olhos da mente” porque a matemática platônica ainda estava calcada sobre as aparências, isto é, sobre o mundo. Já na era moderna, a matemática deixa de remeter ao mundo para remeter à estrutura da mente humana. Deste modo, a máxima da geometria analítica de Descartes era que a *res cogitans* deveria ser tratada de modo que “suas relações, por mais complicadas que fossem, deviam sempre poder ser expressas por meios de fórmulas algébricas”. E com isto a matemática teria reduzido e traduzido “tudo que o homem *não é* sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas”¹⁶⁰, pois

[...] com esta ciência, o homem podia lançar-se, arriscar-se no espaço e estar seguro de que não encontraria coisa alguma além de si mesmo, coisa alguma que não pudesse ser reduzida a estruturas presentes nele mesmo. Agora era possível preservar as aparências (*phainomena*), mas somente na medida em que estas podiam ser reduzidas a uma ordem matemática; e esta operação matemática não se prestava a preparar a mente humana para a revelação do verdadeiro ser, relacionando-o com as medidas ideais que transparecem nos dados apreendidos pelos sentidos, mas, ao contrário, servia apenas para reduzir esses dados às dimensões da mente humana que, dada uma distância suficiente e estando suficientemente remota e não envolvida, pode contemplar e manusear a multiplicidade dos fatos concretos segundo seus próprios padrões e símbolos. Estes já não são mais formas ideais reveladas aos olhos da mente, mas o resultado de afastarem-se dos fenômenos os olhos da mente, não menos que os olhos do corpo, e reduzirem-se toda as aparências pela força inerente à distância. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.279.

Em linhas gerais, deparamo-nos aqui, com a moderna redução da ciência à matemática, uma redução que consistiu na anulação do testemunho da “observação da natureza à curta distância pelos sentidos”. Vemos agora como o telescópio apenas inaugurara um procedimento que seria adotado como cânone da ciência a partir de então: o distanciamento máximo entre o observador e o objeto observado. Somente por meio de tal distanciamento seria proporcionado ao homem efetivamente conhecer este objeto, uma vez que a verdade acerca do mesmo não se encontra na purificação e no aperfeiçoamento das impressões que os sentidos e a mente nos dão, mas num olhar que faz uso de instrumentos capazes de aprisionar a verdadeira forma deste objeto, instrumentos que se supõe estarem em harmonia com a forma do universo, que por sua vez, estaria em harmonia com a forma da

¹⁶⁰ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.279.

mente, isto é, do processo de raciocínio. É pela álgebra que o homem moderno refuta os sentidos e as deduções que a mente faz a partir da apreensão dos mesmos.

Por este motivo, Arendt afirma que a mais marcante consequência da descoberta de que “o ponto de vista arquimediano não era mero sonho oco ou vã especulação”, foi um “sentimento de suspeita, de afronta e desespero”¹⁶¹. O ponto em questão é que “tudo o que acontece na Terra tornou-se relativo desde que a relação da Terra com o universo se tornou o ponto de referência para todas as medições”¹⁶², pois se o que os olhos do corpo e os olhos da mente nos dão, em nada remete à precisão universal contida na álgebra – que seria comum tanto ao universo como ao processo de raciocínio, como aos instrumentos criados por este processo de raciocínio –, então o homem haveria mesmo de se desesperar sempre que se visse obrigado a prestar crédito às impressões espontâneas de seu corpo e de sua mente. É por meio desta suspeita seguida de desespero que o homem moderno coroa a alienação do mundo iniciada já na antiguidade tardia. Agora, uma vez que a álgebra do universo confirma que o homem não está, sensória e mentalmente, adequado a este mundo, mas ao universo (regido pelos símbolos universais e, portanto, móveis), confirma-se sua condição de alheio a este mundo, a tal ponto que

Filosoficamente, parece que a capacidade do homem de assumir esse ponto de vista cósmico e universal sem trocar de lugar é a mais clara indicação possível de sua origem universal, por assim dizer. É como se já não precisássemos que a teologia nos dissesse que o homem não é nem pode ser de forma alguma deste mundo, muito embora viva aqui; e talvez algum dia possamos ver o antigo entusiasmo dos filósofos pelo universal como a primeira indicação, como se só eles tivessem tido tal pressentimento, de que chegaria o tempo em que os homens teriam que viver em condições terrenas e ao mesmo tempo ser capazes de olhar a Terra e agir sobre ela a partir de um ponto situado fora dela. (O problema é somente – ou pelo menos assim nos parece agora – que embora os homens possam *fazer* coisas de um ponto de vista ‘universal’, e absoluto, [...] perderam sua capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos, e com isto realizaram e frustraram ao mesmo tempo os critérios e ideais da filosofia tradicional. Ao invés da antiga dicotomia entre o céu e a terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las). – ARENDT, *A Condição Humana*, p.282 a 283.

Em outras palavras, ao sentir-se alheio ao mundo, o homem confirma a dicotomia de que Arendt fala, a dicotomia entre “a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las”. O que está em questão nesta dicotomia, e este é o ponto chave de toda a questão, é que, no limite ela (a

¹⁶¹ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.280.

¹⁶² ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.282.

dicotomia) nunca pode ser superada, ou seja, o homem que adota um ponto de vista universal será sempre o homem que está com os pés na Terra. Assim, ao adotar um ponto de vista universal que já não se indexa ao mundo, ou seja, que rejeita o testemunho dos olhos do corpo e da mente, não significa que o homem tenha adquirido a capacidade de realmente pensar com a isenção e a “suspensão” mundana que o novo ponto de vista supõe, mas que o homem consegue concretizar no mundo os esboços que a álgebra lhe dá, isto é, o homem moderno adquiriu realmente a capacidade de fazer coisas a partir de um ponto de vista universal, mas, por nunca se encontrar situado num espaço que compreende um mundo algébrico (tal mundo só existe no interior de seu raciocínio), será sempre uma espécie de esquizofrenia tentar configurar o mundo em que sua vida transcorre com base nas configurações características ao mundo em que seu raciocínio transcorre. Tal procedimento pode apenas acrescentar ao mundo objetos idealizados na mente, objetos que são de fato alheios à natureza, tão ausentes do mundo quanto a álgebra, mas a introdução destas *criações* não significa que agora este mundo encontre sentido nestas criações, significa apenas que estas criações passam a fazer parte da condição humana, mas a dinâmica que é própria aos seus processos de criação não pode determinar como o mundo será, tal dinâmica pode apenas ser mais um dos elementos que compõe a gama de atividades que transcorrem no mundo. Em outras palavras, a configuração do mundo não pode ser dada pelo tipo de pensamento que apenas evoca padrões universais, dependendo antes do constante retorno ao senso comum, isto é, à capacidade de ordenar as impressões dos sentidos e da mente num todo coerente.

Como vemos, a alienação do homem moderno coincide com o subjetivismo da filosofia moderna; o filósofo “desviou sua atenção das antigas questões metafísicas e voltou-se para uma variedade de introspecções – a introspecção da direção do aparelho sensorial e cognitivo, da consciência e dos processos lógicos e psicológicos”¹⁶³. E isto teria ocorrido por conta do telescópio de Galileu, de modo que “o autor do evento crucial da era moderna foi Galileu, e não Descartes”¹⁶⁴.

A afirmação arendtiana crucial acerca da *filosofia* moderna, isto é, acerca de Descartes, é que “na filosofia e no pensamento modernos, a dúvida ocupa a mesma posição central que, em todos os séculos anteriores, cabia ao *thaumazein* dos gregos, o assombro diante de tudo o que é como é”¹⁶⁵. Arendt fala da “forma moderna de duvidar”, que teria sido conceitualizada por Descartes, e que depois dele passou a ser “o eixo invisível em torno do

¹⁶³ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.285.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid. p.286.

qual todo pensamento tem girado”, de modo que “a moderna filosofia, desde Descartes, tem consistido na manifestação e nas ramificações da dúvida”¹⁶⁶.

Segundo Arendt, a dúvida cartesiana representa “a reação a uma nova realidade”, uma vez que

Os filósofos compreenderam imediatamente que as descobertas de Galileu não significavam meros desafio ao depoimento dos sentidos, e agora já não era a razão, como em Aristarco e Copérnico, que lhes havia “violado os sentidos”; [...]. Não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem – o telescópio – que realmente mudou a concepção física do mundo; o que os levou [aos filósofos] ao novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a entrada em cena do *homo faber*, da atividade de fazer e de fabricar. [...] A antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional, entre a capacidade inferior dos sentidos e a capacidade superior da razão no tocante à apreensão da verdade, perdeu sua importância ao lado desse desafio, ao lado da óbvia implicação de que a verdade e a realidade não são dadas, que nem uma nem outra se apresenta como é, e que somente na interferência com a aparência, na eliminação das aparências, pode haver esperança de atingir o verdadeiro conhecimento. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.286 a 287.

A álgebra representa esta total eliminação das aparências, evocando a possibilidade de se *fazer* um mundo que respeite as suas leis por meio de instrumentos que respeitam as suas leis. Ao afirmar que foi um instrumento, fruto do trabalho da mão humana, e não a contemplação ou qualquer outra atividade, que mudou a concepção física do mundo, Arendt deixa claro que não foi o retorno a uma exaltação da *theoria*, mas o florescimento da atividade do trabalho que configurou a mentalidade da era moderna. Tal florescimento ocorreu porque o homem teria percebido

[...] até que ponto a razão e a fé na razão dependiam, não de percepções sensoriais isoladas, cada uma das quais poderia ser ilusória, mas do pressuposto, jamais contestado, de que os sentidos como um todo – reunidos e presididos pelos senso comum, que é o sexto e o mais alto de todos os sentidos – integram o homem à realidade que o rodeia. Se o olho humano pode trair o homem de tal forma que tantas gerações haviam sido levadas a crer que o Sol girava em torno da Terra, então a metáfora dos olhos da mente já não podia ser verdadeira; baseava-se [...] numa fé ulterior na visão corporal. Se o ser e a Aparência estão definitivamente separados – e este, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve ser posto em dúvida. [...] a leitura de um instrumento havia aparentemente derrotado a mente e os sentidos”. ARENDT, *A Condição Humana*, p.287.

¹⁶⁶ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.286.

A era moderna determinou a aparência que o mundo teria com base nas prescrições do *homo faber*, com base na máxima de que as coisas são *criadas* pela atividade do trabalho. A diferença é que agora este homem já não busca no mundo as formas imperfeitas das idéias que guiarão seus processos de produção, mas na própria mentalidade produtiva que se encontra cativa da máxima pela procura por um ponto universal a partir do qual a criação possa se dar.

Deste modo, a dúvida cartesiana tem a característica da universalidade, ou seja, nenhum pensamento e nenhuma experiência escapa a ela¹⁶⁷: “A universalidade da dúvida cartesiana vai desde o depoimento dos sentidos ao depoimento da razão e ao testemunho da fé, porque essa dúvida reside, em última análise, na perda da evidência que dispensa demonstração, e todo pensamento sempre havia partido daquilo que é evidente em si e por si mesmo – evidente não apenas para o autor do raciocínio, mas para todos”¹⁶⁸. A perda de credibilidade no senso comum é fruto da idéia de que a mente deve apenas criar, isto é, voltar-se apenas para aquilo que não pode ser visualizado nem pelos olhos do corpo nem pela mente; a dúvida cartesiana é a dúvida de que possa haver um bom senso, um senso comum capaz de relacionar os sentidos dos homens entre si e por fim relacionar todos os homens entre si à medida que se assume que compartilham uma mesma realidade, pois

A dúvida cartesiana não duvida simplesmente de que a compreensão humana fosse acessível a toda verdade ou que a visão humana fosse capaz de tudo ver; para ela, a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova de realidade. É uma dúvida que duvida que exista essa coisa chamada verdade, e com isto descobre que o tradicional conceito de verdade, fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença em alguma revelação divina, valera-se do duplo pressuposto de que o que realmente existe se revelará por si mesmo e que as faculdades humanas são adequadas para recebê-lo. Que a verdade se revela por si mesma era o credo comum à antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.288 e 289.

Como vemos, a era moderna já não acredita nesta espécie de revelação espontânea do ser. Para o homem moderno tanto a percepção dos sentidos quanto a razão ou a crença nalguma revelação divina, encerram o engano, isto é, tanto a fé quanto a razão quanto as percepções, não revelam, mas escondem. Desde modo, a relação entre ser e aparência

¹⁶⁷ cf ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.287.

¹⁶⁸ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.288.

[...] já não é estática, como o era no ceticismo tradicional, como se as aparências meramente escondessem, encobrissem um Ser verdadeiro que para sempre escapa aos olhos do homem. Pelo contrário, este Ser é agora tremendamente ativo e enérgico: cria suas próprias aparências, e acontece que essas aparências são embustes. Tudo que os sentidos humanos percebem é causado por forças invisíveis e secretas; e se, com o auxílio de certos dispositivos e instrumentos engenhosos, essas forças são surpreendidas e não apenas descobertas [...], verifica-se que esse Ser tremendamente eficaz é de tal natureza que suas revelações só podem ser ilusórias, e as conclusões deduzidas de suas aparências só podem ser enganosas. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.289.

Na era moderna, por se assumir que tudo é causado por “forças invisíveis e secretas”, não haveria mesmo como acreditar no testemunho dos sentidos e da mente; o que o homem moderno entende que deve procurar apreender são justamente estas forças, pois é por trás delas que está a realidade. A chave que permitiria abrir as portas por trás das quais estas forças se escondem é a álgebra, a matemática do universo, que é capaz de acessar não as aparências, mas as forças ocultas que dão as aparências de tudo que há no universo, seja matéria, seja pensamento. Com a era moderna o que se perdeu foi a certeza que antes se depositava sobre o depoimento dos sentidos e da razão¹⁶⁹, assim, se era verdade que os sentidos e a mente de fato nos davam algo, não se seguia daí que aquilo que era dado por eles correspondia a mais do que um embuste criado pelas forças ocultas do universo. Trata-se da perda da certeza da verdade, ou seja, o homem já não se sente seguro de ter efetivamente apreendido algo ao ter seus sentidos e sua mente irritados pelo mundo. Tal “perda da certeza da verdade levou a um novo zelo, inteiramente sem precedentes, no tocante à veracidade – como se o homem só pudesse dar-se ao luxo de mentir enquanto estava seguro da existência imutável da verdade e da realidade objetiva, que certamente sobreviveriam e derrotariam as suas mentiras”¹⁷⁰.

E agora, uma vez que o senso comum fora desacreditado, eram especialistas, peritos, que davam os critérios de julgamento:

As sociedades eruditas e as Academias Reais tornaram-se os centros de influência moral, no quais os cientistas organizavam-se em busca de meios que lhes permitissem capturar a natureza na armadilha das experiências e forçá-la a revelar seus segredos. E esta tarefa gigantesca, que jamais poderia ser realizada por um homem isolado, mas somente através do esforço conjunto dos melhores cérebros da humanidade, prescreveu as regras de conduta e os novos critérios de julgamento. Onde antes a verdade residira no tipo de *theoria* que, desde os gregos, significava a contemplação do observador que se preocupa com a realidade aberta diante de si e a

¹⁶⁹ cf. ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.290.

¹⁷⁰ ARENDT. Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.290.

recebe, a questão do sucesso passou a dominar, e a prova da teoria passou a ser uma prova “prática” – ou funciona ou não. O que era teoria virou hipótese e o sucesso da hipótese virou verdade. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.291.

Novas regras de conduta e critérios de julgamento dados por peritos são a reação natural de um homem que, além de não acreditar em seu corpo, já não acredita em sua mente. Estes peritos não são, como se vê, homens que tratam da *theoria*, mas homens que dominam a linguagem técnica, isto é, homens que sabem ler as informações dadas pelos instrumentos que adaptam a realidade aos símbolos que a mente adotou para fabricar estes mesmos instrumentos. A máxima da adoção destes símbolos segue a idéia de que eles expressam a realidade algébrica contida no universo, de modo que se adotados, ligam o homem ao universo, dando-lhe as chaves que revelam seus mistérios. Perceba-se que se trata da adoção de um procedimento (a adoção da álgebra) que leva sempre à descoberta de novos símbolos que possam ser acrescentados ao arcabouço científico, de modo que o homem moderno conhece o que a álgebra cria e cria o que a álgebra lhe dá.

É por meio da adoção deste procedimento que Descartes teria, segundo Arendt, solucionado os dois problemas correlatos à dúvida (“o de que tudo é um sonho e que não existe realidade”, e o de que “não Deus, mas um mau espírito reina sobre este mundo e escarnece dos homens”). A solução de ambos os impasses teria vindo da substituição da verdade pela veracidade e da realidade pela confiabilidade, pois “a convicção de Descartes – de que, ‘embora a nossa mente não seja a medida das coisas e da verdade, deve certamente ser a medida do que afirmamos ou negamos’ – repete aquilo que os cientistas em geral haviam descoberto [...]: que, mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, os homens podem ser confiáveis”¹⁷¹. O que interessa a partir de agora, é que os processos mentais, que nos dão a dúvida, são efetivamente verazes, a realidade de sua existência é a certeza que não pode ser abalada. É portanto, sob a solidez da certeza da existência dos processos mentais que engendram a dúvida, que se confirma a idéia de que o máximo de realidade possível está contido nestes próprios processos, ou seja, se há algo de cuja existência não se pode duvidar, são estes próprios processos que engendram a dúvida. Portanto, a partir de agora é a pura atividade da mente que determina o que é real, pois “se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem; e, se havia resposta para as perguntas levantadas pela dúvida, tinham que decorrer da própria dúvida”¹⁷². Assim, “da mera certeza lógica de que, ao duvidar de algo, o homem toma conhecimento de um processo de dúvida em

¹⁷¹ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.291.

¹⁷² Ibid. p.291 a 292.

sua consciência, Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção”¹⁷³.

De fato, a introspecção – não a reflexão da mente do homem quanto ao estado de sua alma ou do seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo (e esta é a essência da *cogitatio* cartesiana, onde cogito sempre significa *cogito me cogitare*) – deve produzir a certeza, pois na introspecção só está envolvido aquilo que a própria mente produziu; ninguém interfere, a não ser o produtor do produto; o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo. [...] a filosofia moderna procurara garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo. Descartes acreditava que a certeza produzida por este novo método de introspecção era a certeza do “Existo”. Em outras palavras, o homem leva dentro de si mesmo a certeza, a certeza de sua existência; o mero funcionamento da consciência, embora não possa de modo algum garantir uma realidade mundana recebida pelos sentidos e pela razão, confirma categoricamente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, da realidade dos processos que ocorrem na mente. Estes não diferem dos processos biológicos que ocorrem no corpo e que, quando deles nos apercebemos, podem também convencer-nos de sua realidade funcional. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.293.

É por este motivo que o “mundo da consciência é suficientemente real”, pois até mesmo os sonhos são reais à medida que pressupõem um sonhador. E por isso, a dúvida cartesiana quanto à bondade de Deus, “resultou da própria experiência do logro inerente à aceitação da nova visão do mundo”¹⁷⁴, que confirma o seguinte: “a exposição da realidade aos sentidos e da verdade à razão, não garante nem uma nem outra”¹⁷⁵. Em outras palavras, é por aceitar que os sentidos não remetem à realidade nem a razão à verdade, que Descartes se vê na iminência de supor um gênio maligno, pois o que quer que ocorra com o homem, seja com seu corpo, seja com sua mente, resulta somente em engano. Para Descartes somente o emprego da matemática (isto é, da álgebra) pode assegurar a realidade. A realidade que o emprego da matemática assegura é a realidade do próprio raciocínio que se ocupa com ela. Deste modo, Arendt afirma que o que há de engenhoso na introspecção cartesiana é o “fato de empregar o pesadelo da não-realidade como modo de submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus processos”¹⁷⁶.

E de acordo com a introspecção cartesiana, tudo que encontramos na consciência através da introspecção já não é o que a mente recebe pelos sentidos, “uma entidade por si mesma dotada de sua própria forma idêntica e inalterável”. O que se encontra na consciência é aquilo que foi processado e transformado em objeto da consciência, “ao mesmo nível das

¹⁷³ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.292.

¹⁷⁴ Ibid. p.294.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid. p.295.

coisas meramente lembradas ou inteiramente imaginárias, torna-se parte integrante do próprio processo, isto é, daquela consciência que só conhecemos como fluxo em constante movimento”. Trata-se de uma “dissolução da realidade objetiva em estados de alma subjetivos ou, antes, em processos mentais subjetivos”¹⁷⁷. Assim, o “método cartesiano de resguardar a certeza contra a dúvida universal” levou à conclusão de que “embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz”¹⁷⁸. Esta é, segundo Arendt, a atitude mais característica da era moderna, uma vez que

O raciocínio cartesiano baseia-se inteiramente “no pressuposto implícito de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de alguma forma dentro de si mesma”. Assim, o seu mais alto ideal deve ser o conhecimento matemático, tal como a era moderna o concebe, isto é, não o conhecimento de formas ideais recebidas de fora pela mente, mas de formas produzidas por uma mente que, neste caso particular, nem sequer necessita do estímulo – ou melhor, da irritação – dos sentidos por outros objetos além de si mesma. Esta teoria é bem aquilo que Whitehead a chama: “a conseqüência da derrota do senso comum”. Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido através do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, passa a ser uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Era agora chamado de senso comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura da mente – e esta eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.295 a 296.

Esta alteração do significado do senso comum é de vital importância. De acordo com este novo significado o senso comum deixa de corresponder à capacidade de concatenação das apreensões da realidade pelos sentidos e a subsequente capacidade de ajustar-se ao mundo e aos demais homens. A perda do significado original do senso comum, que consiste na perda de sua autenticidade, é a conseqüência direta da substituição do mundo pela álgebra. Importante a este respeito, é que o homem moderno não apenas abandonou o mundo para refugiar-se na interioridade de seus raciocínios, mas passou também a dar à suas relações o formato de equação, ou seja, passou a tratar o mundo e as relações que estabelece com os homens com base na premissa de que há algo a *fazer*. O mundo que se cria com a modernidade e as relações que ela encerra passam a gravitar em torno deste fazer, confirmando as relações entre os homens como relações voltadas à eficiência e à previsão. Em suma, a perda do significado original do senso comum foi determinada pela perda de um mundo comum, e esta perda, por sua vez, respalda a criação de um mundo que pretende

¹⁷⁷ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.295.

¹⁷⁸ Ibid.

encontrar sentido na ausência de liberdade, isto é, na supressão das relações autenticamente políticas em prol de relações produtivas. É por isto que Arendt afirma que a razão em Descartes consiste em “prever conseqüências”, ou seja, corresponde “à faculdade de deduzir e concluir a partir de um processo que o homem pode, a qualquer momento, desencadear dentro de si mesmo”¹⁷⁹. Por fim,

É esta a faculdade que era moderna denomina senso comum; trata-se do jogo da mente consigo mesma, jogo este que ocorre quando a mente se fecha contra toda realidade e “sente” somente a si própria. Os resultados desse jogo são “verdades” convincentes porque, supostamente, a estrutura mental de um homem não difere mais da de outro que a forma de seu corpo. Qualquer eventual diferença é uma diferença de poder intelectual, e ele pode ser testado e medido como se mede a potência de um motor. [...] destituído do senso comum, mediante o qual os cinco sentidos animais do homem se ajustam a um mundo comum a todos os homens, os seres humanos não passam realmente de animais capazes de raciocinar, de “prever as conseqüências”. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.296 a 297.

Assim, em que pese o fato de a descoberta do ponto de vista arquimediano ter produzido certa perplexidade (“o ponto de vista fora da Terra foi descoberto por uma criatura presa à Terra”), Descartes encarregou-se de resolver esta perplexidade ao “transferir o ponto arquimediano para dentro do próprio homem, escolher como último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se convence da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma”¹⁸⁰. Deste modo, substituiu-se o que é dado pelos sentidos “por um sistema de equações matemáticas na quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem”¹⁸¹. Como vimos, inclusive as relações entre os homens passam a ser reduzidas à esta adoção de equações matemáticas, o que se expressa na adoção de uma linguagem técnica para configurar o plano político, ou seja, uma linguagem capaz de comunicar meios e fins visando a produtividade. Vimos que é na adoção de tal linguagem que a perda da liberdade encontra sua concretização definitiva, pois se o mundo já fora invadido, na antiguidade tardia, pela privatividade característica da vida familiar – o que acabou por convertê-lo em âmbito de demandas e lhe conferiu o caráter de espaço em que se governa ou se é governado –, a era moderna banuiu de vez a política do mundo, ao determinar que as relações entre os homens devem pautar-se numa linguagem que, em vez de comunicar opiniões oriundas de diferentes perspectivas do mundo, deve ser eficiente em expressar a capacidade de *criar* a realidade. A

¹⁷⁹ ARENDT, Hannah, *A Condição Humana*, Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2001. p.296.

¹⁸⁰ Ibid. p.297.

¹⁸¹ Ibid.

adoção de tal linguagem, por sua vez, vem amparada do pressuposto de que “as mesmas normas governam o macrocosmo e o microcosmo”, de modo que, estando de posse dos instrumentos que também operam com base nessas normas universais, pode-se efetivamente surpreender os processos invisíveis que forjam a realidade. Com isto,

Novamente podemos, por um instante, rejubilar-nos por haver reencontrado a unidade do universo, apenas para suspeitar que o que encontramos talvez nada tenha a ver com o macrocosmo ou com o microcosmo, que lidamos apenas com configurações de nossa própria mente, a mente que projetou os instrumentos e submeteu a natureza às suas condições no experimento impôs à natureza as suas leis, na frase de Kant – e, nesse caso, é como se realmente estivéssemos nas mãos de um espírito mau que escarnece de nós e frustra a nossa sede de conhecimento, de sorte que, sempre que procuramos aquilo que não somos, encontramos somente as configurações de nossa mente. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.299 a 300.

Em outras palavras, o risco agora parece ser que as configurações da mente humana correspondam a este espírito mau, ou seja, que afinal, depois de havermos suspenso a credibilidade antes legada aos olhos do corpo e da mente, e termos depositado toda nossa fé nos processos do raciocínio algébrico, nos vejamos diante do que a era moderna tentou a todo custo evitar: um mundo ilusório, com uma lógica própria e com uma intensidade pujante, mas assim como os sonhos, real apenas enquanto ocorrência intra-mental. Sobre isto, Arendt adverte que

[...] o mundo da experimentação científica sempre parece capaz de tornar-se uma realidade criada pelo homem; e isto, embora possa aumentar o poder humano de criar e de agir, até mesmo de criar um mundo, a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia, torna, infelizmente, a aprisionar o homem – e agora com muito mais eficácia – na prisão de sua própria mente, nas limitações das configurações que ele mesmo criou. [...] O fato novo não é que existam coisas das quais não podemos formar uma imagem – essas “coisas” sempre foram conhecidas, e entre elas estava a “alma” –, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais, sejam igualmente “inimagináveis”. Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendental, e com ele a possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento. – ARENDT, *A Condição Humana*, p.301.

Em suma, a desconfiança depositada sobre os sentidos e sobre a capacidade mental de ordenar os dados oriundos deles, conferiu à mente um novo papel, o papel de perscrutar o universo em vez de perscrutar o mundo. O fruto de tal alteração do papel atribuído à mente não foi a descoberta, como se pretendia, dos mistérios ocultos nas entranhas do mundo, mas

das verdades que existem *apenas* no interior da mente. O que há de estarrecedor na descoberta de tais verdades, é o fato de que remetem somente ao próprio processo que as concebe, ou seja, apenas confirmam que de fato podemos encontrar, perscrutar, enumerar, o que se adapta aos símbolos que nossa mente cria, mas isso não significa que tais símbolos sejam mais do que isso, meros símbolos, isto é, “coisas” que do ponto de vista fenomenológico, não existem.

CONCLUSÃO

O que pretendemos deixar claro com o que foi tratado é que a liberdade ativa da antiga *polis* foi substituída por uma nova concepção de liberdade ao longo da tradição política do ocidente. Esta nova concepção já não remete mais aos movimentos imprevisíveis, ilimitados e irreversíveis da ação. Isto ocorre, como vimos, porque o âmbito das relações humanas já não zela pelas ações livres, mas pelos empreendimentos seguros e eficientes. A segurança e a eficiência são a máxima da mentalidade de cálculo de meios e fins, que substitui a mentalidade da bela aparição.

Vimos que a troca da ação pelos empreendimentos eficientes e seguros do governo dependeu da perda da busca pela imortalidade, que fora substituída pela “conquista” da eternidade. O abandono da ação em prol da mentalidade de governo furtou às aparições individuais suas peculiaridades uniformizando todos os homens sob a égide da unidade familiar, que preza pela vida e não pela liberdade. Este apreço pela vida consiste no zelo para com os processos que preservam a vida. Portanto, ao fazer da vida seu bem máximo e seu fim último, os homens voltam toda sua atenção para estes processos, o que os leva a prescindir da ação, e, portanto, da liberdade, em prol dos movimentos previsíveis, automáticos e eficientes, do comportamento. Eis a redução da existência humana à vida, eis a redução da existência humana à existência animal.

Esta é apenas, como vimos, a primeira configuração que a perda da liberdade assume. É a ocasião em que todas as atividades se encontram subsumidas ao caráter de inquietude e, por conseguinte, submissas a uma vida contemplativa, que seria superior à *vita activa* por ser apta a apreender a dinâmica eterna do *kosmos*. Por isto, esta primeira experiência de perda da liberdade consiste numa perda que alia o desprezo por qualquer atividade à glorificação de uma existência que se ocupe com as formas eternas que subjazem às aparências do mundo. É esta glorificação da contemplação que engendra a perda da distinção entre as atividades, e que convencionou o espaço público como âmbito de administração das demandas da vida.

Ao tratarmos da inversão que Marx realiza sobre a tradição política, vimos que em verdade esta inversão acaba por confirmar o que está no cerne da tradição que pretende superar. Isto porque, a glorificação marxista da vida ativa não significou a redescoberta da distinção entre as diferentes atividades, mas apenas confirmou a vida fabril e, em última análise, a vida laboriosa, como fim da existência humana. Ou seja, ao diluir a glorificação atribuída à contemplação Marx instituiu a máxima da existência humana sobre o fazer, e num contexto em que os homens se encontram uniformizados sob a forma de uma sociedade, o fazer volta-se sempre para a execução de tarefas que tratam da sustentação das dinâmicas que mantêm esta sociedade viva. Em suma, a inversão marxista não devolveu aos homens a liberdade que teve lugar na *polis*, mas confirmou os processos metabólicos como propósito máximo da existência humana.

Por fim, vimos que a relação entre a perda do mundo e a perda da liberdade culmina na exaltação cartesiana dos processos mentais que engendram a dúvida e, que supostamente podem converter-se no ponto de vista universal a partir do qual os homens *fazem* uma realidade. Tal exaltação dos processos mentais, conforme tratamos, não pode, em absoluto, “devolver o homem ao mundo”, arremessando-o antes ao interior de seus processos. A adoção dos processos mentais como ponto universal a partir do qual a realidade seria dada, confirma em verdade, o âmbito dos processos vitais como âmbito configurador do mundo, ou seja, da mesma forma que a máxima marxista da exaltação da atividade significou a preservação de uma vida metabólica, a máxima cartesiana da exaltação dos processos envolvidos na dúvida, arremessa o homem ao interior do âmbito em que esta dúvida ocorre.

Em síntese, o que temos é o cultivo e a glorificação de uma vida interior que tem início com a exaltação da eternidade em detrimento da imortalidade. Esta glorificação relaciona-se à exaltação da vida metabólica, que é o resultado da máxima cristã da vida familiar e da máxima marxista de que a humanidade se realiza na atividade (do labor). Finalmente, o que confere um fôlego extra ao cultivo e à glorificação da vida interior, é a máxima cartesiana de que a única coisa acerca da qual se pode estar certo é que os processos mentais existem.

Toda esta exaltação da interioridade significa para Arendt a confirmação da perda da mundanidade, ou seja, a perda do caráter mundano da existência humana. A perda de tal caráter é o que configura a essência, por assim dizer, da perda da liberdade, pois a perda do mundo significa a perda de um espaço em que os homens possam se encontrar para agir. Obviamente que a questão não é meramente espacial, pois a perda de um espaço mundano é decorrente da desvalorização das atividades que requerem um mundo em lugar de um lar e de uma mente (sendo que o primeiro nunca prescinde dos últimos). Deste modo, a existência de

uma liberdade que signifique mais do que as condições para conservar a vida e mais do que uma liberdade interior, depende da conservação das diferentes atividades que os homens desenvolvem e dos respectivos espaços que estas atividades demandam. Pela conservação de um espaço resguardado da aparência pública e de outro resguardado dos processos devoradores do metabolismo, a *polis* engendrou um espaço político, um espaço sem determinações prévias, um espaço que glorificava as ações livres de cada cidadão. A crítica de Arendt à era moderna, portanto, dirige-se à indistinção com que esta segue tratando as atividades humanas e à subsequente preservação do fabricar e do laborar como definidores de um Homem e de um mundo.

BIBLIOGRAFIA:

1. ADEODATO, João Maurício Leão. *O Problema da Legitimidade: no rastro de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
2. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
3. _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
4. _____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
5. _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
6. _____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
7. _____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
8. _____. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
9. _____. *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
10. _____. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
11. _____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
12. _____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio D'água, 2001.
13. _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
14. CORREIA, Adriano. *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt Entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
15. COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O Cuidado com o Mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
16. DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
17. DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
18. DUARTE, André; LOPERATO, Christina; MAGALHÃES, Marion Brepohl de. Organizadores. *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.
19. DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
20. HOBBS, Thomas. *Leviatã ou, Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
21. HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Ediouro, 2002.
22. LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
23. MARX, Karl Heinrich. *O Capital*. São Paulo: Cultura, 1944.
24. MORAES, Eduardo Jardim. e BIGNOTTO, Newton. Organizadores. *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

25. ROUSSEAU, Jean Jacques. *O Contrato Social e Outros Escritos*. São Paulo: Cultrix, 2000.
26. WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt & Karl Marx: O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê Editora, 2002.
27. WATSON, David. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2001.
28. YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Por Amor ao Mundo: a Vida e a Obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.