

**ILTOMAR SIVIERO**

**A RECONSIDERAÇÃO DA *VITA ACTIVA* NA CRÍTICA AO ESQUECIMENTO DA  
POLÍTICA EM HANNAH ARENDT**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia da UNISINOS para  
cumprimento da Conclusão do Mestrado em  
Filosofia, na área de concentração: Filosofia  
Social e Política.**

**Aprovado em 22 de março de 2006.**

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Cecília Maria Pinto Pires - UNISINOS**

**Orientadora**

**Prof<sup>o</sup> Dr. Inácio Helfer – UNISINOS**

**Prof<sup>o</sup> Dr. Cláudio Boeira Garcia - UNIJUÍ**

**SÃO LEOPOLDO**

2006

Dedico este trabalho à Márcia, pela paciência  
e companheirismo, e ao Guilherme, meu filho,  
a expressão da novidade em nosso meio.

## **AGRADECIMENTO**

À UNISINOS que nos oportunizou o espaço e acolhida para este estudo;

À professora Cecília Pires pela orientação;

À Direção do IFIBE pelo apoio;

Ao professor Paulo Carbonari, José André da Costa e Silvia Scandolaro pela leitura e revisão do texto;

A todos/as amigos/as que nos incentivaram para a construção deste estudo, mas, de maneira especial, o agradecimento à Márcia e ao Guilherme que compreenderam a nossa ausência em muitos momentos e foram a nossa alegria e motivo maior para o retorno ao lar.

“O que proponho, portanto, é muito simples:  
trata-se apenas de refletir sobre o que estamos  
fazendo.”

Hannah Arendt

## RESUMO

O presente estudo trata do tema *A reconsideração da Vita Activa na crítica ao esquecimento da Política em Hannah Arendt*, resgatando a preocupação central do pensamento de Hannah Arendt: pensar sobre a política. Para aprofundar tal questão, percorre-se, de um lado, os principais eventos que causaram a crise da política e, de outro, a possibilidade de recuperação da sua dignidade e sentido. No primeiro aspecto, centra-se a discussão em dois núcleos fundamentais: um ligado à perda da dignidade da política e o ocaso da tradição política do ocidente; e o outro que se refere ao surgimento da era moderna e a conseqüente instrumentalização da política. Em ambos, reflete-se sobre a introdução de novos conceitos e formas de organização da política, demonstrando-se que, em sua gênese, a essência da política foi danificada e transformada numa prática violenta, instrumentalizadora, destituída da preocupação com a realização do ser humano e com a construção do espaço público. Já no segundo aspecto, incide-se sobre as três atividades da *vita activa*: labor, trabalho e ação. Demonstra-se, assim, que a possibilidade de recuperação da dignidade e do sentido da política se realizará se a ação estiver no centro da sua efetivação, porque é a única atividade que se desenvolve entre os homens e tem como condição a pluralidade e a garantia da liberdade, *conditio per quam* de toda a vida política.

**Palavras-chave:** política, *vita activa*, totalitarismo, condição humana, Arendt, filosofia.

## ABSTRACT

The present study discusses the reconsideration of Vita Activa in the criticism to the forgetfulness of Politics in Hannah Arendt, getting back the central worry of Hannah Arendt's thought: To think about politics. To deepen such a question it approaches from one side, the mean events that caused the crises in politics and, from the other side, the possibility of recovering of its dignity and meaning. At first, the discussion focuses on two fundamental cores: one is connected to the loss of dignity of politics and the case of the occidental politics tradition; and the other that refers to the emerging of the modern era and the consequent instrumentalization of politics. On both, it is considered about the introduction of new concepts and forms of organization of politics, showing that in its origin, the essence of politics was damaged and turned into a violent, instrumentalist, and destituted practice of worry about human fulfillment and building of a public space. Instead, on the second aspect, it reflects on three activities of *vita activa*: labor, work and action. It is shown, in this way, that the possibility of dignity recovering and the sense of politics will be accomplished if the action is in the core of its effectiveness, because it is the unique activity which develops itself among men and has as a condition the plurality and guarantee of liberty, *conditio per quam* of all political life.

**Key Words:** politics, *vita activa*, totalitarianism, human condition, Arendt, philosophy

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 A PERDA DA DIGNIDADE DA POLÍTICA E O OCASO DA TRADIÇÃO.....	12
2.1 Platão e Aristóteles: o início da tradição política do Ocidente.....	14
2.2 Kierkegaard, Marx e Nietzsche: o fim da tradição política do Ocidente .....	21
2.3 O fenômeno do totalitarismo: a ruptura definitiva da tradição política no Ocidente .....	31
2.3.1 O surgimento das massas: primeira condição do sistema totalitário .....	39
2.3.2 A propaganda e o mundo fictício: segunda condição do sistema totalitário .....	46
2.3.3 Poder e violência: terceira condição do sistema totalitário .....	50
2.3.4 A ideologia e o terror: o princípio e o fim do governo totalitário .....	60
3 A ERA MODERNA E O PROBLEMA DA INSTRUMENTALIZAÇÃO DA POLÍTICA	66
3.1 A era moderna, o avanço da ciência e suas conseqüências à política .....	67
3.2 O ascenso do <i>Homo Faber</i> e a conseqüente instrumentalização da política.....	79
3.3 A vitória do <i>animal laborans</i> e o enaltecimento do consumo.....	100
4 A RECONSIDERAÇÃO DA <i>VITA ACTIVA</i> E A RECUPERAÇÃO DO SENTIDO DA POLÍTICA.....	108
4.1 A <i>vita activa</i> e sua implicação política.....	109
4.2 As atividades da <i>vita activa</i> .....	118
4.2.1 O labor: espaço da garantia da sobrevivência humana.....	120
4.2.2 O trabalho: espaço da fabricação de objetos .....	125
4.2.3 A ação: espaço da aparição dos homens.....	131
4.3 A recuperação do sentido da política.....	145
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	162
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	168

## 1 INTRODUÇÃO

A dissertação do tema *A reconsideração da vita activa na crítica ao esquecimento da política em Hannah Arendt* nasceu de duas perspectivas centrais. Inicialmente, do prolongamento na discussão da questão política pelo viés filosófico, inaugurado no trabalho de conclusão<sup>1</sup> do curso de graduação em filosofia. Depois, da preocupação central em discutir o tema da política pelo viés do pensamento arendtiano, apesar de ainda pouco explorado no meio acadêmico. Tal opção não significa desprezo pelas demais discussões no horizonte da política. Arendt aprofundou questões fundamentais para o entendimento da constituição essencial da política e, sobretudo, pelas pertinentes e atuais reflexões que podem ser proporcionadas acerca desta questão. Justifica-se, assim, conhecê-la mais a fundo.

O pensamento de Arendt permite que se coloque diante de questões cruciais no campo da política, entre outras: o que é política? O que é o homem como ser político? Qual a relação entre política e homem? Que implicações exercem as esferas públicas e privadas dentro do âmbito político? O que é público? O que é privado? O que é liberdade? Qual é a atividade fundamental e essencial à política? É possível afirmar que a política tem sentido? Quais as condições para a realização da política? Essas são algumas das questões que podem ser levantadas à luz da reflexão política no pensamento de Arendt e que, ao longo deste estudo serão retomadas.

No entanto, é fundamental dizer que a posição arendtiana instiga a pensar em uma nova forma de realização da política. Diante das várias experiências e acontecimentos no século XX, Arendt não teme dizer que “o momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança”<sup>2</sup>, restando apenas o “caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência que ainda sobrou.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> O nosso trabalho monográfico de conclusão do curso de filosofia foi sobre *A proposta marxiana da superação da alienação a partir dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 de Karl Marx*. Mudamos o enfoque teórico, mas a área de concentração continuou sendo a política.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah Arendt. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 11. Doravante, quando nos referirmos a esta obra utilizaremos a abreviatura *OT*.

<sup>3</sup> Id., *Ibid.*

O contexto vivido por Arendt<sup>4</sup> não é distante do atual. Ela sentiu “na carne” o processo de perseguição dos judeus pelos nazistas e experienciou o ambiente durante e após a Segunda Guerra Mundial. As formas de efetivação da política e as ameaças constantes no decurso da sua construção e realização, à luz deste contexto, permitiram que Arendt constatasse que a grande pergunta de hoje já não seja mais *qual o sentido da política e, sim, “tem a política ainda algum sentido?”*<sup>5</sup>, junto aos preconceitos, isto é, “a concepção de a política ser, em seu âmago interior, uma teia de velhacaria de interesses mesquinhos e de ideologia mais mesquinha ainda [...]”.

Com efeito, essas constatações refletem o uso corrente que se tem da política, “não raro, é a de que esse é o âmbito da competição, da falsidade, da mentira, da corrupção e do domínio.”<sup>6</sup> Que será isso senão as práticas e formas de efetivação de uma política a que assistimos diuturnamente nos meios de comunicação e leituras em nossos jornais? Esse é o diagnóstico que tece a configuração política na atualidade. Assim que, com o perdão da redundância, pesquisar sobre o seu sentido faz sentido. No entanto, acerca deste estudo, a pergunta básica que se lança é: terá a reconsideração da *vita activa* as condições para resolver tal dilema e recuperar o sentido da política? A possibilidade de resposta a tal questionamento será desenvolvida em três capítulos.

No primeiro, faz-se uma reflexão sobre a perda da dignidade da política e o ocaso da tradição. Nele se introduz a discussão a partir do surgimento da tradição do pensamento político, cujos representantes maiores são Platão e Aristóteles. Ao mesmo tempo em que se apresenta a forma de organização e concepção política em ambos, à luz do pensamento arendtiano, destacam-se os principais limites presentes em seu pensamento. Na seqüência, dá-se um salto para a modernidade, resgatando, brevemente, a contribuição dos “rebeldes da tradição”: Kierkegaard, Marx e Nietzsche, demonstrando o grande esforço deles para dar fim à tradição

---

<sup>4</sup> Arendt nasceu em 1906 em Hannover, Alemanha e faleceu em 1975 nos Estados Unidos, país em que viveu desde 1941 diante da fuga do nazismo, pois sua descendência era judaica. Nesse meio tempo, de 1933 a início de 1941 permaneceu na França, também na condição de refugiada. Para conhecimento da biografia de Arendt, cf. WATSON, David. *Hannah Arendt*. Tradução de Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. RJ: DIFEL, 2001. (Coleção Mestres do Pensamento). YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. RJ: Relume-Dumará, 1997.

<sup>5</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *O que é política?* [Editoria de Ursula Ludz]. Tradução de Reinaldo Guarany, 3ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002, p. 83. Doravante, ao nos referirmos a esta obra, utilizaremos a abreviatura *QP*.

<sup>6</sup> Sobre esta questão uma belíssima reflexão de: FELÍCIO, Carmelita Brito de Farias. *É possível reabilitar o sentido da política? Em torno do legado de Hannah Arendt*. In: *Fragmentos da Cultura*, GO: UCG, v. 13, p. 167-184, out., 2003.

política do Ocidente. Mas, apesar de todo esforço empreendido e do reconhecimento do pensamento dos rebeldes, Arendt não poupa as críticas, afirmando que neles a tradição tem sua continuidade, até porque quando levantam seus questionamentos, o faziam com base na tradição. Diferente é o caso do totalitarismo, último aspecto ponderado neste capítulo. O totalitarismo significou a ruptura definitiva da tradição porque sua experiência política não teve precedente. O seu método e forma de organização da política revelaram o rosto mais violento que a história já conheceu, e a política ficou submetida aos interesses do líder totalitário que disseminou a sua ideologia e o terror como coroamento da forma de realização da política.

No segundo capítulo, faz-se um balanço da modernidade e a conseqüente alienação do mundo. A discussão é introduzida a partir do surgimento da era moderna, destacando que o avanço da ciência, especialmente com Galileu, e, mais tarde, das ciências naturais e da atividade de fabricação, provocaram a alienação do homem em relação ao mundo e a extinção da dicotomia entre céu e terra, por ocasião da emancipação do homem como sujeito cognoscente e capaz de produzir com suas próprias mãos. Esse acento na capacidade humana de conhecer e produzir acabou causando uma reviravolta entre contemplação e ação, e o lugar que antes era ocupado pela primeira, agora passa a ser da segunda. No entanto, a centralidade da ação, neste contexto, não significou o resgate do sentido e dignidade da política, mas na sua capacidade de produção. Diante disso, emergem dois problemas. Primeiramente, o transplante da instrumentalização, própria do *homo faber*, para as questões ligadas à política, transformando as relações humanas e o espaço público em relações de meios e fins, estratégias e interesses, eliminando a condição de pluralidade e possibilidade de liberdade dos homens. Após, as iniciativas do homem centradas em si mesmo, causando a perda da estabilidade do mundo, pois as obras produzidas para serem expostas ao mundo acabaram sendo meros objetos de consumo. Nesse ambiente, Arendt reflete sobre a perda do significado da função da atividade do *homo faber* e o ascenso do privado sobre o público, causando a eliminação da condição humana da pluralidade e liberdade – essenciais à política.

No terceiro capítulo, reflete-se sobre a possibilidade de recuperação do sentido da política, diante de um cenário que apresentou a sua verdadeira crise pela propagação da violência, introdução da instrumentalização e ascensão do privado sobre o público. A alternativa para resolução deste problema, segundo Arendt, remete para a reconsideração da *vita activa*, visando a esclarecer as diferenças e especificidades entre as três atividades que a compõe: labor, trabalho e ação. Mas não se trata de um mero trabalho de caracterização das atividades, pois o

seu objetivo é resgatar a essência da política. Acerca da atividade do labor, destaca-se que ela corresponde ao esforço que o homem faz para produzir algo que garanta a sustentabilidade do corpo humano, centrando todo empenho no suprimento das necessidades vitais. Nesse aspecto, esclarece-se que a condição humana do labor é a própria vida. Sobre a atividade do trabalho, procura-se mostrar que, diferentemente do labor, seu fim está em produzir objetos e artefatos que visam a facilitar a vida do homem e proporcionar maior estabilidade ao mundo. Com isso, demonstra-se que a condição humana do trabalho é a mundanidade. Sobre a atividade da ação, diferentemente das demais, frisa-se que é a única atividade que se desenvolve entre os homens, sem a mediação de coisas e instrumentos e que a sua condição humana corresponde à pluralidade humana que, na avaliação de Arendt, é a condição de toda a vida política. Portanto, na reconsideração da *vita activa*, Arendt convoca para que se trate da política a partir da ação, porque diante da sua condição de pluralidade, os homens poderão manifestar quem são, por intermédio da fala e da sua ação no mundo. A ação é sinônimo da política. Nella, o princípio da liberdade é uma realidade e a resposta possível à pergunta - Tem a política ainda algum sentido? - só poderá ser encontrada na liberdade que historicamente esteve presente na experiência política da *polis grega* e em algumas revoluções modernas. Nelas, a política se transforma em exercício de liberdade e participação, possibilitando aos homens a conquista da cidadania, direito de voz e responsabilidade na construção do espaço público.

O itinerário que o estudo percorre tem como ponto de partida o resgate da origem, das transformações e conseqüências presente na política. Mas não é apenas uma descrição e reconstrução da crítica arendtiana à tradição política ocidental. A intenção é apresentar a possibilidade de recuperação do sentido da política à luz de algumas experiências passadas, não como mera reposição e transplante deste ou daquele modelo. A perspectiva da reflexão é instigar para recuperar o essencial e mais extraordinário possível, aproximando a recuperação do sentido da política com a realização humana, preocupação com a estabilidade do mundo como espaço habitável para todos e possibilidade de construção de grandes feitos dignos de memória pelas gerações futuras.

## 2 A PERDA DA DIGNIDADE DA POLÍTICA E O OCASO DA TRADIÇÃO

As reflexões sobre o início e o fim da tradição política do ocidente sustentam-se em três pontos essenciais: o primeiro nos ensinamentos de Platão e Aristóteles; o segundo nas teorias dos rebeliões da tradição, especialmente Karl Marx<sup>7</sup>; e o terceiro, no surgimento do totalitarismo.

Platão, através da Alegoria da Caverna<sup>8</sup>, fundamenta a esfera dos assuntos humanos como lugar de trevas, confusões e ilusões, de modo que os interessados em alcançar a verdade de todas as coisas devem ousar a transcendência deste ambiente e chegar à clareza das coisas, presente nas idéias eternas. O espaço de convívio entre os homens recebe um acento negativo e, em última instância, precisa ser abandonado, já que se trata de uma quimera, mundo das sombras.

Aristóteles, apesar de ser um pouco menos incisivo que Platão pelo fato de ainda defender elementos positivos na experiência política da *pólis* grega, também acaba por desmerecer a importância dos negócios humanos quando aponta que o meio para alcançar o fim pleno da vida – a felicidade – encontra-se na contemplação.

Diferentemente de Platão e Aristóteles, a posição de Marx não dá importância à tradição para a configuração e o desenvolvimento da política. Ele acentua a importância no espaço

---

<sup>7</sup> Além de Marx, Arendt também situa Kierkegaard e Nietzsche como os grandes propagadores da rebelião contra a tradição. Apesar de ser notório que no tratamento desta questão Arendt tenha dado mais atenção a Marx aos demais, mesmo assim, trataremos de Kierkegaard e Nietzsche mais adiante, porém de maneira sucinta, dando mais atenção para Marx. Aliás, segundo Eugenia Sales, o pensamento de Marx se constitui “como o ponto de partida de Arendt na busca da origem da tradição, origem esta que é a fonte das distorções, dos conceitos adotados por esse pensador.” WAGNER, Eugenia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, p. 31.

<sup>8</sup> Consultar Platão, *República: Livro VII*. Apresentação e comentário de Bernard Pietre; Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Ática, 1989.

de convívio entre os homens, invertendo o lugar mais alto da vida da contemplação para a ação. No entanto, segundo Arendt, Marx e os demais rebeldes, no seu projeto final, acabam repondo as bases da tradição, conforme se verá mais adiante.

De qualquer forma, o início e o fim da tradição encontram-se ligados diretamente na relação entre Filosofia e Política, ora tendendo para uma, ora tendendo para outra. Em síntese:

A Filosofia Política implica necessariamente a atitude do filósofo para com a Política; sua tradição iniciou-se com o abandono da Política por parte do filósofo, e o subsequente retorno deste para impor seus padrões aos assuntos humanos. O fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la’ na política. Nisso consistiu a tentativa de Marx, inicialmente expressa em sua decisão (em si mesma filosófica) de abjurar da Filosofia, e, posteriormente, em sua intenção de ‘transformar o mundo’ e, assim, as mentes filosofantes, a ‘consciência’ dos homens.<sup>9</sup>

Em que pesem as diferentes reflexões acerca do início e do fim da tradição, Arendt destaca a importância que ambas têm em comum, ou seja, “os problemas da Política jamais vêm tão claramente à luz em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final.”<sup>10</sup>

No entanto, o fim definitivo da tradição não acontece com a posição dos rebeldes do século XIX, pois eles ainda mantêm seus pensamentos apegados a algumas categorias usadas pela tradição. O fim definitivo da tradição aparece em cena com a quebra definitiva da história, fato consumado na experiência da dominação totalitária que projetou o alcance do poder por meio dos seguintes passos: primeiro, criar o mundo das massas; segundo, por meio da propaganda totalitária instaurar um mundo fictício; terceiro, aproximar o poder à violência, aliando-se à polícia para disseminar os ideais do totalitarismo; e quarto, propagar o terror e a ideologia como nova forma de governo e dominação.

Na sua forma de organização, o totalitarismo acaba instaurando uma forma nova e violenta de conceber a política que, diante das suas brutalidades, foi o evento mais sério e de toda a história, a ponto de ser considerado por Arendt como sem precedentes. Pensar em uma nova forma de organização e estruturação da política é o desafio que se põe a todos, considerando que a história mostrou uma das faces onde os homens são capazes de serem cruéis com seus

---

<sup>9</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979, p. 44. Doravante, quando nos referirmos a esta obra, utilizaremos a abreviatura *EPF*.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 44.

semelhantes e com o destino de uma nação e do mundo. Esse é itinerário da discussão que se está propondo neste capítulo.

## 2.1 Platão e Aristóteles: o início da tradição política do Ocidente

As reflexões de Arendt acerca do pensamento de Platão partem da condenação e morte de Sócrates, cujo episódio foi o grande motivo e justificativa da separação entre Filosofia e Política. Esse é o ponto de partida, pois, para Arendt, “nossa tradição de pensamento começou quando a morte de Sócrates tornou-se o motivo para Platão perder a crença na *pólis* e, ao mesmo tempo, determinou os fundamentos da doutrina de Sócrates de duvidar.”<sup>11</sup> Disso, decorre a atribuição a Platão como o pai da filosofia política do ocidente. Por que Platão chega à tamanha rejeição da *pólis* diante do acontecimento da condenação e morte de Sócrates? O que está por trás deste acontecimento para merecer uma opção e decisão teórica irreparável?

Pontualizando os aspectos da posição teórica e influência de Sócrates<sup>12</sup> na forma de organização da *pólis*, percebe-se, de imediato, o motivo da crítica de Platão à *pólis* e a defesa da centralidade do pensamento político voltar-se para as idéias, a contemplação. Sócrates é herdeiro e propagador do modelo grego de ação, inaugurado por Aquiles, conhecido como “o autor de grandes feitos e pronunciador de grandes palavras, possuído pelo desprezo heróico da vida, pela idéia de que o homem não pode cumprir nada mais alto do que a sua aparência, pela paixão de se mostrar medindo-se com outrem.”<sup>13</sup>

Em Sócrates, está a figura central da extensão da *pólis* como forma de organização política que possibilita a criação do espaço de aparição dos homens pelo uso da palavra, diálogo, presentificado nas longas discussões que ele desenvolvia em praça pública. Nele, a opinião – a *doxa* – conquista o lugar central e, por meio dela, a verdade se constrói mediante o processo de argumentação, discussão. De tal concepção política, decorrem vários elementos.

---

<sup>11</sup> *QP*, p. 161.

<sup>12</sup> A posição socrática era parte do projeto de Arendt acerca do escrito sobre “*Introdução à Política*” que deveria ser publicado no início dos anos 60. Como a publicação não veio a lume restaram os manuscritos que foram organizados por Ursula Ludz. Cf. *QP*, p. 161 e 192.

<sup>13</sup> AMIEL, Anne. *Hannah Arendt Política e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 81.

O primeiro é a relevância da ação sem danificar e menosprezar a contemplação, pois quando age, fala e, além de se relacionar com os demais, Sócrates não abdica da capacidade de pensar e emitir opiniões sobre as coisas.

O segundo está na busca para tornar o espaço da ação imortal, semelhante à experiência e ao conceito grego de natureza, considerada desde sempre e para sempre<sup>14</sup>. O começo está em Heródoto, considerado por Cícero como o pai da História Ocidental<sup>15</sup>, pelo fato de atribuir à História a tarefa de salvar os feitos da futilidade e esquecimento, visando a estabelecer a condição de imortalidade aos humanos<sup>16</sup>. A continuidade dessa tentativa será propagada posteriormente pelos grandes poetas e historiadores e, sobretudo, por Sócrates, que é amante da palavra.

O terceiro elemento a ser destacado refere-se à positividade da opinião. Sócrates põe em relevo, mediante a defesa do diálogo, tarefa básica da vida pelo fato de possibilitar que os homens emitam opinião frente às coisas, fatos e conceitos. Mas, para que isso aconteça, é necessário considerar a pluralidade, liberdade, espontaneidade e igualdade entre os homens. Tais condições, segundo Arendt, são o substrato básico da política que, por intermédio da posição socrática, se desenvolvem no espaço onde acontecem os negócios humanos. Os homens podem pensar e agir, concordar e discordar, perguntar e responder; enfim, estão em uma condição que lhes permite sempre estar fundando e propagando algo novo.

Por fim, o quarto elemento, fundamental na decorrência do anterior, está na verdade do aparecimento resultar da opinião manifestada no convívio entre os homens. Nesse sentido, Sócrates propicia, segundo Arendt, a propagação do espaço político-público, “o espaço no

---

<sup>14</sup> A este respeito é oportuno destacar a belíssima reflexão que Arendt faz sobre o conceito de História Antigo e Moderno em sua obra *EPF*. Ali Arendt desenvolve a diferença entre homem (mortal) e natureza (imortal) e o significado da tentativa do primeiro alcançar o lugar e condição da segunda. Portanto, a imortalidade passará a se configurar como um grande tema, pois ela estende-se para o campo das ações humanas. Retornaremos a este tema no terceiro capítulo deste nosso estudo.

<sup>15</sup> Mesmo sem ter uma palavra específica para designar a História, Heródoto utilizava o termo *ístoreín* o qual possuía um duplo significado: testemunhar e indagar. Cícero, *De Legibus I*, 5; *De Oratore II*, 55. Apud *EPF*, p. 69.

<sup>16</sup> Um pouco mais tarde Aristóteles voltou a este tema destacando que o “homem enquanto ser natural e pertencente ao gênero humano possui imortalidade; através do ciclo repetitivo da vida, a natureza assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade que para as coisas que são e não mudam. ‘O ser para as criaturas vivas é a Vida’, e o ser-para-sempre (*aeí-einai*) corresponde a *aeiguenes* procriação. Cf. *EPF*, p. 70 e 71. No entanto, vale ressaltar que a imortalidade em discussão não se refere à procriação, mas aos grandes feitos pelos humanos, provenientes da ação *inter-homines*, isto é, entre os homens.

qual a política se sente em casa, o espaço do não-domínio, ou seja, da liberdade (...).<sup>17</sup> Esse é o ponto fundamental presente em Sócrates e se tornará o centro da política para Arendt, a tal ponto de a pergunta acerca do sentido da política, em torno dos seus princípios, só poder receber a seguinte resposta: “o sentido da política é a liberdade.”<sup>18</sup>

Uma vez apresentado o cerne da posição socrática e sua importância para o tratamento da política, especialmente pelo fato de fazer jus à opinião como atividade básica do ser humano, Arendt passa a situar a gênese da tradição política do Ocidente. Faz sua análise a partir da recusa de Platão à opinião, porque, por seu intermédio, Sócrates não foi capaz de escapar da condenação à morte. A incapacidade de Sócrates em conseguir convencer os juizes diante da sua inocência e de seus méritos, por todos conhecidos, especialmente os jovens de Atenas, foi o motivo que fez Platão duvidar da força da persuasão socrática. Daí que, para Arendt,

Platão, o pai da Filosofia Política do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se à *pólis* e aquilo que ele definia por liberdade. Tentou-o por meio de uma teoria política na qual os critérios da coisa política não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia, por meio do aperfeiçoamento de uma constituição que entrava em pormenores, cujas leis correspondem às idéias acessíveis apenas aos filósofos, e por fim por meio inclusive de uma influência sobre um soberano, do qual esperava que fosse transformar tal legislação em realidade - tentativa que quase lhe custou a vida e a liberdade. Entre tais tentativas está também a fundação da academia, que se efetuou tanto contra a *pólis* - enquanto uma delimitação ao âmbito político original - como também por outro lado, no sentido justamente desse espaço político específico grego-ateniense - ou seja, contanto que o conversar-um-com-o-outro se tornasse seu verdadeiro conteúdo. Daí, junto com o âmbito da liberdade da coisa política, surgiu um novo espaço da liberdade muitíssimo real, com repercussão até hoje na forma de liberdade das universidades e de liberdade de ensino acadêmico. (...) O espaço da liberdade da academia devia ser um substituto válido para a praça do mercado, a *ágora*, o espaço da liberdade central da *pólis*. Para poder existir como tal, a minoria precisava exigir, para sua atividade, seu conversar entre si, ser dispensada das atividades da *pólis* e da *ágora*, da mesma maneira que os cidadãos de Atenas eram dispensados de todas as atividades que serviam ao mero ganha-pão. Eles precisavam ser libertados da política no sentido dos gregos, para serem livres para o espaço da liberdade acadêmica, da mesma maneira como os cidadãos precisavam ser libertados das necessidades da vida para a política.<sup>19</sup>

Dessa atitude, decorrem transformações profundas no modo de conceber a política. Em primeiro lugar, a concepção como um meio para atingir um objetivo mais alto que está fora dela mesma, isto é, na academia que passa a substituir o modo de organização política presente na *polis*. No entanto, os próprios sucessores de Platão asseguram que a academia era

<sup>17</sup> *QP*, p. 173.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 38. A presente passagem encontra-se no interior do texto *Será que a política de algum modo ainda tem algum sentido?* Também publicado em: ARENDT, Hannah. *A Dignidade da Política. Ensaios e Conferências*. Tradução de Helena Martins, *et. al.* - 3ª ed. - Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p. 117. Doravante, quando nos referirmos a esta obra, utilizaremos a abreviatura *DP*.

<sup>19</sup> *QP*, p. 62 e 63.

uma iniciativa sem muito êxito porque ela garantia um espaço de liberdade para uma pequena minoria. No entanto, Arendt destaca que: “o que impôs e até hoje determina nossa concepção de liberdade acadêmica não é a esperança de Platão de a partir da academia determinar a *pólis* a partir da filosofia determinar a política, mas sim o afastamento da *pólis*, a apolitia, a *indiferença contra a política*.”<sup>20</sup>

Platão, nesse sentido, é o instaurador do conflito entre filosofia e política, assegurando o lugar mais alto à primeira e degradando a segunda. O exemplo que melhor caracteriza tal substituição do acento da filosofia é o Mito da Caverna, apresentado por Platão em *A República*. Platão assegura que a saída da Caverna é a grande possibilidade dos homens encontrarem o grande bem, a luz, a revelação da verdade, que está fora do espaço dos negócios humanos e só o filósofo alcançará este acesso pela sua vivência na solidão.

Além disso, Arendt aprofunda não só o fato da saída da Caverna, mas sobretudo do retorno, pois é nesse processo que ela vê o nascimento da filosofia política, pautada pela separação entre pensamento e ação. É o caso do filósofo que volta à Caverna e, de posse da verdade, procura convencer e libertar aqueles que estão nas trevas. Dessa forma, a filosofia política se configura na atitude do filósofo que detém a clareza e a verdade e, portanto, a possibilidade de realização da política, através da imposição de seus padrões às questões humanas. Prevalece, na avaliação de Arendt, o fim das opiniões e o fim da liberdade. Introduce-se, a partir deste evento platônico, o comando e a obediência nas relações entre os homens, dando ascenso à esfera privada, “inaugurando o papel do ‘especialista’ em matéria política.”<sup>21</sup>

Na opinião de Margaret Canovan, grande estudiosa do pensamento de Arendt, em sua obra, *Sócrates or Heidegger - Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics* assevera que a reflexão de Arendt sobre este ponto pode se constituir como o “pecado original filosófico.”<sup>22</sup> Apesar da importância das diversas considerações acerca do pensamento platônico, como esta de Canovan, interessa, sobretudo, o destaque da ascensão da contemplação sobre a ação. A repúdio de Platão frente à condenação e morte de Sócrates e, por seu tur-

<sup>20</sup> Ibid., p. 65.

<sup>21</sup> Ver AMIEL, op. cit, p. 83.

<sup>22</sup> Ursula Ludz concorda em muitos aspectos da argumentação profunda e séria de Canovan frente ao pensamento de Arendt, mas não aceita a tese do “pecado original filosófico” como forma de atribuição à reflexão de Arendt sobre tal questão. Sobre isso, Cf. *QP*, p. 224, nota 69.

no, o desprestígio da ação, em defesa da contemplação, inaugura uma nova forma de conceber a política na História do Ocidente.

Prosseguindo a discussão, resgatam-se os elementos centrais de Aristóteles<sup>23</sup>, à luz das reflexões arendtianas. Arendt reconhece em Aristóteles um certo prestígio pelo fato dele manter elementos da forma de organização política da *pólis* grega. Mas, por outro lado, critica-o por ter aplicado a definição do ser humano como *zoón politikón* (animal político). No entender de Arendt, ao conceber o homem como *zoón politikón*, Aristóteles não tinha como objetivo “definir o homem em geral nem indicar a mais alta capacidade do homem - que, para ele, não era o *logos*, isto é, a palavra ou a razão, mas o *nous*, a capacidade de contemplação, cuja principal característica é que o seu conteúdo não pode ser refugiado em palavras.”<sup>24</sup> O que Aristóteles apregoa neste ponto é a definição do homem corrente na *pólis*, sem interesse de envolver nela a questão do gênero humano na sua totalidade.

É significativo no estudo do pensamento de Aristóteles a apresentação dos três tipos de ciências e/ou modos de vida<sup>25</sup> em suas obras *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*<sup>26</sup>: as teóricas (*theoria*), as práticas (*práxis*) e as produtivas (*poiésis*). Delas decorrem algumas diferenças e pontos comuns e que serão apropriados por Arendt no estudo da *vita activa*.

A diferença básica entre as ciências está nas teóricas que versam sobre a contemplação e tem como fim o conhecimento das coisas em si mesmas, por isso, são denominadas autotéticas; as práticas estão voltadas para o agir em conjunto dos indivíduos, tendo o fim em si e no outro; as produtivas concentram-se na produção/fabricação, feita pelas mãos do trabalhador e visam unicamente à perfeição da obra, logo, seu fim está fora de si, isto é, para outros. Nas ciências teóricas, há a atividade fundamental e contemplativa da *episteme*, *sophia* e *nous*, própria dos sábios (*sophós*), presentificados na filosofia e na matemática. Nas ciências práticas, a atividade fundamental é essencialmente a ação, a fala, desenvolvida pela *phrónesis*,

<sup>23</sup> A abordagem de Aristóteles nesta questão é periférica nos escritos de Arendt. Não há uma preocupação em acentuar elementos do seu pensamento como fizera com Platão. Em várias passagens, especialmente da obra *EPF*, Arendt chega a mencionar Platão e Aristóteles, mas se detém mais no primeiro. Não é o caso da abordagem que Arendt fizera da *vita activa*, pois nesta questão recuperou muitos elementos outrora tratados por Aristóteles, mas, sobre isso, trataremos mais adiante.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer - 10ª ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 36. Doravante, quando nos referirmos a esta obra utilizaremos a abreviatura *CH*.

<sup>25</sup> Em a *CH* Arendt denomina esta classificação aristotélica de modos de vida (*bioi*). Cf. passagem na página 20.

<sup>26</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos* (i.5) e na *Ética a Eudemo* (1215a35 ff.) Apud *CH*, citação de rodapé nº 4 (p. 21).

a virtude da prudência, própria do agente político (*phrônimos*), presentificados na ética e na política<sup>27</sup>. Nas ciências da produção/fabricação, a atividade é desenvolvida pela *téchne*, própria do artesão, realizada no saber do tipo instrumental presente na técnica ou na arte. Acerca das questões comuns dos três modos de vida, Arendt destaca

o fato de se ocuparem do belo, isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da pólis, 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.<sup>28</sup>

Feita tal distinção das ciências e/ou modos de vida apresentados por Aristóteles, cabe salientar – este é o ponto principal em torno do tema do surgimento da Filosofia Política do Ocidente – a demasiada ênfase que o estagirita dá à ciência teorética, cuja atividade básica é a contemplação. Apesar de reconhecer a importância das demais ciências, Aristóteles é enfático em colocar a contemplação no grau mais alto dos saberes. Na ética a Nicômacos, Aristóteles assevera:

[...] a atividade intelectual, que é contemplativa, parece superior em termos de importância de seu mérito, e parece que não visa a qualquer outro objetivo além de si mesma, e tem em si o prazer que lhe é inerente (e isso engrandece a atividade), e a auto-suficiência, a disponibilidade de lazer e a imunidade à fadiga (tanto quanto é possível para uma criatura humana), e todos os outros atributos das pessoas sumamente felizes são evidentemente os relacionados com esta atividade, então repetimos - segue-se que ela será a felicidade completa para o homem, se lhe agrada toda a duração de uma vida, pois nada que lhe seja inerente à felicidade pode ser incompleto. [...] Portanto, a atividade dos deuses, que supera todas as outras em bem-aventurança, deve ser contemplativa; conseqüentemente, entre as atividades humanas a que tiver mais afinidades com a atividade será a que proporciona mais felicidade.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> A crítica de Arendt à Aristóteles não aprofunda a discussão sobre a relação entre ética e política, apesar de ser um dos elementos fundamentais da concepção política aristotélica que é a de agir virtuosamente em vista da construção do bem comum e da prática da justiça. Arendt trata estes temas separadamente. As questões políticas fazem parte do espaço público e visam garantir a efetivação da liberdade dos homens; as questões éticas fazem parte do espaço privado e, por isso, são pré-políticas e dever ser resolvidas pelos próprios homens mediante leis que regulam quando as coisas estão em excesso ou falta. Voltaremos a discutir este tema no terceiro capítulo deste estudo.

<sup>28</sup> CH, p. 21.

<sup>29</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario Gama Kury. - 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade Brasília, 2001, p. 203 e 205. Outras obras que podem ser consultadas sobre esta questão são: VAZ, Henrique C. Lima. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 109-126. CENCI, Ângelo V. *O que é ética? Elementos em torno de uma ética geral*. Passo Fundo, 2000, p. 27. SILVEIRA, Denis C. Os sentidos da justiça em Aristóteles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

O modo de concepção e competências atribuídas aos diferentes modos de vida, segundo Arendt, da mesma forma que fizera Platão, apresenta-se em Aristóteles na elevação da contemplação ao grau mais alto das atividades humanas. Com isso,

eles haviam descoberto na atividade do próprio pensamento, uma recôndita capacidade humana para libertar-se de toda a esfera dos assuntos humanos, os quais não deveriam ser levados demasiado a sério por homens (Platão) porque patentemente absurdo pensar que o homem fosse o supremo ser existente (Aristóteles).<sup>30</sup>

O resultado do conflito entre filosofia e política dá à primeira a vitória pelo fato dela agregar as condições de contemplação e, assim, fica configurada a primeira inversão<sup>31</sup> entre *vita activa* e *vita contemplativa* e o início da tradição política do ocidente. Disso decorre que mesmo considerando “todas as diferenças entre suas filosofias políticas, a política está sendo degradada ao lugar ocupado pela fabricação no pensamento grego convencional.”<sup>32</sup> Platão, ao introduzir os moldes da política sob a determinação de uma atividade isolada, em que um homem (filósofo-rei) se torna o grande senhor dos seus atos, do início ao fim, transforma radicalmente os elementos essenciais da política presentes na experiência da *polis*. Através dele, “o poder torna-se uma *techne* a partir da qual a comunidade política é ‘moldada’ sob o signo da idéia de justiça, da mesma maneira como um carpinteiro molda a madeira e a transforma em um objeto preconcebido.”<sup>33</sup> E Aristóteles, mesmo tendo distinguido entre ação e fabricação,

ele pensou a estrutura política em termos de uma estrutura teleológica, o que significava manter a ação política aprisionada a um quadro categorial cujo modelo de referência seria ainda a atividade da fabricação. [...] Foi ele quem introduziu de forma sistemática a categoria de meios e fins na esfera da ação, apenas ao afirmar que toda ação tende a um *telos*, a um fim que a justifica, mas, também, ao afirmar que a própria ação e a vida devotada a ela tem de ser julgada de acordo com o modo de vida mais alto, em vista do qual ela é empreendida.<sup>34</sup>

Portanto, de acordo com Arendt, a forma de concepção e organização das atividades humanas de Platão e Aristóteles implicam diretamente uma reinterpretação da ação política à luz da fabricação, *techne* e *poiésis*, cujo guia está no poder da contemplação. Esse é o objeto

<sup>30</sup> EPF, p. 76.

<sup>31</sup> A este respeito, cf. WAGNER, op. cit., p. 33.

<sup>32</sup> ARENDT, Hannah. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought: the modern challenge to tradition*, segunda versão, 1953, p. 18 e 19. Apud DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 201.

<sup>33</sup> DUARTE, op. cit., p. 198.

<sup>34</sup> Ibid., p. 200.

central do debate, não só para o caso dos filósofos antigos, pois, como se verá mais adiante, é o grande problema da vitória do *Homo Faber* no contexto moderno. De qualquer forma, na avaliação de Arendt, tal acento na fabricação (*techné*) sobre a *práxis* se constitui em

um dos aspectos mais revolucionários da filosofia política, quando visto contra o pano de fundo das opiniões e prejuízos correntes na vida da cidade grega. Pois o *poli-theustai*, viver uma vida política, foi degradado nessa reinterpretação quase ao nível da vida do artesão que, para os gregos, era uma espécie de filisteu, precisamente porque sua ocupação o levava a pensar todas as coisas em termos meios e fins, em termos de sua utilidade para algo outro.<sup>35</sup>

Nessa reflexão da mudança radical na política, provocada por Platão e Aristóteles, tendo como resultado a introdução de uma nova forma de concepção e organização da política, passando da *práxis* à *techné*, guiada pela contemplação, Arendt demarca a centralidade da discussão política em todo seu pensamento, visando a recuperar a seu significado original, contra a instrumentalização das ações pela lógica dos meios e fins. Esse é o pano de fundo de todo o debate que será traçado neste estudo, avaliando os prós e os contras, a começar pela posição dos rebeliões da tradição.

## 2.2 Kierkegaard, Marx e Nietzsche: o fim da tradição política do Ocidente

Acerca do “fim da tradição” do pensamento político do Ocidente, antes de sobrevir a ruptura definitiva<sup>36</sup>, Arendt remete para a abordagem do pensamento de Kierkegaard, Marx e Nietzsche, considerados pioneiros da rebelião contra a tradição. Nesses pensadores, em que pesem as diferenças entre eles, Arendt observa que todos visavam a pensar e propor novas soluções aos velhos problemas sem o amparo da tradição, frisando:

<sup>35</sup> ARENDT, Hannah. *Philosophy and Politics: The problem of action and thought after the French Revolution*, *Container* #76, 1954, p. 14. Apud DUARTE, op. cit., p. 199.

<sup>36</sup> Referimo-nos ao totalitarismo que será desenvolvido mais adiante.

O salto de Kierkegaard da dúvida para a crença consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé. Foi a resposta à moderna falta de fé, não apenas em Deus mas também na razão, inerente no de *omnibus dubitandum est* de Descartes, com sua subjacente desconfiança de que as coisas poderiam não ser como parecem e de que um espírito maligno poderia conscientemente e para sempre ocultar a verdade das faculdades humanas. O salto de Marx da teoria para a ação, e da contemplação para o trabalho, veio depois de Hegel haver feito da Metafísica uma Filosofia da História e transforma o filósofo no historiador e cuja visada retrospectiva o significado do devir e do movimento - não do ser e da verdade - revelar-se-ia afinal. O salto de Nietzsche do não-sensual reino transcendente e não-sensível das idéias e da medida para a sensualidade da vida, seu “Platonismo invertido” ou “transvaloração dos valores”, como diria ele próprio, foi a derradeira tentativa de se libertar da tradição, e teve êxito unicamente ao pôr a tradição de cabeça para baixo.<sup>37</sup>

Kierkegaard, Marx e Nietzsche, segundo Arendt, são os primeiros a ousar pensar desprovidos de qualquer tradição, apesar de não “descolar” definitivamente do quadro de referência de algumas categorias da tradição. Tal situação não configurou o rompimento<sup>38</sup>, apesar das veementes críticas nas posições destes pensadores.

De qualquer forma, a conclusão de Arendt está colocada. Ao mesmo tempo em que percebe a tentativa de crítica à tradição, os rebeldes remontam a ela quando organizam as categorias filosóficas em seu pensamento. Começando com Kierkegaard, Arendt destaca que ele se propôs refletir sobre a incompatibilidade entre o espírito da dúvida, originado na época moderna, especialmente com Descartes, e o caráter revelado da experiência religiosa, próprio da Idade Média. No centro do problema está, portanto, a busca por “afirmar a dignidade da fé contra a razão e os raciocínios modernos”<sup>39</sup>, tendo como horizonte a afirmação do “homem concreto e sofredor.”<sup>40</sup> Mas o resultado final da tentativa de Kierkegaard de salvar a fé do assalto da modernidade acaba por tornar moderna a religião, estabelecendo no seu interior a dúvida e a desconfiança, cujas situações eram os grandes problemas que ela enfrentava. Daí que “as crenças tradicionais desintegraram-se no absurdo quando Kierkegaard tentou reafirmá-las sobre a hipótese de que o homem não pode confiar na capacidade de sua razão ou de seus sentidos para receber a verdade.”<sup>41</sup>

<sup>37</sup> EPF, p. 56 e 57.

<sup>38</sup> Para ilustrar esta questão Arendt afirma: “A rebelião contra a tradição no século XIX permaneceu estritamente no interior de um quadro de referência tradicional; e, ao nível do mero pensamento, que dificilmente poderia se preocupar, então, com mais que as experiências essencialmente negativas da previsão, da apreensão e do silêncio ominoso, somente a radicalização, e não um novo início e reconsideração do passado, era possível.” EPF, p. 55.

<sup>39</sup> Ibid., p. 58.

<sup>40</sup> Ibid., p. 63.

<sup>41</sup> Ibid., p. 59.

Quanto à Marx, em relação aos demais, foi o que recebeu mais atenção da parte de Arendt. Em várias obras<sup>42</sup>, aborda questões relativas ao seu pensamento. Na verdade, Arendt começa a estudar sistematicamente o pensamento de Marx após ter escrito a obra *Origens do Totalitarismo*. Tem como projeto um estudo sobre os *Elementos Totalitários do Marxismo*, visando a preencher uma lacuna da “falta de uma análise histórica e conceitual de moldura ideológica do bolchevismo.”<sup>43</sup> Nesse sentido, considerando que por trás de si repousa uma tradição respeitável da filosofia política do Ocidente, o marxismo serve para analisar a moldura conceitual do bolchevismo de acordo com os termos históricos usuais e inerentes ao próprio marxismo. A suspeita é, portanto, que o marxismo possuía, no seu interior, elementos totalitários. O estudo prevê três partes: uma centrada em analisar o conceito de compreensão que Marx tinha do homem como um “animal trabalhador”, e as outras analisam o marxismo europeu e o socialismo, de 1870 a 1917, abordando a transição de Lênin a Stálin na Rússia.

Na primeira parte – o homem como animal trabalhador – Arendt acaba mudando o rumo do seu estudo, passando da perspectiva da elucidação da utilização ideológica de Marx ao bolchevismo para as questões do homem que se aparta de sua humanidade. Esse aprofundamento possibilita que Arendt problematize o conceito de animal trabalhador em confronto com a condição da pluralidade humana, em lugar do embate com o bolchevismo, como estava previsto. Daí nasce um novo pedido à Fundação Guggenheim, órgão financiador do projeto, visando a distinguir entre a concepção do *homo faber* e do animal *laborans*. Dessa distinção, Arendt faz a leitura do pensamento de Marx pelo viés da dignificação do trabalho como atividade criativa – fato determinante no rompimento com a forma de concepção de labor da tradição ocidental. O auge deste estudo acaba culminando no surgimento da obra *A Condição Humana*, na qual Arendt se propõe a analisar as atividades básicas da *vita activa*: labor, trabalho e ação.

Arendt frisa que “a atitude de Marx com respeito à tradição do pensamento político foi uma atitude de rebelião consciente.”<sup>44</sup> Em sua filosofia política, Marx manteve uma coerência muito grande em todos os seus escritos acerca da afirmação de três teses: “o trabalho criou o homem; [...] a violência é a parteira da História; os filósofos apenas interpretaram o mundo de

---

<sup>42</sup> Cf. WAGNER, op. cit., p. 29. Nesta página a autora apresenta vários fragmentos das obras de Arendt que denotam a importância de Marx para a própria composição do seu pensamento.

<sup>43</sup> WAGNER, op. cit., p. 15.

<sup>44</sup> *EPF*, p. 47.

diferentes maneiras, agora é preciso transformá-lo.”<sup>45</sup> Importante é o fato de que nenhuma dessas teses podem ser compreendidas se apanhadas em si mesmas. Para Arendt, “cada uma delas adquire seu significado ao contradizer alguma verdade tradicionalmente aceita e cuja plausibilidade estivera até o início da época moderna, fora de dúvida.”<sup>46</sup>

Em torno da aceção “o trabalho criou o homem”, Arendt aponta quatro considerações que precisam ser levadas em conta. A primeira, “que o trabalho, e não Deus, criou o homem”; a segunda, “que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado da sua própria atividade”; a terceira, “que aquilo que distingue o homem do animal, sua *differentia specifica*, não é *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*”; e a quarta “que não é a razão, e até então o atributo máximo do homem, mas sim o trabalho, a atividade humana tradicionalmente mais desprezada, aquilo que contém a humanidade do homem”.<sup>47</sup>

Além disso, Arendt destaca que, na tese “o trabalho criou o homem”, Marx lança três confrontos teóricos, desafiando “o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão.”<sup>48</sup>

Acerca da segunda tese, na qual a violência é concebida como a parteira da História, Arendt reflete dizendo que “as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vem à luz através de guerras e revoluções.”<sup>49</sup> Indiferentemente do fato da violência ter sido concebida tradicionalmente como a *ultima ratio* presente nas relações e ações privadas, inclusive sendo considerada como a mais vergonhosa e no espaço público, a característica que melhor lhe sobrevém é a tirania; mesmo quando Maquiavel e Hobbes tentam apresentar nova roupagem e justificativa da violência, especialmente, nas questões concernentes ao poder; com Marx e a posse dos seus meios, passam a ser considerados como elemento que faz parte de todas as formas de governo, em virtude do Estado ser o “instrumento de classe dominante por meio do qual ela [a violência] oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência.”<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 48.

<sup>46</sup> Id., Ibid.

<sup>47</sup> Ibid., p. 48 e 49.

<sup>48</sup> Ibid., p. 49.

<sup>49</sup> Id. Ibid.

<sup>50</sup> Id., Ibid. Nosso grifo.

Outro aspecto caracterizado por Arendt, nesse sentido, refere-se a total negação da forma de organização política da *pólis* grega, da dupla definição aristotélica do homem como *zôon politikón* e *zôon logon ekhón*, do *logos*, do discurso. A atividade política da *pólis* grega era desenvolvida mediante o diálogo, o discurso, praticado entre os homens, indistintamente, por meio da persuasão e não da violência que foi expurgada para fora dos limites da *pólis*. A violência era praticada por aqueles que não eram membros da *pólis*, cuja mediação se dava pela força. Os bárbaros e os escravos, considerados *aneu lógou*, eram as figuras que viviam sob esta condição tendo suas ações voltadas somente ao trabalho, sem exercitar a fala, pois a característica básica dos seus negócios era a apolitia e a vida privada.

Acerca da terceira e última tese de Marx, Arendt procura refletir sobre qual deve ser a tarefa básica da filosofia, destacando que

para a filosofia tradicional, teria sido uma contradição em termos ‘realizar a filosofia’ ou transformar o mundo em conformidade com a filosofia - e a proposição de Marx implica que a transformação seja precedida de interpretação, de modo que a interpretação do mundo pelos filósofos indique o modo como ela deveria ser transformada. A filosofia pode ter prescrito regras de ação, porém nenhum filósofo jamais tomou isso como sua mais importante preocupação.<sup>51</sup>

O papel e função do filósofo em Marx são ligados diretamente às questões sociais, visando a transformar a realidade de opressão e alienação presente na esfera organizativa do trabalho nos moldes do capitalismo. No entanto, Marx não abdica totalmente da filosofia, pois ela serve para auxiliar na formação de consciência da condição de exploração que os operários estavam submetidos. Na reflexão de alguns pensadores sobre esta a posição marxiana,

a pretensão de Marx em procurar realizar a filosofia mediante o processo de transformação e não apenas interpretação, ou de acordo com questões ligadas às idéias e não aos negócios humanos propriamente ditos, era exatamente possibilitar que o domínio de idéias, próprio dos filósofos, os “eleitos”, pudesse realizar a partir do senso comum também. No fundo, a grande tentativa de Marx era estabelecer a inversão do modo de conceber a relação entre filosofia e política, elevando a última e inferiorizando a primeira, dando mais espaço para a ação e menos para a teoria.<sup>52</sup>

Marx não pensa a filosofia sem ação, sem política. O grande problema das suas teses, segundo Arendt, não reside no seu levantamento de novas proposições que coloquem em xeque a tradição em si. Até porque não o fez. O cerne da discussão está na sua forma de pensar a

<sup>51</sup> Ibid., p. 50.

<sup>52</sup> DUARTE, op. cit., p. 80. Sobre isso também indicamos a leitura de COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Lisboa/Portugal: Instituto Piaget, 1994, p. 258, passagem onde reflete esta questão.

organização da sociedade futura, quando ele acaba por determinar antecipadamente uma contradição insolúvel em cada uma das teses. Arendt assevera que

se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando depois da revolução, ‘o trabalho for abolido’ no ‘reino da liberdade’, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parteira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhum trabalho for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará?<sup>53</sup>

Cabe destacar que todos estes elementos considerados por Marx são relevantes, seja pela “sacudida” na tradição quando ele propõe novos conceitos no universo filosófico, seja para refletir sobre as contradições inerentes ao seu próprio pensamento, apesar delas serem bem conhecidas dos estudiosos do pensamento de Marx. No entanto, Arendt pontua o fato lamentável e denominado o grande problema de Marx na forma de projeção da sociedade sem Estado, sem ação e sem trabalho, apesar de sua constante defesa a estas duas atividades. Nenhum outro aspecto pode ter obtido maior relevância do que este para a reflexão do limite na forma de organização política da sociedade futura.

A discussão elementar é que o projeto inicial marxiano visa a dar um grande salto da filosofia para a política, isto é, da teoria para a ação, ou da contemplação para o trabalho. Entretanto, no entendimento de Arendt, acaba caindo na sobreposição da economia à política. Quando Marx eleva o conceito de trabalho ao topo da hierarquia das atividades humanas, capaz de possibilitar a criação do homem, infelizmente, ele não prioriza nem a ação e nem a contemplação, apesar dos conceitos de ação e trabalho serem intercambiáveis.

O primeiro problema de Marx localiza-se em ter utilizado o conceito de trabalho sem fazer a sua distinção inerente às atividades da *vita activa*, a saber: o labor, o trabalho e a ação<sup>54</sup>. Mais que não ter feito esta importante diferenciação das atividades da *vita activa*, o filósofo alemão reduz todas elas ao trabalho. Em sua obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, também conhecida como *Manuscritos de Paris*, Marx diz:

---

<sup>53</sup> EPF, p. 51.

<sup>54</sup> Apresentaremos a diferenciação de cada uma delas no terceiro capítulo deste estudo. Por ora, destacamos genericamente que o labor é a atividade voltada para a sobrevivência da espécie; o trabalho é a atividade que diz respeito à produção de obras; e a ação é a atividade que se exerce entre os homens sem a mediação de coisas e utensílios. Cf. CH, p. 15.

[...] o trabalho, a *actividade vital*, a própria *vida produtiva*, (na forma do trabalho alienado) aparecem ao homem como um *meio* para a satisfação de uma necessidade, da necessidade da manutenção da existência física. Mas a própria vida produtiva é a vida genérica. É a vida que gera vida. No modo de actividade vital reside todo o carácter de uma species (espécie), o seu carácter genérico, e a actividade consciente livre é o carácter genérico do homem. A própria vida aparece apenas como *meio de vida*.

O animal faz imediatamente um com a sua actividade vital. Não se diferencia dela. É *ela*. O homem torna a sua própria actividade vital objecto do seu querer e da sua consciência. [...] A actividade vital consciente diferencia imediatamente o homem do animal. Precisamente por isto ele é um ser genérico. Só por isso a sua actividade é actividade é livre. [...] O gerar prático de *mundo objectivo*, a *elaboração* da Natureza inorgânica, é a prova do homem com ser genérico consciente, i. é, um ser que se comporta para com o gênero como sua própria essência ou para consigo como ser genérico. [...] só na elaboração do mundo objectivo o homem se prova realmente como *ser genérico*. Esta produção é a vida genérica operativa. Por ela, a Natureza aparece como obra *sua* e realidade sua. O objecto do trabalho é, portanto, a *objectivação da vida genérica do homem*, na medida em que ele se duplica não só intelectualmente, como na consciência, mas também operativamente, realmente, e intui-se, por isso, num mundo criado por ele.<sup>55</sup>

Nessa longa, mas importante passagem do texto de Marx, nota-se, claramente a indiferenciação das atividades da *vita activa* ao modo apresentado por Arendt. Portanto, o conceito de trabalho é diferente entre Marx e Arendt. Marx confunde trabalho com labor e com a atividade da ação<sup>56</sup>. Quando aplica o seu conceito como atividade que o homem realiza para suprir as necessidades próprias de sobrevivência e para a reprodução da espécie humana, o trabalho aproxima-se do labor. Mas quando trata da atividade operativa, na produção e fabricação de coisas que o homem faz, tanto aqueles objetos para uso quanto de arte, além da sua durabilidade no mundo, também estendem a própria vida do homem, que deposita não só o esforço das mãos, mas também a sua subjetividade.

<sup>55</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Tradução de Maria Antônia Pacheco. Lisboa: Edições Avante, 1993, p. 67 e 68. Grifo nosso.

<sup>56</sup> Esta consideração é, na nossa avaliação, sumamente importante, porque infelizmente Arendt não mencionou esta questão, limitando-se à análise da relação entre trabalho e labor, excluindo a ação. Prova disso é que Arendt deixou claro no intróito do capítulo sobre o labor que nele criticaria Marx, ao passo que, na ação, ela não faz o mesmo. Nosso propósito é ir mais a fundo nesta questão e mostrar que, por ser a ação a atividade que possibilita a revelação da imagem própria do agente, e pelo fato de Marx ter fundamentado no trabalho a objectivação da subjetividade humana, entendemos que, ao tratar da ação, também se está discutindo a aplicação de conceitos que foram apresentados por Marx no âmbito do trabalho. Em Marx, pelo trabalho, o homem deposita a sua subjetividade e todo o seu empenho pessoal e quando se reconhece naquilo que fez, sente-se realizado e, quando ocorre a desrealização é porque o trabalho é alienado. Em Arendt, o agente, na medida em que age e consegue revelar a sua subjetividade e singularidade, sente-se feliz e prazer em agir e, sobretudo, resgata a condição essencial da política. Dessa forma, entendemos oportuno aproximar o conceito de trabalho também ao conceito de ação e, além disso, destacar que há, entre Arendt e Marx, uma diferença fundamental no lugar de realização da política. Em Marx, a política se realiza em conjunto com a esfera do trabalho. Há outros ainda que acusam Marx de não ter pensado na política e sim no trabalho. Em Arendt, a política é pensada no espaço público onde se desenvolve a atividade da ação e é somente nela que a política tem sua realização. Voltaremos a isso no terceiro capítulo. Por ora, contentamo-nos em esclarecer esta diferenciação.

Para Arendt, a atividade que se debruça na produção para a manutenção da espécie é própria do labor, e o lugar para expressar a subjetividade humana, enquanto elemento único e singular que caracteriza a condição de pluralidade dos seres humanos, localiza-se na ação. Ao ter atribuído todos estes elementos ao trabalho, Marx enfraquece dois pontos fundamentais do seu pensamento. De um lado, critica severamente a explicitação do trabalho alienado que produz apenas para a satisfação da necessidade e manutenção física, biológica. Mas ao propor a forma de organização da sociedade futura, repõe o problema porque tudo o que os homens farão não fugirá do atendimento à sobrevivência. A ocupação das pessoas em seu tempo livre, ao invés da discussão e ações políticas, deve ser dedicada à pesca, crítica literária, isto é, na proliferação de “hobbies” privados. Em a *Ideologia Alemã*, Marx afirma:

[...] a partir do instante em que o trabalho começa a ser dividido, cada um tem uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual ele não pode fugir; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico, e deverá permanecer assim se não quiser perder seus meios de sobrevivência; ao passo que na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após às refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador ou crítico.<sup>57</sup>

Por melhor que tenham sido suas intenções na proposição da sociedade futura, Marx acaba instaurando o reino da liberdade sobre as bases da necessidade. Prova disso é o objeto da esfera privada. Dessa forma, exerce o pleno domínio das atividades e, em consequência, acontece a decadência do espaço público e, por seu turno, o desaparecimento da política pelo fato dela estar centrada na mera “administração das coisas”. Esse é o grande nó que Arendt localiza no pensamento de Marx e sua crítica é severa porque, ao mesmo tempo em que ele critica a forma de organização e consequências resultantes da sociedade industrial, regida pelo mando do capital, acaba por aceitar o pressuposto moderno da dignificação do trabalho pelo viés da economia e não da política, gerando uma grande massa de pessoas voltadas unicamente ao consumo, legando a política ao desleixo, como se verá mais adiante no significado da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*.

O segundo ponto que merece ser destacado é o fato de Marx ter refletido a expressão da subjetividade no trabalho, tornando-o espaço da objetivação da subjetividade humana. Nesse sentido, a singularidade e pluralidade dos seres humanos, condições básicas para o e-

---

<sup>57</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 28 e 29.

xercício da política, passam a estar ligadas ao âmbito do trabalho. A consequência para a política será profunda, pois o trabalho assume o seu papel e toda a sua forma de realização será pensada, conforme mais adiante, na lógica instrumental da fabricação. Mais que isso, é demasiado estranho que Marx tenha elevado o trabalho à condição de excelência da realização da política e, na sociedade futura, simplesmente, elimina-o. O modelo de organização da sociedade futura define-se por atividades que têm como elemento decisório do que-fazer a vontade e o bel-prazer, sem exclusividade e divisão do trabalho imposto.

Quanto à Nietzsche, Arendt “entende sua filosofia como ‘platonismo invertido’ e ‘transmutação de todos os valores’.”<sup>58</sup> Em seu grande projeto, Nietzsche procura ultrapassar o reino transcendente das idéias (platônicas) e colocar no centro da filosofia questões da sensualidade da vida, na perspectiva de recuperar os valores essenciais ao ser humano. Percebe que as “idéias” tradicionais, transcendentais, acerca das ações humanas e do próprio pensamento, com o advento da forma de organização da era moderna, acabam perdendo seu estatuto fundamental em indicar caminhos ao ser humano e se dissolvem em questões meramente burocráticas, enquadrando os valores sob a égide funcional. Daí que os valores passam de uma concepção autônoma, isto é, de uma idéia de bem que possa estabelecer as diferenças e limites entre o bem e o mal, para um caráter de valor que pode ser trocado na presente relativização das relações sociais e do comércio. Nietzsche reflete tal situação e concebe, a partir disso, um novo paradigma, intitulado a “desvalorização dos valores”. Para Arendt,

ninguém melhor que Nietzsche soube caminhar pelas trilhas tortuosas do labirinto espiritual moderno, onde reminiscências e idéias do passado são amontoados como se houvessem sido sempre valores que a sociedade depreciaria toda vez que necessitasse de artigos melhores e mais novos. Além disso, ele era bem consciente do profundo absurdo da nova ciência ‘livre de valores’ que logo degeneraria em cientificismo e em superstições científicas gerais e que jamais, a despeito de todos os protestos em contrário, teve coisa alguma em comum com a atitude *sine ira et studio* dos historiadores romanos.<sup>59</sup>

Contra a maneira de conceber os valores propagados pela modernidade, Nietzsche insiste na vida e nos dados sensíveis e materiais. Seu mérito está no “que ele descobriu em sua tentativa de ‘transvaloração’ que, dentro deste quadro de referência categórico, o sensível perde sua própria *raison di être* quando privado de substrato no supra-sensível e no transcendente.”<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> EPF, p. 63.

<sup>59</sup> Ibid., p. 62.

<sup>60</sup> Ibid., p. 58.

No entanto, a proposição de novos valores descobertos por Nietzsche, tendo a vida como elemento central, em oposição às idéias transcendentais de Platão, ao invés de possibilitar “medir, julgar e atribuir significado ao dado terminou no que é comumente chamado niilismo. E, contudo, Nietzsche não era nenhum niilista, mas, ao contrário, foi o primeiro a tentar superar o niilismo inerente, não às noções dos pensadores, mas à realidade da vida moderna.”<sup>61</sup>

Feitas tais considerações acerca dos avanços e limites dos rebeldes da tradição, é oportuno perguntar se as estruturas e condições que o século XX presenciaram, especialmente na deflagração dos valores e na perda do sentido da política, podem ser atribuídas às consequências das posições que eles assumiram? Para Arendt, afirmar isso “é ainda mais perigoso que injusto. [...] A grandeza deles repousa no fato de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com as quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar.”<sup>62</sup> Sem a pretensão de construir sistemas, como era a prática dos filósofos anteriores aos seus pensamentos, Kierkegaard, Marx e Nietzsche vão realmente ao cerne do problema, através do levantamento de questões à hierarquia das aptidões humanas estabelecidas pela tradição, empenhados, sempre, em perguntar “qual é a qualidade especificamente humana dos homens.”<sup>63</sup> Mas não se deve a eles o fim definitivo da tradição política do Ocidente.

O esfacelamento e ruptura definitiva dos padrões políticos da tradição ocidental remete para outro tema sem se deter específica e unicamente na abordagem dos rebeldes do século XIX. Segundo Arendt, a quebra da nossa história surge “de um caos de perplexidade de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação.”<sup>64</sup> A forma inédita de organização, categorias usadas para expressar a política, os crimes realizados, bem como a sua forma de julgamento e punição instaurados pelo totalitarismo, possibilitaram afirmar que “a ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior.”<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 57 e 58.

<sup>62</sup> Ibid., p. 54.

<sup>63</sup> Ibid., p. 67.

<sup>64</sup> Ibid., p. 53 e 54.

<sup>65</sup> Ibid., p. 54.

### 2.3 O fenômeno do totalitarismo: a ruptura definitiva da tradição política no Ocidente

A discussão sobre o surgimento, configuração e caracterização da forma de expressão do totalitarismo no campo da política, a partir de Arendt, localiza-se num contexto histórico determinado. Como ela mesma expressou no prefácio da obra *Origens do Totalitarismo*:

Este livro, portanto, é limitado no tempo e no espaço, tanto quanto ao assunto. Suas análises cuidam da história judaica na Europa central e ocidental desde o tempo pós-medieval dos judeus-da-corte até o caso Dreyfus, naquilo em que ele foi, de um lado, relevante para o nascimento do anti-semitismo e, do outro, influenciado por ele. Trata dos movimentos anti-semitas que ainda se baseavam de modo bastante sólido nas realidades factuais das relações entre judeus e gentios, isto é, no papel desempenhado pelos judeus no desenvolvimento do Estado-Nação e no seu papel dentro da sociedade não-judaica.<sup>66</sup>

A gênese central da reflexão arendtiana frente ao fenômeno do totalitarismo começa com suas análises, narrações e levantamento de questões da perseguição ao povo de origem semita, expressado na figura do judeu. Aborda situações que vão desde o surgimento dos primeiros partidos anti-semitas, nas décadas de 1870 e 1880, até o estabelecimento de uma solução que pudesse marcar o fim dos conflitos de interesses entre raças, classes, partidos, movimentos, governos e nações. Mas o que a história permite ao mundo assistir, segundo Arendt, foi o fracasso da superação dos conflitos, por conta da abertura de um caminho que levou a uma “solução final” genocida, trágica, violenta, jamais vista, realizada na experiência dos campos de concentração.

A reflexão em torno do anti-semitismo e do imperialismo, primeiro e segundo capítulos da obra *Origens do Totalitarismo*, é apenas o intróito do problema que perpassará toda a obra, mas neles já se apresenta a preocupação de Arendt em transcender a descrição de alguns fatos meramente históricos. Nesses dois pontos em discussão, Arendt denota uma preocupação com questões ligadas à política, especialmente com a experiência dos regimes totalitários nazistas e stalinistas<sup>67</sup> porque neles desencadeia-se uma nova plataforma de conceitos e ações no exercício da governabilidade, do poder, da autoridade, da força, da violência<sup>68</sup>, a ponto de marcar uma experiência jamais vista em toda a história, isto é, sem precedentes. Esse é o ponto fundamental da obra *Origens do Totalitarismo*. Não se trata, e se faz questão de frisar no

<sup>66</sup> *OT*, p. 22.

<sup>67</sup> Os dois regimes são referenciados ao longo da obra, mas Arendt deu mais atenção ao nazista.

<sup>68</sup> Ao longo do terceiro capítulo haveremos de retomar estes conceitos e demonstrar as reflexões que Arendt fez sobre eles no campo da política.

início deste estudo, de ler o fenômeno totalitário, à luz de uma descrição histórica, seguida de uma série de eventos, fatos e situações que marcaram época no calendário e/ou almejar construir posição teórica que se enquadre a neste ou naquele pensador acerca do totalitarismo. Não é isso que está em questão. O elemento fundamental e *conditio sine qua non* para entender o propósito arendtiano na obra *Origens do Totalitarismo* é lê-lo com o horizonte do seu desdobramento político. Até porque Arendt não é historiadora e nem filósofa como ela mesma expressou em 1964, em entrevista concedida a Günter Gaus, no Canal 2 da TV alemã, destacando que aquilo que melhor identifica o seu ofício é a teoria política.<sup>69</sup>

O totalitarismo é o ponto de partida da reflexão política de Arendt. Nesse estudo, ela reflete e define o problema que viria a preocupá-la em toda a sua obra posterior, isto é, compreender como determinadas formas de governo, especialmente no contexto moderno em diante, garantem a realização da liberdade humana<sup>70</sup>. Segundo Nádia Souki,

a reflexão política de Arendt começa, portanto, com a sua tentativa de compreender o fenômeno do totalitarismo. Para ela, a única forma de compreendê-lo é considerá-lo dentro da categoria de novidade, pois ele escapa à explicação dentro das categorias da tradição. Essa falta de apoio na experiência da tradição se deve ao fato da emergência de tal fenômeno construir algo novo que não se ajusta às nossas categorias de pensamento. Trata-se de um fenômeno de expressão radicalmente moderno com marca de originalidade. A emergência do totalitarismo obrigou-nos a reavaliar a ação humana e a história, na medida em que esta revelou novas figurações do homem, inclusive em algumas de suas formas monstruosas.<sup>71</sup>

Esse é o elemento central que permite introduzir e avançar na discussão do fenômeno totalitário a fim de mostrar porque ele merece tamanha importância no pensamento político de Arendt. O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pode ter acontecido?<sup>72</sup> São

<sup>69</sup> É oportuno destacar aqui que Arendt não gostava que utilizassem alguns termos para sua identificação. Arendt não era historiadora e também não gostava que a chamassem de filósofa. Seu ofício, expresso de maneira geral, era a teoria política. O fato de ela ter estudado fatos e situações históricas e ter se ocupado de questões e pensamentos filosóficos, não fizeram de Arendt uma apaixonada para tais áreas. A centralidade do seu pensamento, como ela mesma disse para Gaus, é teoria política. Cf., *DP*, p.123.

<sup>70</sup> Outras ponderações a respeito, ver WOLIN, Richard. *Labirintos. Em torno a Benjamin, Habermas, Schmidt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros. Exploração na história crítica das idéias*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 255. Segundo Amiel, “*As Origens do Totalitarismo* é uma obra que tem um valor de origem e cujos textos ulteriores são a recuperação, o prolongamento, a correção.” Cf. AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 13.

<sup>71</sup> SOUKI, Nádia. *Hannah Arendt e o paradigma do anti-estado*. In: AGUIAR, Odílio Alves. et. al. *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. RJ: Relume Dumará; Fortaleza - CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001, p. 104.

<sup>72</sup> São as três perguntas que Arendt se coloca no prefácio da terceira parte da obra *OT*. Ver p. 339. Outra referência que merece destaque neste ponto é o texto de BIGNOTTO, Newton. *O totalitarismo hoje*. In: AGUIAR, Odílio Alves. et. al. *Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. RJ: Relume Dumará; Fortaleza - CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. Bignotto afirma que o encadeamento das questões permite aproximar a maneira como Arendt constituiu seu objeto de estudo. ( p. 38)

três questões basilares que Arendt levanta para melhor compreender este estudo, e nelas não está uma preocupação pela busca das causas<sup>73</sup>, mas pelos componentes políticos oriundos do totalitarismo. O objetivo da obra “é uma tentativa de compreender os fatos que, à primeira vista, pareciam apenas ultrajantes.”<sup>74</sup> Portanto, versa uma perspectiva que ultrapassa a mera lamentação, denúncia, até mesmo o intento de querer produzir predições ao modo dos “profetas da catástrofe”<sup>75</sup>, por que o que lhe causa acicate era a árdua tarefa de refletir as bases sobre as quais a política estava assentada.<sup>76</sup> O objetivo de Arendt, portanto, é compreender o que está se passando e, para isso, destaca o significado de compreensão, dizendo:

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa de sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós - sem negar sua existência nem vergar humildemente a seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. Compreender significa em suma, encarar a realidade, espontânea e atentamente, e resistir a ela - qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido.<sup>77</sup>

A tarefa de compreender não se pauta exclusivamente em um ponto de chegada determinado porque seu processo é complexo e pode, às vezes, produzir resultados equivocados – daí a necessidade de retomar as construções que se podem fazer. “Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo”.<sup>78</sup> Todavia, compreender, segundo Arendt, acaba sendo usado como sinônimo de perdoar, e isso não é correto. A esse respeito, diz:

---

<sup>73</sup> Em seu artigo “*Compreensão e Política*”, escrito em 1954, Arendt tece críticas ao conceito de causalidade em relação à história e, diga-se de passagem, central na obra *OT*. A esse respeito, Francisco Xarão destaca: “Neste artigo, ela [Arendt] sustenta que a própria idéia de novidade está comprometida quando o historiador olha o evento a partir de certas condições antecedentes, as quais são tomadas como causas do mesmo. Sempre que se tenta explicar um evento atual por meio de forças agindo por detrás dele, ou derivá-lo de um conjunto de causas colhidas pelo próprio historiador, o que se consegue é tão somente inseri-lo em turbilhão de máximas e lugares-comuns, que é, na maioria das vezes, muito consolador para o senso comum, mas que não ajuda em nada na tarefa de compreensão do presente.” XARÃO, Francisco. *Política e Liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2000, p. 42. (Coleção ensaios - política e filosofia). Indicamos também a fonte do texto original para eventuais consultas: ARENDT, Hannah. *Compreensão e Política*. In: *DP*, p. 39-54.

<sup>74</sup> *OT*, p. 21.

<sup>75</sup> Nesta questão, ver o estudo de um dos grandes intérpretes e estudioso do pensamento político de Arendt: DUARTE, op.cit., p. 73.

<sup>76</sup> Sobre isso André Duarte nos diz: “Das *Origens do Totalitarismo* Arendt já assumia que não se tratava de argumentar a favor da tese da impossibilidade de compreender e pensar a política após a ruptura, mas, sim, de reconhecer as dificuldades e a própria necessidade de se repensar a tradição filosófica, tendo em vista renovar as bases sobre as quais a política fora assentada, recriando ambas, política e filosofia. DUARTE, op.cit., p. 74.

<sup>77</sup> *OT*, p. 21.

<sup>78</sup> *DP*, p. 39.

Perdoar, no entanto, tem tão pouco a ver com compreender, que não é a sua condição nem a sua consequência. Perdoar (sem dúvida uma das grandes capacidades humanas e, talvez, a mais ousada das ações do homem, já que tenta alcançar o aparentemente impossível - desfazer o que foi feito - e tem êxito em instaurar um novo começo onde tudo parecia ter chegado ao fim) é uma ação única que culmina em um ato único. A compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte.<sup>79</sup>

O objetivo de Arendt, ao conceber a análise do totalitarismo, pelo viés da compreensão, foge, portanto, às perspectivas do perdão. Não se trata de desfazer o que foi feito. Pelo contrário, quer-se é demonstrar que o que foi feito precisa ser reconsiderado, por que nele está o germen da nova forma de conceber a relação do homem com o mundo que, a partir da experiência dos governos totalitários, acaba sendo transformado num verdadeiro inferno, conforme será mostrado mais adiante. Portanto, se cabe alguma reconciliação nesta história, ela não será com o totalitarismo, mas com o próprio mundo, a fim de torná-lo novamente habitável – espaço do homem e para o homem.

É verdadeiro que Arendt não tem como preocupação construir a história do totalitarismo pelo viés das causas, conforme se acena, mas para compreender o que havia acontecido. Ela chama atenção para duas questões fundamentais. Uma refere-se à necessidade de ter uma certa familiaridade com a história judaica na Europa do século XIX e, no seu interior, a consequente evolução e reflexão do anti-semitismo.

Por mais que ainda não se tenha um estudo analítico da história do anti-semitismo, e este é um ponto que precisa ser ainda construído, justifica-se, neste caso, para Arendt, o aprofundamento e reflexão deste tema como necessidade de compreensão e, futuramente, talvez, possibilitar uma certa contribuição para a construção de uma história analítica do anti-semitismo. Mas, segundo Arendt, é lamentável o fato de seu esforço ter sido concebido meramente como parte integrante da pré-história do totalitarismo. Acontece que o presente estudo até então fora construído por judeus mentecaptos e apologistas, sendo concebido periféricamente por historiadores de reputação. Nesse sentido, urge a necessidade de ir mais longe e mostrar a novidade recôndita no interior do fenômeno totalitário.

---

<sup>79</sup> Id., *Ibid.*

A outra questão refere-se à Segunda Guerra Mundial. Por mais que os horrores e a derradeira catástrofe da Primeira e Segunda Guerra viessem à tona após seu término, houve uma grande tendência em confundir a origem do totalitarismo com explosões de anti-semitismo ou racismo. Mas, neste ponto, Arendt é enfática em afirmar que

essa atitude é tão enganadora na busca da verdade histórica como é perniciosa para a análise política. A política totalitária - longe de ser simplesmente anti-semita, ou racista, ou imperialista, ou comunista - usa e abusa de seus próprios elementos ideológicos, até que se dilua quase que completamente com a sua base, inicialmente abordada partindo da realidade e dos fatos - realidade da luta de classes, por exemplo, ou dos conflitos de interesse entre os judeus e os seus vizinhos, que fornecia aos ideólogos a força dos valores propagandísticos.<sup>80</sup>

Nas primeiras páginas redigidas na obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt coloca o verdadeiro problema do que realmente aconteceu. E assevera:

Duas guerras mundiais em uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra mundial entre as duas grandes potências que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência do que sobrou. Nas mais diversas condições e nas circunstâncias mais diferentes, contemplamos apenas a revolução dos fenômenos - entre eles o que resulta no problema de refugiados, gente desprovida de lar em número sem precedentes, gente desprovida de raízes em intensidade inaudita.<sup>81</sup>

Diante disso, “a análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico, que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura.”<sup>82</sup> Esse é ponto central para a abordagem da questão do totalitarismo e inclusive da reflexão do pensamento político de Arendt. Segundo Francisco Xarão, “o primeiro passo para se entender o sentido do fenômeno totalitário, é admitir a ruptura ocorrida.”<sup>83</sup> Proceder, dessa forma, implica mostrar, mais uma vez, que o fenômeno totalitário, analisado por Arendt, extrapola os limites de um pensamento pautado restritamente em descrições de fatos históricos

<sup>80</sup> OT, p. 21. Acerca desta questão, Arendt continua a reflexão, destacando que o que surgiu na grande luta anti-semita do século XIX não foi o problema do nazismo, mas o levante do sionismo, cuja tarefa assumiu o aspecto consciente contra ideologia de “resposta ao” anti-semitismo, visando a alcançar a organização dos movimentos étnicos unificados nacionalmente. Na era imperial, esse foi um grande passo dado, pois demonstrava que a política totalitária, anos depois implantada, poderia sofrer com a resistência dos povos, o que lamentavelmente não veio acontecer.

<sup>81</sup> Ibid., p. 11.

<sup>82</sup> Id., Ibid.

<sup>83</sup> XARÃO, op. cit. p. 32.

ou lamentar diante da perseguição que ela mesma sofreu por ser judia, própria do contexto em que viveu.<sup>84</sup> Nesse aspecto, o fenômeno totalitário como evento de ruptura definitiva com a tradição política no Ocidente e cuja expectativa é a extinção da esperança, permite abordar alguns aspectos importantes e cruciais, especialmente nas questões ligadas à política e à própria vida humana.

O primeiro aspecto a ser destacado no evento de ruptura é que, nas palavras de Arendt, “essa estrutura não autoriza antever a futura evolução do que resta no século XX, nem fornece explicações adequadas aos seus horrores”.<sup>85</sup> O que melhor o caracteriza é a situação paradoxal: “Incomensurável esperança, entremeadada de indescritível temor parece corresponder melhor a esses acontecimentos que o juízo equilibrado e o discernimento comedido.”<sup>86</sup> Contudo, há, para Arendt, de um lado, os que acreditam na ruína final e, de outro, os que se entregam ao otimismo temerário.

O segundo aspecto situa-se na incapacidade de conseguir compreender o que realmente estava ocorrendo, considerando que as bases e concepção da política tradicional foram colocadas em xeque, ocasionando o seu desprendimento para fins humanos.<sup>87</sup> No dizer de Arendt,

a passividade de ceder ao processo de desintegração converteu-se em tentação irresistível, não somente porque esse processo assumiu a espúria aparência de “necessidade histórica”, mas também porque os valores em vias de destruição começaram a parecer inertes, exangues, inexpressivos e irrealis.<sup>88</sup>

Essa situação acabou gerando um problema muito sério no espaço das relações humanas e nas formas de efetivação do poder. Interliga-se o bom e o mau, justo e injusto, sem distinção, o amor ao poder pelo poder<sup>89</sup>, a expansão pela expansão, à maneira assistida no desen-

---

<sup>84</sup> Insistimos nisso porque comumente ouvimos em círculos acadêmicos que o pensamento de Arendt não passa de uma simples reflexão dos problemas de sua vida pela perseguição que sofreu dos nazistas e que o totalitarismo foi um evento do passado, um evento histórico, sem consistência política. O que nos incomoda é o fato de pesquisadores em filosofia pensar que fazer filosofia é ignorar o contexto. Será o nascimento da própria filosofia mero acaso, reflexão que nasce das “nuvens”? Não será a reflexão frente à explicação mitológica que caracteriza o surgimento da filosofia? E os filósofos, quando elaboram suas reflexões, por acaso estão desligados do seu contexto? Lamentamos o fato, mas acontece.

<sup>85</sup> *OT*, p. 11.

<sup>86</sup> *OT*, p. 11.

<sup>87</sup> Este é ponto do porquê Arendt procura acentuar a importância do verbo compreender, conforme mencionamos anteriormente.

<sup>88</sup> *OT*, p. 12.

<sup>89</sup> Em seu artigo *Compreensão e Política*, Arendt diz: “O uso popular da palavra totalitarismo com o propósito de denunciar algum mal político supremo não tem mais de cinco anos de idade. Até o final da Segunda Guerra

volvimento do imperialismo. Daí que “a tentativa totalitária da conquista global e do domínio total constituiu a resposta destrutiva para todos os impasses. Mas a vitória totalitária pode coincidir com a destruição da humanidade, pois, onde quer que tenha imperado, minou a essência do homem<sup>90</sup>. Assim, de nada serve ignorar as forças destrutivas de nosso século.”<sup>91</sup>

Por fim, cabe destacar o que resume e caracteriza centralmente o fenômeno totalitário como evento de ruptura, isto é, como um marco “sem precedentes” que veio à luz e usurpou a dignidade da tradição e possibilitou a expansão da natureza realmente radical do mal<sup>92</sup>. Para Arendt,

o anti-semitismo (não apenas o ódio aos judeus), o imperialismo (não apenas a conquista) e o totalitarismo (não apenas a ditadura) - um após o outro, um mais brutalmente que o outro - demonstraram que a dignidade humana precisa de nova garantia, somente encontrável em novos princípios políticos e em uma nova lei na terra, cuja vigência desta vez alcance toda a humanidade, mas cujo poder deve permanecer estritamente limitado, estabelecido e controlado por entidades territoriais novamente definidas.<sup>93</sup>

O desafio, então, lançado por Arendt é grande. Trata-se de ler os fenômenos do totalitarismo à luz do ser humano e compreender que, nas condições em que ele foi posto, não há valores que pudessem expressar a tamanha brutalidade. Mesmo que se faça um esforço ou uma análise primária frente o surgimento do governo totalitário e ver que nele se apresenta uma certa semelhança com os diversos modos e regimes de opressão política assistidas ao

---

Mundial, e mesmo depois dos primeiros anos do pós-guerra, o rótulo para o mal em política era o imperialismo. Assim usada, a palavra costumava denotar agressividade na política externa. A identificação era tão forte que as duas palavras eram facilmente intercambiáveis. Do mesmo modo hoje utiliza-se o totalitarismo para denotar a ânsia ao poder, a vontade de dominar, o terror e a chamada estrutura estatal monolítica. A transformação é em si digna de nota.” Cf. *DP*, p. 43.

<sup>90</sup> Na reflexão de Anne-Marie Roviello, em sua obra *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*, publicada pelo Instituto Piaget, Lisboa/Portugal, em 1987, na qual trata de afirmar que o pensamento político de Arendt é indissociável com a questão: O que é o homem. Nesse sentido, é fundamental aproximar as discussões políticas arendtianas das considerações e aspectos antropológicos. (p. 7) Mas isso não significa dizer que a política resolverá todos os problemas do homem. Arendt remete para a centralidade do homem porque ele está acabando consigo mesmo diante de atos brutos, desumanos e violentos, assistidos no regime totalitário.

<sup>91</sup> *OT*, p. 12.

<sup>92</sup> Arendt se propôs a pensar o mal, abordando sua origem e conseqüências. Numa correspondência à Jaspers e em resposta G. Scholem (outra carta), Arendt apresenta a chave daquilo que para ela se constituía como o grande enigma do mal radical: “o mal radical não é profundo, não tem raízes. É obra de indivíduos que criaram um vazio interior, de indivíduos insensíveis ao mundo.” Cf. ROVIELLO, op. cit. 163. Para Châtelet, na sua obra sobre o totalitarismo Arendt põe em destaque a “banalidade do mal” e a despolitização do homem. Consultar SOUKI, op. cit., p. 113.

<sup>93</sup> *OT*, p. 13.

longo da história, as teses cairão por terra diante da experiência dos campos de concentração. Quando os campos de concentração foram instalados, por mais difícil que seja acreditar<sup>94</sup>, eles significaram a mais terrível novidade, a ponto dos próprios prisioneiros, após o evento, terem de se convencer a si mesmos que aquilo que estava acontecendo era real, mais que simples pesadelo, mas jamais o conseguiram por completo.<sup>95</sup> Nas palavras de Arendt

não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. É como se o que tivesse a contar fosse uma história de outro planeta, pois para o mundo dos vivos, onde ninguém deve saber se ele está vivo ou morto é como se ele jamais tivesse existido. Assim, todo paralelo cria confusão e desvia a atenção do que é essencial. O trabalho forçado nas prisões e colônias penais, o banimento, a escravidão, todos parecem, por um instante, oferecer possibilidade de comparação, mas, num exame mais cuidadoso, não leva a parte alguma.<sup>96</sup>

O fenômeno totalitário, enquanto evento de ruptura, marcado especialmente pela experiência dos campos de concentração, torna-se, no pensamento político de Arendt, o cerne para analisar a desestruturação e perda da dignidade da política. O espaço de convívio entre os homens foi aniquilado, gerando uma sociedade do completo isolamento e mais absoluto abandono, ocasionando o fim da esfera pública e privada. Mas precisa ficar claro que tal processo não surge do acaso. Seus líderes planejaram estratégias e métodos para chegar ao domínio total. O primeiro passo foi criar um ambiente de massas; o segundo, o desenvolvimento da propaganda e criação de um mundo fictício; o terceiro, a instauração do poder a base da violência; e o quarto passo, decisivo, a ideologia e o terror como princípio e fim do governo totalitário. Doravante, tal abordagem será feita pormenorizadamente.

---

<sup>94</sup> É o que relata Arendt na entrevista com Günter Gaus afirmando “que de início nós [referindo-se a ela e seu marido Heinrich Blücher], se bem que, para dizer a verdade, meu marido e eu julgássemos esses assassinos capazes de tudo. Mas nisso, não tínhamos acreditado, em parte porque ia contra toda necessidade, não tinha qualquer objetivo militar. Meu marido, que havia sido historiador militar e que entende um pouco do assunto, me disse: ‘Não preste atenção a esse fãlatório, eles não podem chegar a esse ponto!’ E, no entanto, tivemos que acreditar seis meses mais tarde, quando comprovamos o que tinha ocorrido. Isto é que foi perturbador. Anteriormente, dizíamos: ‘Bom, nós temos inimigos. É a ordem natural das coisas. Por que um povo não teria inimigo?’ Mas foi completamente diferente. Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido. (...) Auschwitz não poderia ter acontecido. Lá se produziu alguma coisa que nunca chegamos a assimilar”. Cf. *DP*, p.135. Acréscimo nosso. A este respeito também pode ser consultada a obra de COURTINE-DENAMY, *op. cit.* p. 252.

<sup>95</sup> Ver *OT*, p. 489.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 494.

### 2.3.1 O surgimento das massas: primeira condição do sistema totalitário

O surgimento das massas no estudo do totalitarismo e, sobretudo, na perda da dignidade da política, gerando o ocaso do mundo comum e a conseqüente aniquilação da pluralidade humana, é a primeira condição para compreender a possibilidade de afirmação do sistema totalitário e as transformações ocorridas no campo da política. Os governos totalitários sustentam-se pelo apoio que receberam das massas. Portanto, será nelas e somente a partir delas que as estratégias devem ser pensadas, sem interesse pelas classes, partidos, cidadãos,<sup>97</sup> porque, aos governos totalitários, interessa, objetivamente, a força numérica, alcançada pelas ações violentas e criações ideológicas, como se verá nos próximos itens deste trabalho.

Como se dá o surgimento das massas e a sua posterior implicação no sistema totalitário é o objeto deste ponto temático. Recuperar-se-á, num primeiro momento, algumas conseqüências do declínio do Estado-Nação e a crise dos Direitos do Homem, desenvolvidas no segundo capítulo – Imperialismo – da obra *Origens do Totalitarismo*, a fim de esclarecer o surgimento das massas e, posteriormente, abordar-se-á a importância das massas para o sistema totalitário.

O declínio do Estado-Nação, diante do evento das duas grandes guerras mundiais, resulta no agravamento do problema dos refugiados. Ao que se assiste em praticamente toda a Europa é um número exorbitante de pessoas que ficam privadas do Estado, da Nação e de um Território. Isso gera uma situação de sofrimento muito grande, pois uma multidão de pessoas vivia perdida no e do mundo. No dizer de Hannah Arendt, “uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar, quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos, eram o refugio da terra”<sup>98</sup>. A esperança depositada na promulgação dos direitos do homem resulta em fracasso. A própria expressão

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 354.

<sup>98</sup> Ibid., p. 300. Por mais que os países europeus demonstrassem um certo interesse em defender essas pessoas, por meio de alguns acordos e Tratados de Paz entre as nações no pós-guerra, a criação de leis dos Tratados das Minorias, outorgando a um só Estado o direito de governar e observar regulamentos especiais para grande parte da população que estava na situação de apátrida, desnacionalizados, a situação pouco ou nada mudou. Nada disso garantiu a segurança e efetividade dos direitos àquelas pessoas “fora do mundo”, especialmente os judeus que sofreram muito diante do fato de terem perdido seus direitos nacionais e, a partir disso, terem de aceitar a imposição de uma escala de valores determinada pelos governos opressores, totalitários.

“direitos humanos” passa a ser para todas as vítimas, opressores e espectadores, “uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia”<sup>99</sup>.

Estipula-se, segundo estimativa apresentada por Arendt<sup>100</sup>, que o número de pessoas que estavam sem nacionalidade, concebidas como população das minorias, era cerca de 25 a 30 milhões. É uma multidão considerável e com o advento da Segunda Guerra Mundial, a situação dos apátridas piora mais ainda. Passam a ser consideradas como o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea. Nos diversos grupos de pessoas deste contexto, pertencem milhões de russos e de alemães, centenas de milhares de armênios, romenos, húngaros e espanhóis, entre algumas categorias mais importantes. A partir disso, Arendt afirma que

nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar ‘inalienáveis’ os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum.<sup>101</sup>

Antes mesmo da Segunda Guerra, os interesses totalitários de nações como a Itália fascista de Mussolini e Alemanha nazista de Hitler cometem um verdadeiro descalabro em torno da rejeição de elevado número de habitantes desnacionalizados. A prática dos nazistas para com os judeus de nacionalidade não-alemã, por exemplo, é muito clara no sentido de privá-los da sua cidadania antes mesmo da deportação, o que resulta numa grande dificuldade de serem aceitos por outras nações, onde quer que fossem.

Dois graves danos causados pelos Estados-nações, segundo Arendt, permitem que o problema dos apátridas tome tamanho volume. Primeiramente, foi a abolição do direito de asilo, defendido anteriormente como símbolo dos direitos do homem no âmbito das relações internacionais. Com esse direito, muitos refugiados eram protegidos. A sua abolição foi uma perda muito grande. Depois, a impossibilidade de desfazer-se dos refugiados, sendo também impossível transformá-los em cidadãos do país de refúgio, uma vez que somente a repatriação ou naturalização é o único meio de resolver este problema. Mas, em virtude da não aceitação dos países de origem e da resistência das comunidades locais, essas medidas não são possíveis

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 302.

<sup>100</sup> Ibid., p. 305. Nesta página, Arendt apresenta uma nota com número de pessoas que aspiravam à nacionalidade.

<sup>101</sup> Ibid., p. 312.

de realização. E, desse modo, decreta-se a falência do Estado-nação para a efetivação de políticas de proteção e garantia dos direitos humanos básicos aos apátridas.

Entretanto, diante da incapacidade do Estado-nação em criar leis que garantissem uma certa estabilidade e proteção para os apátridas, o problema é transferido para a polícia que, pela primeira vez, na Europa Ocidental, recebe autoridade para agir autonomamente e exercer o governo direto sobre as pessoas. A polícia passa a assumir, nesse sentido, o papel político de governar os apátridas. E assim, quanto mais cresce o número de apátridas, mais o Estado passa do Estado da lei para o Estado policial, violento.

À luz desse contexto, Arendt reconhece que a Declaração dos Direitos do Homem do final do século XVIII foi um marco decisivo na história. A Declaração significa que, doravante, o Homem e não Deus e nem os costumes da história, bem como o próprio Estado, demarcariam a centralidade da lei. Isso permite frisar a libertação do homem de toda e qualquer tutela e a certeza de que, kantianamente falando, ele já havia atingido o seu estágio de maioridade, porque como se reconhecia e se afirmava que os Direitos do Homem são inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis e não carecem da invocação de uma ou outra autoridade para estabelecê-los, isto é, o próprio Homem é sua origem e seu objetivo último. A sua soberania representa os anseios e angústia do povo. Mas, por outro lado, também, resulta em problema na medida em que, mesmo sendo definidos como inalienáveis, porque independentes de todos os governos, a partir do momento em que as pessoas deixavam de ter um governo próprio, ficam sem nenhuma autoridade para protegê-los e nenhuma instituição que se disponha a garantir a efetividade dos seus direitos. Isso leva os apátridas a serem que a perda dos direitos nacionais é muito semelhante à perda dos direitos humanos e que a primeira perda é o caminho certo da segunda.

De antemão, dá para perceber que a reflexão de Arendt sobre a questão dos Direitos Humanos tem, em seu interior, uma avaliação crítica. Além do problema apontado acima, a filósofa judia destaca um outro problema ligado aos patrocinadores dos Direitos do Homem, afirmando que

o pior é que as sociedades formadas para a proteção dos Direitos do Homem e as tentativas de se chegar a uma nova definição dos direitos humanos eram patrocinadas por figuras marginais – por alguns poucos juristas internacionais sem experiência política, ou por filantropos apoiados pelos incertos sentimentos de idealistas profissionais. Os grupos que formavam e as declarações que faziam tinham uma estranha semelhança de linguagem e composição com os das sociedades protetoras dos animais. Nenhuma estadista, nenhuma figura de certa importância podia levá-los a sério [...].<sup>102</sup>

O problema é que em tal cenário cresce a estimativa de pessoas sem o amparo e proteção da lei em vigor na época. Os Direitos do Homem, tanto aqueles proclamados pela revolução francesa quanto americana, não constituem questão prática em política. Além disso, a situação das pessoas do século XIX apresentava esta invocação de maneira muito intensa, almejando se defender do Estado que os oprimia e da insegurança social e exploração no trabalho diante do fenômeno da Revolução Industrial. Nesse sentido, os Direitos do Homem, no dizer de Arendt, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas instituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-lo com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados.

A primeira perda que sofreram essas pessoas privadas de direito não foi a da proteção legal, mas a perda dos seus lares, o que significava a perda de toda a textura social na qual haviam nascido e na qual haviam criado para si um lugar peculiar no mundo. [...] A segunda perda sofrida pelas pessoas destituídas de seus direitos foi a perda da proteção do governo, e isso não significava apenas a perda da condição legal no próprio país, mas em todos os países.<sup>103</sup>

Acerca dessa situação dramática, Arendt chama atenção não apenas para uma questão de direito, mas da impossibilidade dos seres humanos estarem em casa no mundo e não poderem pertencer a uma comunidade. A pior das calamidades para os deserdados de direitos não consiste na privação da vida, da liberdade ou da procura da felicidade e nem da igualdade perante a lei, mas, simplesmente, do fato de não pertencer a nenhuma comunidade, isto é, da textura social. Na afirmação de Arendt,

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 326.

<sup>103</sup> Ibid., p. 327.

a privação fundamental dos direitos humanos manifesta-se, primeiro e acima de tudo, na privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz. [...] São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem.<sup>104</sup>

A consequência resultante de tal privação incide diretamente na própria condição humana. A perda da constituição da vida privada (perda do lar) e do espaço público (perda da comunidade) equivalem a expulsar, segundo Arendt, a própria humanidade. As perdas colocam em xeque a condição de *Homo zóon Lógon Ekhon e zóon politikón*, isto é, da fala e da política, outrora assinalada por Aristóteles. Nesse problema, o fato lamentável é que os homens deixam de ser concebidos como cidadãos pertencentes a alguma comunidade, passando a pertencer à raça humana, do mesmo modo que os animais pertencem a uma espécie de animais, perdendo todo o significado da sua mais íntima singularidade e da ação em comum. Daí a consequente manifestação das massas e a possibilidade de afirmação dos governos totalitários.

O surgimento das massas é resultado deste ambiente e significa o primeiro fator determinante para o totalitarismo alcançar o seu intento desastroso. É graças à existência de grandes massas supérfluas, por isso a importância da força numérica, que o totalitarismo pode sacrificar e despovoar as pessoas de suas comunidades, de acordo com o modo feito no processo de instauração nos campos de concentração. Não há consciência política que une e interliga as ações das massas. O que as caracteriza é a ausência de uma consciência pautada pelo interesse comum, sem ações articuladas por um certo grupo ou classe organizada com objetivos e metas traçadas previamente e com fim determinado. Segundo Arendt,

o termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto.<sup>105</sup>

A corrida ao poder pelos movimentos totalitários só acontece mediante a força obtida pelas massas. Quando os movimentos totalitários se propõem a invadir e acabar com o Parlamento alemão, em 1933, eles usavam de argumentos democráticos, sustentados pela maioria do povo que concebem os parlamentares como figuras espúrias, isto é, sem legitimidade na-

---

<sup>104</sup> Ibid., p. 330.

<sup>105</sup> Ibid., p. 361.

cional. A partir desse fato e da importância do papel exercido pelas massas, demonstra-se o fim de duas ilusões. A primeira “de que o povo, em sua maioria participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro,”<sup>106</sup> mesmo sem participar das decisões no estabelecimento das normas democráticas. A segunda ilusão está voltada para a idéia da fraqueza política das massas, considerando que elas são neutras, indiferentes e silenciosas. “Agora, os movimentos demonstraram que o governo democrático repousava na silenciosa tolerância e aprovação dos setores indiferentes e desarticulados do povo, tanto quanto nas instituições e organizações articuladas e visíveis do país.”<sup>107</sup>

O uso de chavões democráticos, entre outras formas e métodos, é um elemento preponderante para o sistema totalitário alcançar a adesão das massas. Isso é resultado da consequente queda dos sistemas de classes<sup>108</sup> oriundas da crise do Estado-Nação e dos Direitos do Homem, que possibilitaram a ascensão do sistema totalitário a poder, especialmente o nazista. A atmosfera de colapso da sociedade de classes é determinante para o homem-de-massa expandir-se pela Europa no século XX. O insucesso das classes em manter os antigos membros aliados e a dificuldade de cativar o interesse dos jovens na adesão dos partidos, somados ao levante violento das massas desorganizadas, mas incentivadas a expressar-se como força de oposição, propiciam condições favoráveis ao totalitarismo. No entanto, isso não caracteriza que as massas atuavam com princípios de igualdade e de extrema brutalidade. Mesmo sendo oriundas de uma sociedade atomizada que originava embates pela competição das classes antagônicas, a característica central do homem massa não é a ação violenta, mas “o seu isolamento e a falta de relações sociais normais”.<sup>109</sup>

Na compreensão de André Duarte, “as massas constituem (para Arendt)<sup>110</sup> a categoria central na sua análise dos regimes totalitários. O traço que melhor as caracteriza é a sua desarticulação e desinteresse pelo mundo comum e por si mesmas, isto é, a perda do interesse comum e do mundo comum [...]”<sup>111</sup> Este é o horizonte do sistema totalitário: formar e firmar um

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 362.

<sup>107</sup> Ibid., p. 362.

<sup>108</sup> Nas *OT*, p. 634 e 365, Arendt afirma: “o colapso do sistema de classes significou automaticamente o colapso do sistema partidário, porque os partidos cuja função era representar interesses, não mais podiam representá-los, uma vez que a sua fonte e origem eram as classes. Sua continuidade tinha ainda certa importância para os membros das classes antigas que esperavam inutilmente recuperar o *status* social, e mantinham-se coesos não porque ainda tivessem interesses comuns, mas porque esperavam restaurá-los.”

<sup>109</sup> Ibid., p. 367.

<sup>110</sup> Acréscimo nosso.

<sup>111</sup> DUARTE, op. cit. p. 51. Duarte também afirma que “a falta de interesse comum das massas sinaliza a sua ‘ausência de lugar próprio’ (*homelessness*) e o seu ‘desenraizamento’ (*rootlessness*), indicando-se assim que elas

mundo onde os seres humanos estejam desinteressados de si, do seu espaço intra-mundano, dos seus negócios, da sua família, enfim, desligados daquilo que ocorre ao seu redor. Não é o isolamento, solidão ao modo praticado pelo filósofo, conforme dizia Platão: “*numquam minus solus esse quam cum solus esset* ‘nunca ele esteve menos só do que quando estava sozinho’, ou antes, ‘nunca ele esteve menos solitário do que quando estava a sós’.”<sup>112</sup> Assim procedem os sistemas totalitários.

No entanto, é paradoxal porque tanto Hitler quanto Stalin atuam desta maneira, apesar de ambos serem provenientes da organização conspirativa do partido e considerados proscritos e revolucionários. Mas, por outro lado, é possível medir o tamanho, astúcia e estratégia de ambos. Tanto Hitler quanto Stalin são hábeis em possibilitar a expansão das massas desestruturadas, pois no processo de criação do sistema totalitário logo percebem que a sociedade atomizada acaba preferindo aderir os movimentos às classes. Apoiados pelos indivíduos cultos, provenientes da elite, formada pela intelectualidade européia no período entre-guerras, Hitler e Stalin tornam-se verdadeiros líderes, a força motriz das massas. Começam pela eliminação do domínio das antigas classes e partidos até chegarem no miolo burocrático, transformando-o num novo modelo de organização, cuja máxima se expressava na execução do extermínio.<sup>113</sup> Conseguida essa desestruturação, o passo seguinte e condição fundamental do totalitarismo para alcançar a uniformidade homogênea, baseia-se na extinção de autonomia e imposição da lealdade incondicional. A esse respeito Arendt diz:

os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Essa exigência é feita pelos líderes dos movimentos totalitários mesmo antes de tomarem poder e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana.<sup>114</sup>

Dessa forma, tanto Hitler quanto Stálin, exigem a anulação individual dos membros ligados aos movimentos totalitários, mas isso só será possível mediante um processo pensado e construído passo a passo. Em outras palavras, o governo totalitário só alcançará sua efetivi-

---

são frutos do processo de ‘atomização da sociedade’. Os homens-massa não têm quaisquer relações comunitárias e, por isso mesmo, ‘oferecem o melhor ‘material’ possível aos movimentos nos quais o povo é tão comprimido entre si que parece ter se tornado um’. Para Arendt, ‘a perda dos interesses é idêntica à perda de ‘si’, e as massas modernas distinguem-se (...) por sua indiferença quanto a si mesmas (*selflessness*), quer dizer, por sua ausência de interesses individuais’.”

<sup>112</sup> Esta afirmação de Platão é relatada por Cícero em *De republica*, I, 17. Apud OT, p. 528.

<sup>113</sup> Para visualizar os passos de Hitler e Stalin de maneira pormenorizada na implantação do Sistema Totalitário, cf. OT, p. 368 a 372.

<sup>114</sup> Ibid., p. 373.

dade se contar com a ação preparada por um movimento totalitário que estabeleça as condições para tal e “as condições para o seu crescimento tem de ser artificialmente criadas de modo a possibilitar a lealdade total que é a base psicológica do domínio total.”<sup>115</sup> No entanto, na reflexão de Arendt, “não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais - de família, amizade, camaradagem - só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem a um partido.”<sup>116</sup> Daí é que nasce a importância e a necessidade do totalitarismo precisar de outros meios que não apenas os externos, mas da disseminação da ideologia totalitária para alcançar e realizar efetivamente seu governo. É “graças a sua ideologia peculiar e ao papel dessa ideologia no aparelho de coação, o totalitarismo descobriu um meio de subjugar e aterrorizar.”<sup>117</sup>

Nesse sentido, o totalitarismo introduz meios propagandísticos e criação de fatos, independentes de serem reais ou não, mas que convencem e alcançam a adesão das massas. É uma técnica e estratégia bem pensada, a ponto de não interessar, da parte do líder o seu *topos* no poder pelo poder; inclusive, ele passa a ser simples funcionário e vir a ser substituído<sup>118</sup> em qualquer momento, considerando que a propaganda dará conta de manter as massas aliadas à sua estrutura.

### 2.3.2 A propaganda e o mundo fictício: segunda condição do sistema totalitário

Tendo realizado o primeiro passo, centrado na figura do homem-massa como principal “agente” político, cuja característica central se apresenta no abandono das formas de organização social, no desinteresse pelas questões públicas e interesse pelo completo isolamento, marcado pela extrema situação de nulidade humana, o sistema totalitário passa, então, a se preocupar com outra tarefa básica na trajetória da instalação do seu aparato e modelo de “governabilidade”. O passo que ora se propõe dar é atrair e conquistar cada vez mais as massas pelo ímpeto do totalitarismo, por meio da propaganda e ilusão de um mundo irreal, fictício.

---

<sup>115</sup> Ibid., p. 373.

<sup>116</sup> Id., Ibid.

<sup>117</sup> Ibid., p. 375.

<sup>118</sup> O líder, neste caso, assume uma posição secundária. Primeiro estão as massas, pois sem elas o líder é nada mais que uma verdadeira nulidade. Cf. *OT*, p. 375.

Para Arendt, “nos países totalitários, a propaganda e o terror parecem ser duas faces da mesma moeda.”<sup>119</sup> Mas quando o totalitarismo consegue obter o controle absoluto das massas e de seus membros, a propaganda passa a ser substituída pela doutrinação e uso da violência<sup>120</sup>. No entanto, a propaganda tem como alvo não especificamente espaços e ambientes, onde o totalitarismo já está assegurado ideologicamente. A propaganda é usada pelos movimentos totalitários num mundo que ainda não é totalitário e é sempre dirigida a um público de fora, referindo-se, neste caso, às camadas não-totalitárias da população do próprio país, bem como aos países não-totalitários de diferentes espaços geográficos.

No centro da propaganda está a disseminação de mentiras<sup>121</sup>, visando a conquistar as massas e, por seu turno, doutrinar cada vez mais os membros aliados diretamente ao sistema totalitário. E na finitude da propaganda está a “guerra psicológica” como forma de pressão constante e convencimento completo de que o totalitarismo é o melhor regime e modelo de proteção que uma nação pode ter.

O melhor exemplo das mentiras sustentadas nas propagandas totalitárias podem ser encontradas nos discursos do grande líder nazista, Adolf Hitler. Assim, afirma Arendt: “os discursos de Hitler aos seus generais, durante a guerra, são verdadeiros modelos de propagandas, caracterizados principalmente pelas monstruosas mentiras com que o *Führer* entretinha os seus convidados na tentativa de conquistá-los.”<sup>122</sup> Apesar de haver uma pequena diferença entre doutrina ideológica para os iniciados e os não iniciados do movimento totalitário, antes

---

<sup>119</sup> Ibid., p. 390.

<sup>120</sup> Este ponto merece ser esclarecido, porque segundo o teórico nazista Eugen Hadamovsky, em seu escrito de 1933 - *Propaganda und nationale Macht [Propaganda e Poder Nacional]*, na página 22, afirma: “A propaganda e a violência nunca são contraditórias. O uso da violência pode ser parte da propaganda.” Nesse sentido, fica claro que no processo propagandístico totalitário a violência já está presente, até porque o sucesso da propaganda não está apenas em crescer no impacto, mas no efeito psicológico e criação da estrutura de domínio total. Cf. *OT*, p. 390.

<sup>121</sup> No sistema totalitário, a verdade é um tema sem atenção e merecimento de destaque. Na posição de Arendt, a verdade não compromete a política, mas a mentira sim. Sem o constrangimento e submissão à verdade, o espaço comum perde a possibilidade de reconquistar a dignidade da política e construção de uma autêntica liberdade humana. Para maior aprofundamento desta questão, indicamos a leitura do ensaio *Verdade e Política*, escrito por Arendt em 1963, após a polêmica que suscitou a sua publicação de *Eichmann em Jerusalém* (op. cit.) com objetivo de discutir dois problemas diferentes. “O primeiro diz respeito à questão de saber se é sempre legítimo dizer a verdade (...). O segundo nasceu da espantosa quantidade de mentiras utilizadas na ‘polêmica’ - mentiras sobre aquilo que eu escrevera, por um lado, e sobre os fatos que relatara, por outro.” (p. 7) ARENDT, Hannah. *Verdade e Política*. Tradução de Manuel Alberto. Lisboa/Portugal: Relógio D’Água Editores, 1995. Cf. também a reflexão de ROVIELLO, op.cit., p.147.

<sup>122</sup> *OT*, p. 391 e 392.

da tomada de poder, mesmo assim, Hitler assume o caráter perfeito para ambos. Seus discursos atingem todos a um só tempo.

A propaganda se constitui como uma “manobra tática” dos movimentos totalitários, mas

quanto menor o movimento, mais energia despenderá em sua propaganda. Quanto maior for a pressão exercida pelo mundo exterior sobre os regimes totalitários - pressão que não é possível ignorar totalmente mesmo atrás da “cortina de ferro” - mais ativa será a propaganda totalitária. O fato essencial é que as necessidades da propaganda são sempre ditadas pelo mundo exterior; por si mesmos, os movimentos não propagam e sim doutrinam. Por outro lado, a doutrinação, inevitavelmente aliada ao terror, cresce na relação direta da força dos movimentos ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência interna.<sup>123</sup>

A propaganda é o braço forte do totalitarismo no seu estágio inicial, mas ela visa a incidir na chamada “guerra psicológica”, levada a efeito profundo com o terror, que se caracteriza como a essência da forma de governo totalitário. Na tarefa de penetrar e interferir no psicológico das pessoas, o papel da propaganda se isenta de realizar confrontos diretos e cometer crimes contra os indivíduos, o que não significa isenção da violência<sup>124</sup>. A propaganda totalitária faz uso de insinuações indiretas, resultando em ameaças e, logo depois, vem a força violenta que comete o assassinato em massa, independente de ser culpado ou inocente.

No centro da propaganda, predomina o uso de um cientificismo ideológico com base na técnica de afirmações proféticas catastróficas que, pelo fato das massas não se preocuparem com a verificação da possibilidade real dos dizeres totalitários, especialmente o risco da conspiração judaica, por mais absurdo que seja, o conteúdo alcança consistência e adesão pela instauração do medo, sem a preocupação com a verdade de fato. Todavia cabe mencionar que tais profecias só avançaram na conquista das massas porque elas já haviam perdido seu lugar no mundo e o que lhes restava era acreditar na vitória, como forma de contrastar as classes e ver nisso o sucesso, independente dele ser real ou não. Referindo-se à vitória das massas, Arendt diz:

<sup>123</sup> Ibid., p. 393.

<sup>124</sup> No dizer de Arendt, “também é verdade que há um certo elemento de violência nos imaginosos exageros publicitários; por trás da afirmação de que as mulheres não usam essa determinada marca de sabonete podem viver toda a vida espinhentas e solteironas, há um arrojado sonho monopolista, o sonho de que algum dia, o fabricante do ‘único sabonete que evita espinhas’ tenha o poder de privar de maridos todas as mulheres que não o usam. Tanto no caso da publicidade comercial quanto no da propaganda totalitária, a ciência é apenas um substituto do poder. A obsessão dos movimentos totalitários pelas demonstrações ‘científicas’ desaparecem assim que assumem o poder.” Diga-se de passagem, esta é uma boa reflexão frente o domínio e sedução midiática da atualidade. Cf. *OT*, p. 394.

não as unem quaisquer interesses coletivos especiais que considerem essenciais à sua sobrevivência como um grupo e pelos quais, portanto, poderiam lutar contra a diversidade. Mais importante que a causa que venha a ser vitoriosa ou o empreendimento que tenha possibilidades de vencer, é para elas a vitória em não importa que causa e sucesso em não importa que empreendimento.<sup>125</sup>

Com isso, há a demarcação de uma característica central nas massas, isto é, na eficácia da propaganda em poder anular a realidade da própria existência. Ela cria um mundo “sem pé nem cabeça” para as massas que alimentam a descrença completa dos fatos, isolando-as, deste modo, do mundo real. Mas, no centro da propaganda totalitária, está o alvo da conspiração judaica. “Concentrar-se em propaganda anti-semita era expediente comum dos demagogos desde fins do século XIX, e muito difundido na Alemanha e na Áustria na década de 1920.”<sup>126</sup> O porquê dessa perseguição ao judeu e do fato dele ser a encarnação do mal é atribuído às lembranças e vestígios do contexto da Idade Média. Porém, segundo Arendt, a verdade da perseguição é a emancipação dos judeus no contexto pós-guerra (depois de 1917/8).

Para Arendt, o ponto inquietante na perseguição aos judeus é mais pela sua grande concentração de riquezas e financiamento ao Estado<sup>127</sup> que pelas lembranças do passado. A condição dos judeus gera temor pelo tamanho da sua força e possibilidade de influenciar o poder do Estado. Mas os nazistas, estrategicamente, espalham o temor da conspiração judaica e acentuam o seu desmonte em questões de raça. A esse respeito, Arendt diz:

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 400.

<sup>126</sup> Ibid., p. 403.

<sup>127</sup> A este respeito, destacamos a entrevista feita com George Kateb em 20/05/1992, disposta em *Documento Correlati*. Kateb diz: “Il problema fondamentale di Arendt era capire perché gli ebrei fossero detestati in Europa. Il fatto che lei stessa fosse ebrea rendeva tale interrogativo particolarmente acuto e pressante. Secondo la sua analisi, appunto, molti ebrei, avendo precluse altre opportunità, poterono sono accumulare denaro. Queste ricchezze, una volta messe al servizio di determinate élite politiche, generarono nella massa e nella pubblica opinione sentimenti di ostilità nei confronti degli ebrei, che erano in grado (o erano ritenuti tali) di influenzare la politica della società in quanto detentori di ricchezza e anche di poteri segreti, insidiosi e spesso sinistri.” KATEB, Georg. *Hannah Arendt – L’origine del totalitarismo*. Documenti Correlati (Entrevista realizada em 20/05/1992) Disponível em: <<http://www.emsf.rai.it/scripts.documento.asp?id=91&tabella=interviste>>. Acesso em: 20/10/2004.

Os nazistas deram à questão judaica a posição central na sua propaganda, no sentido de que o anti-semitismo já não era uma questão de opinião acerca de um povo diferente da maioria, nem uma questão de política nacional, mas sim a preocupação íntima de todo o indivíduo na sua existência pessoal, ninguém podia pertencer ao partido se a sua “árvore genealógica” não estivesse em ordem, e quanto mais alto o posto na hierarquia nazista, mais longe no passado se vasculhava essa “árvore genealógica”. Do mesmo modo, embora sem tanta coerência, o bolchevismo alterou a doutrina marxista da inevitável vitória final do proletariado, organizando os seus membros como “proletários de nascença” e tornando vergonhoso e escandaloso descender de qualquer outra classe.<sup>128</sup>

Dessa forma, na preocupação do governo totalitário, Hitler, pelos nazistas, Stálin, pelos bolchevistas, está a figura do Estado como meio para chegar ao grande fim. O Estado visa a garantir a possibilidade de preservação da raça, no caso de Hitler, e a ditadura do proletariado, no caso de Stálin<sup>129</sup>. O *slogan* central de Hitler era “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”<sup>130</sup>. Assim, passa-se da ilusão do possível domínio mundial judaico, presente na questão do temor à conspiração que eles podem desencadear, como elemento que serve de base para a ilusão do futuro domínio alemão. Mas, por trás disso tudo, não está uma luta por igualdade pautada em direitos, mas no aspecto racial presente na idéia da conspiração judaica. Daí a justificativa para a implantação de outros meios para alcançar o poder e selar a organização totalitária definitivamente.

### 2.3.3 Poder<sup>131</sup> e violência: terceira condição do sistema totalitário

Instaurada a segunda condição do sistema totalitário, centrada no exercício constante da propaganda em conquistar as massas e disseminar a idéia de um mundo fictício, caracterizado pelo ódio e medo de uma conspiração judaica, o totalitarismo passa para um momento sumamente importante na trajetória de afirmação do seu poder. E o que se configurar como novidade é a forma de organização e incidência do sistema totalitário no campo político.

<sup>128</sup> *OT*, p. 405 e 406.

<sup>129</sup> Maior aprofundamento, cf. *OT*, p. 407.

<sup>130</sup> Segundo Arendt, Hitler extraiu essas palavras dos Protocolos dos Sábios de Sião, porém, alterando os termos: “Tudo o que beneficia o povo judaico é moralmente correto e sagrado”. Ver *OT*, p. 408.

<sup>131</sup> Afim de evitar confusões com o uso do conceito de poder e sua relação com a política, é oportuno chamar atenção que o conceito de poder aplicado no totalitarismo não é o mesmo que Arendt utiliza para demonstrar a sua importância para a política. No regime totalitário o poder significa domínio, ação violenta que se torna autoritarismo, ditadura, ao passo que no resgate do significado da política, especialmente em suas obras *CH e ARENDT*, Hannah. *Sobre a Violência*. Tradução de André Duarte, 3ª ed. RJ: Relume-Dumará, 2001, Arendt destaca que poder designa uma ação em concerto, sem autoritarismo e domínio. Aprofundaremos esta questão da importância do poder para a política no terceiro capítulo de nosso estudo.

Antes, com o desenvolvimento da propaganda, o totalitarismo não se caracterizava pela violência armada e agressão física, inclusive na extinção das pessoas. O método da propaganda centrava-se na interferência psicológica e conquista das massas pela sua força de convencimento e “atração das moscas ao melado”, marxianamente falando. No entanto, a partir do momento que o totalitarismo percebe que está garantido este passo, introduz uma nova estratégia de ação visando a selar uma aliança inseparável entre os ideais do líder e a ação violenta da polícia como braço forte da garantia de expansão do sistema totalitário e alcance do domínio total. Daí a introdução da violência agregada ao poder.

O método instaurado por Hitler para garantir a eficácia e coesão do movimento totalitário nazista começa com uma relação de proximidade entre as organizações de vanguarda e organização de simpatizantes. Ambos exercem um papel determinante. A primeira visa à proteção dos membros do movimento totalitário frente às pressões do mundo exterior normal, possibilitando que eles introjetem em si um espírito de normalidade diante de um mundo de mentira e ficção que eles vivem com a realidade do mundo real. Assim deve funcionar o período anterior à tomada de poder pelo totalitarismo. Os membros, ao mesmo tempo em que são isolados, devem apresentar externamente uma situação de normalidade para garantir a adesão dos simpatizantes, os quais estendem a respeitabilidade aos movimentos totalitários, através de opiniões e destaque das reações políticas concebidas como normais. Mas, no fundo, isso se traduz em diminuir o impacto<sup>132</sup> da violência presente no totalitarismo.

Dessa forma, o totalitarismo consegue neutralizar e disfarçar a monstruosa dicotomia presente no seu interior, livrando-se da possibilidade de seus membros encararem outro mundo que não o totalitário. Graças ao papel determinante da ideologia<sup>133</sup>, os membros sentem-se protegidos contra a realidade do mundo não-totalitário a ponto de subestimar os riscos da política totalitária. Assim, o modelo de organização totalitária

---

<sup>132</sup> Para Arendt, algumas vantagens a favor do totalitarismo decorrem dessa estrutura. Uma vantagem definida dessa estrutura é que ela neutraliza o impacto de um dos dogmas básicos do totalitarismo, que afirma ser o mundo dividido em dois gigantes campos inimigos, um dos quais é o movimento, e que este pode e deve lutar contra o resto do mundo - afirmação que abre o caminho para a indiscriminada agressividade dos regimes totalitários.

<sup>133</sup> Tema que será desenvolvido no próximo subtítulo deste estudo.

pode ser repetido indefinidamente, e mantém a organização num estado de fluidez que permite a constante inserção de novas camadas e a definição de novos graus de militância. Toda a história do partido poder ser narrada em termos de novas formações dentro do movimento.<sup>134</sup>

Exemplo claro para mostrar como se dá esse processo de novas formações no interior do movimento é o caso da organização das tropas de “segurança” do sistema totalitário. A SA<sup>135</sup>, criada em 1922, – com a função de ser tropa de assalto – é a primeira forma de organização nazista, assumindo um papel de militância preponderante ao próprio partido. Em 1926, surge a SS, assumindo o papel de formação de elite da SA e proteção dos líderes nazistas. Após três anos, a SS separa-se da SA e, sob o comando de Himmler<sup>136</sup> continua fragmentando-se em novas tropas. Da SS surgem, primeiramente, as Tropas de Choque, designadas para estar à disposição de Hitler; depois, as Unidades de Caveira, criadas para atuar nos campos de concentração e, mais tarde, integrar à SS-Armada; e, ainda, o Serviço de Segurança e o Centro para Questões de Raça e Colonização, para garantir a espionagem ideológica do Partido e executar “a política de população negativa” e garantir a “natureza positiva” das ocupações civis no interior da SS Geral, respectivamente. Por fim, cabe mencionar os serviços de controle presente em entidades secretas como é o caso da polícia secreta e dos serviços de espionagem, com objetivo de controlar os próprios controladores. Uma vez membro do movimento totalitário, “eterno membro”. Bom funcionário<sup>137</sup>, sucesso na carreira. Péssimo funcionário, fim sem pistas.

---

<sup>134</sup> OT, p. 417 e 418.

<sup>135</sup> Segundo Arendt, Hitler sempre insistiu que o próprio nome SA (Sturmabteilung) indicava que ela era apenas “uma seção do movimento” como qualquer outra formação partidária. Ele procurou também desfazer a ilusão do possível valor militar da SA, defendendo a formação paramilitar, e queria que o treinamento fosse realizado segundo as necessidades do partido e não segundo os princípios de um exército. Por isso que o motivo oficial de fundação da SA estava ligado à proteção dos comícios nazistas.

<sup>136</sup> Heinrich Himmler era considerado um dos primeiros camaradas de Hitler. A partir de 1929 foi empossado comandante da SS, mesmo sem conhecimento de assuntos militares e, em 1936, passa a ser considerado o homem mais poderoso da Alemanha. “Demonstrou sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima de tudo, empregados eficazes e bons chefes de família”. Maior aprofundamento, cf. OT, p. 388. Também é digna da nota a descrição do inglês Stephen H. Roberts, em sua obra *The house that Hitler built*, na qual diz o seguinte sobre Himmler: “um homem de fina cortesia e ainda interessado nas coisas simples da vida. Não tem aquela pose dos nazistas que agem como se fossem semideuses. [...] Nenhum homem aparenta menos o cargo do que este ditador da polícia alemã, e estou convencido de que eu tenha encontrado na Alemanha é mais normal [...]” (p. 89-90). Apud OT, p. 388.

<sup>137</sup> Sobre esta questão indicamos a leitura da obra de Arendt: ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de Sônia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983. A partir dos relatos do julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, Arendt revela, ao longo da obra, que pela incapacidade de pensar, Eichmann cometia crimes à título de atender às determinações da sua profissão de funcionário do governo. Numa passagem da obra, Arendt diz: “Um alto funcionário que nunca pensou que aquilo em que se aplicava pudesse ser realmente algo tão monstruoso” (p. 9).

Nesse sentido e o que interessa sobremaneira é o valor militar das formações de elite totalitária, evidenciado, sobretudo, na SA e SS, que não estava endereçado para o campo da força bélica, com o intuito de promover guerra. O significado da SA e da SS é de caráter interno, voltado à proteção do partido e de seus líderes. Por isso, a característica central dessas organizações deve ser considerada como paramilitar, o que não significa ação pacífica. Na afirmação de Arendt, “a SA e a SS eram, sem dúvida, organizações exemplares para fins de violência arbitrária e de assassinato.”<sup>138</sup> Mas o faziam com o objetivo de dar maior credibilidade ao mundo fictício, isto é, promoviam as condições artificiais de guerra civil para mostrar um ambiente de instabilidade social e, através dela, inculcar um sentimento de segurança pela violência organizada e, a partir disso, preparar os caminhos para a conquista do poder. A quem cabia promover este ambiente? “No centro do movimento, como motor que o aciona, senta-se o líder.”<sup>139</sup> Portanto, ao líder cabe esta tarefa de planejar as lutas do partido pelo poder. Segundo Arendt:

A suprema tarefa do líder é personificar a dupla função que caracteriza cada camada do movimento - agir como a defesa mágica do movimento contra o mundo exterior e, ao mesmo tempo, ser a ponte direta através da qual o movimento se liga a esse mundo. O líder representa o movimento de um modo totalmente diferente de todos os líderes de partidos comuns, já que proclama a sua responsabilidade pessoal por todos os atos, proezas e crimes cometidos por qualquer membro ou funcionário em sua qualidade oficial.<sup>140</sup>

A figura do líder totalitário é fundamental para criar as condições de acesso ao poder. Ao mesmo tempo em que ele assume a responsabilidade total de todos os crimes, praticados pelas organizações de segurança, consegue “adotar a honesta e inocente respeitabilidade do mais ingênuo simpatizante”<sup>141</sup> e organizar as “sociedades secretas” à luz do dia<sup>142</sup>, fazendo com que as coisas se pareçam com aquilo que é apregoado pelo mundo fictício. Para tal, adota-se, em primeiro plano, a estratégia de mentiras para atrair as massas, depois, exige-se obediência e fidelidade incondicional à figura do líder que propaga a idéia dos “irmãos jurados de sangue” para os membros internos do movimento contra os inimigos jurados, objetivados, especificamente, na figura dos judeus<sup>143</sup>. O princípio da organização totalitária é muito claro,

---

<sup>138</sup> *OT*, p. 419.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 424.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>142</sup> No entanto, o fato do segredo totalitário ser desenvolvido em plena luz do dia, segundo Arendt, não acarreta em mudanças na natureza da sua experiência. Cf. *OT*, p. 427 onde trata desta questão.

<sup>143</sup> Bastava ser um judeu ou, finalmente, membro de algum outro povo, para ser declarado “racialmente inapto” à vida por alguma Comissão de Saúde (implantado por Hitler). Esta era a posição de Hitler e Himmler, comandante da SS, para o qual “devemos ser honestos, decentes, leais e amigos com os membros do nosso próprio

frisando “que quem não está incluído está excluído, e quem não está comigo está contra mim, o mundo perde todas as nuances, diferenciações e aspectos pluralísticos - coisas que, afinal, se haviam tornado confusas e insuportáveis para as massas que perderam o seu lugar e a sua orientação dentro dele.”<sup>144</sup> Além da perda da pluralidade, dimensão essencial da vida humana, noutra passagem, Arendt menciona o poder de verdade dos chavões ideológicos, aplicados aos membros comuns do partido. Diz: “toda a educação dos seus membros objetiva abolir a capacidade de distinguir entre verdade e mentira, entre a realidade e a ficção.”<sup>145</sup> Graças a esta eliminação da pluralidade e vitória da mentira e da ficção, o sistema totalitário prospera, na razão proporcional da sua capacidade criadora.

Tanto os nazistas quanto os bolchevistas partem<sup>146</sup> da conspiração global para efetivar a legitimidade e necessidade da polícia secreta – a Gestapo<sup>147</sup> – até chegar ao poder. E o fazem dessa maneira prometendo construir bases sobre a estabilidade que, segundo Arendt, não são verdadeiras porque são manobras usadas para “esconder a intenção de criar um estado de instabilidade permanente.”<sup>148</sup> Tal situação possibilita a implantação do domínio total, considerando que a instabilidade gera a fragmentação e a desagregação dos indivíduos na sociedade, proporcionando a eliminação de movimentos rivais não-totalitários e, a partir disso, a conseqüente abertura para o totalitarismo assumir o poder. Estando no poder, o totalitarismo

usa a administração do Estado para o seu objetivo a longo prazo de conquista mundial e para dirigir as subsidiárias do movimento; instala a polícia secreta na posição de executante e guardião da experiência doméstica de transformar constantemente a ficção em realidade; e, finalmente, erige os campos de concentração como laboratórios especiais para o teste do domínio total.<sup>149</sup>

Esses são os passos do domínio totalitário, mas acontecem mediante as ordens do líder que assegura o absoluto monopólio do poder e tem plena certeza que todas as ordens serão

---

sangue, e com ninguém mais”. Cf. *OT*, p. 427. Acerca da absoluta hostilidade dos alemães em relação a outros povos, Arendt segue de perto as abordagens e reflexões de Georg Simmel, em *The American Journal of Sociology*, vol XI, nº 14, janeiro de 1906, o qual teve alguns de seus trechos traduzidos mais tarde (1950) por Kurt Wolff, intitulados *The sociology of Georg Simmel*. Ver *OT*, p. 426.

<sup>144</sup> *OT*, p. 430.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 435.

<sup>146</sup> O ponto de partida e o resultado final dos nazistas e bolchevistas na implantação do sistema totalitário é o mesmo. No entanto, o processo é diferente. Os primeiros, nazistas, começavam pelas massas e chegavam às elites, ao passo que, os bolchevistas procediam no caminho inverso, mas acabavam chegando no mesmo resultado, isto é, no direito de exercer o poder supremo pela via da polícia secreta. Cf. *OT*, p. 430.

<sup>147</sup> Gestapo provém de *Geheime Staatspolizei* = Polícia Secreta do Estado, instituída por Göring em 1933 e chefiada por Himmler a partir de 1934. Mais tarde, a Gestapo passou a substituir as tropas da SS.

<sup>148</sup> *OT*, p. 441.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 442.

obedecidas. Desse modo, além de constituir uma estrutura política amorfa, centrada na figura do líder, o domínio totalitário visa

à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda a espontaneidade humana e não simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade. Essa ausência da autoridade hierárquica no sistema totalitário é demonstrada pelo fato de que, entre o supremo poder (o *Führer*) e os governos totalitários, não existem mais intermediários definidos, cada uma com o seu devido quinhão de autoridade e obediência.<sup>150</sup>

O líder totalitário independe de preocupações com estruturas de poder hierarquizadas e não tem nenhuma consideração pelas questões referentes à liberdade e espontaneidade humana. Aquele a quem é atribuído o maior poder, o chefe da polícia, demonstra total desinteresse pelas questões referentes à governabilidade. A sua forma e organização do poder não é uma conquista proveniente da autoridade, mas do comando, segundo princípios do poder autoritário<sup>151</sup>. No entanto, nenhuma tarefa executada visa ao poder como um fim em si, da mesma forma que não se dispõe a posses, riquezas, tesouros e outros bens materiais. Por outro lado, isso não significa que o modo de condução do poder totalitário seja pacífico. Arendt assegura que

nos primeiros estágios do regime totalitário, porém, a polícia secreta e as formações de elite do partido ainda desempenham um papel semelhante àquele que as caracteriza em outras formas de ditadura e nos antigos regimes de terror; e a excessiva crueldade dos seus métodos não tem paralelos na história dos países ocidentais modernos. [...] o fim do primeiro estágio advém com a liquidação da resistência aberta e secreta sob qualquer forma organizada; isso ocorreu por volta de 1935 na Alemanha e em aproximadamente 1930 na União Soviética.<sup>152</sup>

Muda-se o conceito e função da polícia:

<sup>150</sup> Ibid., p. 455.

<sup>151</sup> A este respeito é oportuna a reflexão que Arendt fez sobre o que é autoridade, tema desenvolvido em duas de suas obras: *EPF* e ARENDT, *Sobre a Violência*, op. cit. Na primeira obra Arendt discute o tema através do capítulo intitulado *Que é Autoridade?* Destaca: “Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão, ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve, sê-lo então, tanto em contraposição à coerção pela força como a persuasão através de argumentos. (A relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável determinado).” (p. 129) Na segunda obra, considerando os elementos destacados na anterior, ao nosso ver, merece destaque a seguinte passagem: “conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo. O maior inimigo da autoridade é, portanto, o desprezo, e o mais seguro meio para inibi-la é a risada.” (p.37)

<sup>152</sup> *OT*, p. 472.

“o dever da polícia totalitária não é descobrir crimes, mas estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar certa categoria da população. Sua principal distinção política é que somente ela confia com a mais alta autoridade e sabe que linha política será adotada.”<sup>153</sup>

Portanto, isso é tudo para garantir que a polícia alcance a melhor posição e prestígio, pois sabe os maiores segredos do Estado e usa disso para favorecimento próprio. Assim, suas ações passam a fazer parte da administração, obtendo grande respeitabilidade, tanto interna, pois o governo sabe que a polícia sabe, quanto externa, resultante do medo dos indivíduos em serem considerados inimigos objetivos do sistema. Com isso, assume o verdadeiro ramo executivo do governo e, por meio delas, todas as ordens são estendidas e cumpridas em bom termo, independente se o indivíduo é bom ou mau, criminoso ou não. Muda-se o conceito de crime e criminoso: “o inocente e o culpado são igualmente indesejáveis.”<sup>154</sup> Aos criminosos cabe a punição e aos indesejáveis o desaparecimento da face da Terra, a ponto de serem lembrados vagamente por aqueles que um dia os conheceram e os amaram. Chegando neste estágio, está garantido o sucesso do governo e a possibilidade de efetivar o domínio total, pois

nos países totalitários, todos os locais de detenção administrados pela polícia constituem verdadeiros poços de esquecimento onde as pessoas caem por acidente, sem deixar atrás de si vestígios tão naturais de uma existência anterior como um cadáver ou uma sepultura. Comparado a essa novíssima invenção de se fazer desaparecer até o rosto das pessoas, o antiquado método do homicídio, seja político ou criminoso, é realmente eficaz. O assassino deixa atrás de si um cadáver e, embora tente apagar os traços da sua própria identidade não pode apagar da memória dos que ficaram vivos a identidade da vítima. A operação da polícia secreta, ao contrário, faz com que toda vítima simplesmente jamais tenha existido.<sup>155</sup>

O lugar onde o domínio total implanta a sua forma brutal e sem precedentes é nos campos de concentração e de extermínio em massa. Além de resumir a forma de realização do domínio total, os campos de extermínio “servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível.”<sup>156</sup> A frieza e brutalidade estão muito próximas da normalidade<sup>157</sup>. O que é assustador, segundo Arendt, é que este processo foi planejado de maneira metódica, a partir de três passos.

---

<sup>153</sup> Ibid., p. 476.

<sup>154</sup> Ibid., p. 483.

<sup>155</sup> Ibid., p. 485.

<sup>156</sup> Ibid., p. 488.

<sup>157</sup> Antes da implantação do domínio total, mediante a prática desastrosa dos campos de concentração, o homem deveria ser isolado do mundo real, exterior, e estar voltado para o mundo fictício. Nos campos de concentração a situação se complica ainda mais, pois “depende de seu fechamento ao mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos em geral, até mesmo ao mundo do próprio país que vive sob o domínio totalitário.” Cf. *OT*, p. 489.

“O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem.”<sup>158</sup> Destituído do direito a ter direitos, toda a população fica à margem da lei no seu próprio território, passando, dessa forma, à condição de apátridas e refugiados. A destruição da pessoa jurídica do homem é o passo primordial para dominá-lo posteriormente. É um processo doloroso porque o afetado é o próprio ser humano, pois não se aplicam apenas a algumas categorias especiais, a exemplo de criminosos, oponentes políticos, judeus, homossexuais. Na verdade, não há oposição em questão. Trata-se da destruição do direito, sem consentimento e sem escolhas.

“O próximo passo decisivo do processo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem.”<sup>159</sup> Com isso, o regime totalitário destrói o sentido da vida e da morte. Não há histórias que fiquem para serem contadas, nem dor e recordação – são todas proibidas. Os prisioneiros dos campos, pela condição de anonimato que lhes são impostas, geravam sempre dúvida para os que ficavam à sua espera e sem saber se estavam vivos ou mortos.

No dizer de Arendt: “roubavam a própria morte do indivíduo, provando que, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido.”<sup>160</sup> O problema da ação totalitária está na sua inaceitabilidade da pessoa moral poder usar da sua consciência ou então dela poder optar pela fuga ao individualismo e tomar suas decisões questionáveis. As opções e decisões, quando se apresentam, não estão ligadas numa escolha entre bem e mal, mas unicamente entre matar e matar, conforme exemplos relatados por Arendt nas *Origens do Totalitarismo*<sup>161</sup>. O estatuto moral perde toda a sua consistência e as pessoas são forçadas a agir como assassinas.

Por fim, Arendt destaca que “morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo.”<sup>162</sup> Continua, frisando que, “sem dúvida, essa parte da pessoa humana, precisamente por depender tão essencialmente da natureza e de forças que não podem ser controladas pela vontade alheia, é a mais difícil de destruir (e, quando destruída, é a mais fácil de restau-

<sup>158</sup> *OT*, p. 498.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 503.

<sup>161</sup> Ver *OT*, p. 503, onde Arendt relata o caso da decisão do homem diante das alternativas que se apresentam. Em todas as alternativas, a saída é a mesma: a morte. Além disso, aborda o dilema moral do caso da mãe grega que dos seus três filhos deveria escolher apenas um para a morte. É uma situação que desestrutura os princípios morais pois eles acabam servindo para nada.

<sup>162</sup> *OT*, p. 504.

rar).”<sup>163</sup> Imaginem-se os métodos brutais que foram implantados para alcançar tal objetivo. O que merece questionamento é o fato, primeiro, do corpo humano ser manipulado de forma brutal e, segundo, do desejo de destruição da pessoa e da dignidade humana. Afinal, pode ser verdadeiramente político um sistema que tem em seu fim a destruição da própria vida, sem querer a sua realização e mais completa dignidade? Nota-se que no sistema totalitário não há espaço para o homem. Ele é concebido como ser descartável, supérfluo. Destruir sua individualidade e singularidade é um passo necessário para o domínio total. Na afirmação de Arendt,

morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para morte. Esse é o verdadeiro triunfo do sistema: ‘O triunfo da SS exige que a vítima torturada se deixa levar à força sem protestos, que renuncie e se entregue a ponto de deixar de afirmar a sua identidade.’<sup>164</sup>

Por mais paradoxal que pareça ser a forma de domínio totalitário pelo fato de tornar os homens supérfluos, por outro lado, olhando mais a fundo, compreende-se que o seu poder visa a construir uma sociedade do reflexo condicionado, sem traços de espontaneidade. Todavia, o que realmente move todo o aparato agressivo do totalitarismo, segundo Arendt, “não advém do desejo de poder e, se tenta expandir-se febrilmente, não é por amor à expansão e ao lucro, mas apenas por motivos ideológicos: para tornar o mundo coerente, para provar que o seu supersentido estava certo.”<sup>165</sup> E o que as ideologias totalitárias querem “não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana.”<sup>166</sup>

Tenta-se, a todo custo, a unificação de comportamentos e reações, a ponto de pretender reduzir a identidade humana num estilo padrão. Daí que acaba por eliminar com a infinita pluralidade, diferenças e espontaneidade dos seres humanos, “como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo”<sup>167</sup>, ou então, “da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como se sabe era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era animal

---

<sup>163</sup> Ibid., p.504.

<sup>164</sup> Ibid., p. 506.

<sup>165</sup> Ibid., p. 509.

<sup>166</sup> Ibid., p. 510.

<sup>167</sup> Ibid., p. 488.

degenerado.”<sup>168</sup> Além disso, há o fim do bom senso<sup>169</sup>. De um lado aqueles que crêem no princípio niilista de que “tudo é possível” e de outro aqueles que se recusam a aceitar o fatalismo.

A gravidade da experiência efetiva do domínio total diz respeito ao caráter inumano e ao estabelecimento do fim da comunidade política. A preocupação metódica do totalitarismo nos campos de concentração não pretende alterar o caráter do homem com o fito de deixá-lo melhor ou pior. Além disso, pela sua prática de obediência incondicional e esforço para construir uma sociedade de massas acaba por anular as divergências políticas, seja de direita ou de esquerda, mas, sobretudo, da possibilidade de qualquer indivíduo emitir opinião. A grande vitória do líder totalitário consiste em não deixar vestígios e apagar todo e qualquer resquício de existência. Portanto, não deixar falar, opinar, é o primeiro passo para o fim mais trágico da vida: uma morte sem memória, sem existência. Dessa maneira, sela-se o verdadeiro horror dos campos de concentração e de extermínio que

reside no fato de que os internos, mesmo que consigam manter-se vivos, estão mais isolados do mundo dos vivos do que se tivessem morrido, porque o horror compele ao esquecimento. No mundo concentracionário mata-se um homem tão impessoalmente como se mata um mosquito. Uma pessoa pode morrer em decorrência de tortura ou de fome sistemática, ou porque o campo está superpovoado e há necessidade de liquidar o material humano supérfluo.<sup>170</sup>

Por fim, cabe destacar que a prática dos campos de concentração introduz e dá cabo para a manifestação do mal radical e põe fim ao desenvolvimento e transformação de valores. É uma experiência sem precedentes, expressão de loucura e “irrealidade” aliadas ao absurdo. Na avaliação de Arendt, os campos de concentração podem ser classificados ao modo das três concepções de uma vida após a morte, a saber: o Limbo, o Purgatório e o Inferno. Nesse aspecto, ela divisa:

---

<sup>168</sup> *OT*, p. 489.

<sup>169</sup> Qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa? Tentamos compreender a conduta psicológica dos presos dos campos de concentração e dos homens da SS, quando o que é preciso compreender é que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem; que, na verdade, a psique, o caráter e a individualidade parecem, em certas circunstâncias, manifestar-se apenas pela rapidez ou lentidão em que se desintegram. Como resultado final surgem homens inanimados, que já não podem ser compreendidos psicologicamente, cujo retorno ao mesmo psicologicamente humano (ou inteligentemente humano) se assemelha à ressurreição de Lázaro. Diante disto, qualquer julgamento ao bom senso serve apenas para justificar aqueles que acham ‘superficial’ ‘deter-se em horrores’. Cf. *OT*, p. 491.

<sup>170</sup> *OT*, p. 493.

Ao Limbo correspondem aquelas formas relativamente benignas, que já foram populares mesmo em países não-totalitários, destinadas a afastar da sociedade todos os tipos de elementos indesejáveis - os refugiados, os apátridas, os marginais, e os desempregados -; os campos de pessoas deslocadas, por exemplo, que continuaram a existir mesmo depois da guerra, nada mais são do que campos para os que se tornaram supérfluos e inoportunos. O Purgatório é representado pelos campos de trabalho da União Soviética, onde o abandono alia-se ao trabalho forçado e desordenado. O Inferno, no sentido mais literal, é representado por aquele tipo de campo que os nazistas aperfeiçoaram e onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível.<sup>171</sup>

Esses elementos apresentados caracterizam o motivo da conseqüente inquietação arendtiana pelo fato das pessoas que são tomadas como vítimas nos campos de concentração serem colocadas numa situação de castigo sem culpa, isto é, irem diretamente para o inferno sem passar pelo julgamento final. A prática revela que o reino da justiça ou injustiça é aplicado indiferentemente. Mas tudo o que é feito, é pensado de acordo uma lógica e com uma forma de governo explicitada no terror. Nada do que aconteceu foi mera casualidade.

### **2.3.4 A ideologia e o terror: o princípio e o fim do governo totalitário**

O que se passa no totalitarismo, especialmente no processo que ele desencadeia até alcançar o poder, justifica a afirmação de que não foi apenas um evento histórico relevante, apesar dos milhões de mortos que ficaram esquecidos nos campos de extermínio. Seu método difere de todos os outros meios de organização política e instrumentos de violência utilizados pela tirania, despotismo e ditaduras; e também não surge acidentalmente diante do fracasso das tradicionais forças políticas liberais ou conservadoras, nacionais ou socialistas, republicanas ou anarquistas, autoritárias ou democráticas. Esse é o elemento sintético e o ponto fundamental que precisa ser compreendido no estudo do fenômeno totalitário. A sua forma de organização para o alcance do poder revela problemas cruciais no campo da política. Com maestria, a esse respeito, Arendt diz:

Sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país. Independentemente da tradição especificamente nacional ou de fonte espiritual da sua ideologia, o governo totalitário sempre transformou as classes em massas, substituiu o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por um movimento de massa, transferiu o centro do poder do Exército para a polícia e estabeleceu uma política exterior que visava abertamente ao domínio mundial. Os governos totalitários do nosso tempo evoluíram a partir de sistemas unipartidários, sempre que estes se tornaram real-

---

<sup>171</sup> Ibid., p.496.

mente totalitários, passavam a operar segundo um sistema de valores tão radicalmente diferente de todos os outros que nenhuma das nossas tradicionais categorias utilitárias - legais, morais, lógicas ou de bom senso - podia mais nos ajudar a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação.<sup>172</sup>

Ao que se assiste na experiência do domínio totalitário, diante das grandes novidades instauradas no campo da política, permite que nunca antes se tenha praticado atos como o totalitarismo o fez e demonstra uma forma inteiramente nova no tratamento das coisas públicas e privadas. De maneira “inteligente”, o governo totalitário não pode existir se a esfera pública tem seu espaço de ação garantido. Disso decorre a necessidade do isolamento dos homens e, com ele, o fim da suas capacidades políticas. Além disso, a conseqüente necessidade de destruir também a vida privada, deixa o homem sem mundo, perdido na solidão e no abandono, tornando-se frágil, não visto, sem voz, sem relações, sem sentido<sup>173</sup>, sem pátria, isto é, na mais radical e desesperada experiência que pode ter: estar *no* mundo sem ser *do* mundo. Nisso consiste a solidão, a perda do mundo e, através dela, a realização da essência do governo totalitário – o terror, preparado pela lógica de uma idéia – a ideologia.

A ideologia e o terror são o princípio e o fim (essência) do governo totalitário. Eles são os dois pilares que permitem sustentar a estrutura totalitária. Mas, como diz Arendt, eles foram pensados e têm o mérito da originalidade, porque

nunca antes se havia usado tal mistura nas várias formas de domínio político. Não obstante, a experiência básica em que ela se fundamenta deve ser humana e escondida dos homens, uma vez que esse corpo político absolutamente ‘original’ foi planejado por homens e, de alguma forma, está respondendo às necessidades humanas.<sup>174</sup>

Tudo começa com o grande projeto de criar o homem-massa, prossegue com a conquista das massas pela propaganda e de um mundo fictício, até alcançar o poder que se assegura pela violência que, diante do seu método brutal, instaura o medo e a força ao mesmo tempo, até chegar ao domínio total. Por trás de tudo, está a força da ideologia que possibilita “guiar a conduta dos seus súditos [...] para que cada um se ajuste igualmente bem ao papel de carrasco e ao papel de vítima.”<sup>175</sup> E no fim de todo este processo está o terror total que, segundo Arendt, é:

---

<sup>172</sup> Ibid., p. 512.

<sup>173</sup> Sobre esta questão da experiência do sistema totalitário como absoluta experiência da não pertença ao mundo, estranheza ao mundo, mundo do não-sentido, perda da medida, indicamos a brilhante reflexão que Roviello faz ao longo de sua obra. ROVIELLO, op. cit..

<sup>174</sup> OT, p. 526.

<sup>175</sup> Ibid., p. 520.

a essência do regime totalitário, não existe a favor e nem contra os homens. Sua suposta função é proporcionar à formação da natureza ou da história um meio de acelerar o seu movimento. [...] O terror, portanto, como servo obediente do movimento natural ou histórico, tem de eliminar do processo não apenas a liberdade em todo sentido específico, mas a própria fonte da liberdade que está no nascimento do homem e na sua capacidade de começar de novo.<sup>176</sup>

O terror age estrategicamente. Diz não estar contra e nem a favor dos homens, no entanto, destrói a condição de pluralidade dos homens e os coloca numa constante situação de pressão pela qual uns acabam ficando contra os outros, eliminando os laços de relação e aproximação entre eles. Interessa ao terror a instauração de um projeto verticalizado, centrado na figura de um só homem que leva adiante o legado do movimento totalitário. Terror e movimento estão juntos neste projeto, a ponto da própria lei ser concebida sobre a base do movimento, sem questionar pelo certo ou errado<sup>177</sup>. E o que legitima esta postura totalitária é o processo de realização de justiça na Terra, com base na lei da natureza, determinado pelo movimento, destruindo o espaço das leis positivas e dispensando o consenso legal, pois a humanidade é a expressão completa da encarnação da lei (do movimento). Daí a conseqüente despreocupação com a discrepância entre lei e justiça.

Segundo Arendt,

na interpretação do totalitarismo, todas as leis se tornam leis do movimento. Embora os nazistas falassem da lei da natureza e os bolchevistas falassem da lei da história, natureza e história deixam de ser a força estabilizadora da autoridade para as ações dos homens mortais; elas próprias tornam-se movimentos.<sup>178</sup>

No corpo político do governo totalitário, o terror assume o lugar das leis positivas e ele próprio é a realização da lei do movimento. O próprio terror

é a legalidade quando a lei é o movimento de alguma força sobre-humana, seja a natureza ou a história. [...] O terror, como exemplo da lei do movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens nem o interesse de um homem, mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as 'partes' em benefício do 'todo'.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> Ibid., p. 518.

<sup>177</sup> Em uma de suas cartas a Jaspers, data de 17 de agosto de 1946, Arendt confidenciava a ele que os crimes nazistas extrapolaram os limites da lei e nisso se concentrava a sua monstruosidade. Cf. DUARTE, op. cit., p. 62.

<sup>178</sup> OT, p. 515.

<sup>179</sup> Ibid., p. 517.

No entanto, por si só, o terror não consegue realizar o seu desiderato. Conta com o apoio de um guia para convencer cientificamente que o seu projeto realmente é consistente e digno de adesão. Daí o papel fundamental da ideologia.

A ideologia foi pouco usada ao longo da história política, tendo um papel quase que insignificante para questões de estratégias nos projetos. No entanto, graças a Hitler e Stálin, descobre-se o grande potencial político que a ideologia pode oferecer. Acerca da sua definição, o que convencionalmente se atribui à ideologia é o seu carácter científico, combinado, ao mesmo tempo, com resultados de importância filosófica. Na afirmação de Arendt,

a palavra 'ideologia' parece sugerir que uma idéia pode tornar-se o objeto do estudo de uma ciência, como os animais são o objeto de estudo na *zoologia*, e que o sufixo -*logia* da palavra ideologia, como em *zoologia*, indica nada menos que os *logoi* - os discursos científicos que se fazem a respeito da idéia. Se isso fosse verdadeiro, a ideologia seria realmente numa pseudociência e uma pseudofilosofia, violando ao mesmo tempo os limites da ciência e os da filosofia. O deísmo, por exemplo, passaria a ser a ideologia que trata da idéia de Deus. [Mas]<sup>180</sup> (...) as 'idéias' dos ismos - a raça no racismo, Deus no deísmo, etc. - nunca constituem o objeto das ideologias, e o sufixo -*logia* nunca indica simplesmente um conjunto de postulados 'científicos'.<sup>181</sup>

Nesse sentido, a fundamentação do sentido literal da palavra ideologia é um passo importante para compreender seu papel no governo totalitário. Arendt assegura que ideologia é exatamente aquilo que o seu nome indica: a lógica de uma idéia, e o seu objeto de estudo é a história na qual a idéia é aplicada. Diferentemente de Platão (idéia como essência eterna) e de Kant (idéia como princípio regulador da razão), a ideologia trata daquilo que acontece, de um processo em constante mudança, movimento. Mas não se trata apenas de idéias advindas do exterior, e sim da sua lógica própria inerente à idéia, de modo que a questão do racismo, por exemplo, seja a crença da existência de um movimento próprio da idéia de raça, ou do deísmo como sendo um movimento próprio da idéia de Deus.

O que acontece é a correlação do movimento da história com o processo lógico da noção de história, a ponto de ter uma correspondência de um e ao outro, de tal sorte que aquilo que aconteça, se dá, pela lógica de uma idéia. A tese passa a ser a primeira premissa, a partir da qual segue o processo das deduções e sínteses, desconsiderando contradições factuais, já que tudo é estágio de um só movimento, concebido de maneira coerente. Dessa forma, a ideo-

<sup>180</sup> Acrescento nosso.

<sup>181</sup> OT, p. 520 e 521.

logia concebe unicamente à idéia, o poder de ser a suficiente explicação de todo o existente, pois tudo está compreendido logicamente. Cria-se, portanto, um esquema dedutivo de explicações que leva os ouvintes a crerem que não se pode dizer A sem B e C<sup>182</sup>, e assim, sucessivamente, até o fim do alfabeto, de modo que o processo parece não ter um ponto de chegada. Tudo fica submetido à lógica e à capacidade humana de pensar e começar de novo; fica limitada à tirania das premissas dadas. Sendo assim, a lógica se torna num grande problema para a realização do ser humano, em primeiro lugar; e da política, em segundo. Nessa concepção, Arendt diz:

A liberdade, como capacidade interior do homem, equivale à capacidade de começar, do mesmo modo que a liberdade como realidade política equivale a um espaço que permita o movimento entre os homens. Contra o começo, nenhuma lógica, nenhuma dedução convincente pode ter qualquer poder, porque o processo da dedução pressupõe o começo sob forma de premissa. Tal como o terror é necessário para que o nascimento de cada novo ser humano não dê origem a um novo começo que imponha ao mundo a sua voz, também a força autocoercitiva da lógica é mobilizada para que ninguém jamais comece a pensar - e o pensamento, como a mais livre e a mais pura das atividades humanas, é exatamente o oposto do processo compulsório de dedução.<sup>183</sup>

A consequência que emerge da eficácia da ideologia é o isolamento entre os homens, a incapacidade de eles pensarem e, sobretudo, começarem algo novo. Eis aí o princípio do governo totalitário: a impotência do agir e o fim da esfera pública e privada. A sua essência é o terror, e o princípio de ação está restrito à lógica do pensamento ideológico. Segundo Arendt, até se pode optar em relativizar muitas considerações acerca do totalitarismo, mas, em momento algum, é impossível não dizer que esta cruel experiência não deixa de originar uma nova forma de governo e que,

como potencialidade e como risco sempre presente, tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante, como ficaram, a despeito de derrotas passageiras, outras formas de governo surgidas em diferentes momentos históricos e baseadas em experiências fundamentais – monarquias, repúblicas, tiranias, ditaduras, e despotismos.<sup>184</sup>

É fato que as manifestações concretas surgidas da dominação totalitária estão muito além do que significou o levante dos rebeldes do século XIX contra a tradição. Com a experi-

---

<sup>182</sup> Na p. 525 da obra *OT* Arendt apresenta o exemplo do expurgo bolchevista que leva às vítimas a confessar seus crimes a fim de mostrar como este processo acontece de fato.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 525 e 526.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 531.

ênica do totalitarismo, a ruptura da tradição é um fato acabado. Recolocar as bases sobre as quais a política deve se assentar é o desafio fundamental que Arendt se propõe a enfrentar.

### **3 A ERA MODERNA E O PROBLEMA DA INSTRUMENTALIZAÇÃO DA POLÍTICA**

O surgimento da era moderna é um tema que merece atenção da parte de Arendt. Nele, reflete desde os eventos que a originaram até os desdobramentos e conseqüências que deles resultaram à vida humana e, de maneira especial, o que foi produzido no campo da política.

Os três eventos que propiciam o surgimento da era moderna permitem compreender que a modernidade propaga o fechamento do homem para dentro de si mesmo, ocasionando o grave problema da alienação do mundo, decorrente do papel decisivo da mente e da atividade de pensar e, mais tarde, verificado na expansão e consumo egoísta diante do enaltecimento do labor frente ao *homo faber*.

A alienação do mundo se dá exatamente nesta atitude de fechamento do homem, centrado unicamente em si. Desse problema, decorrem várias e múltiplas transformações, estendendo-se para a forma de organização da sociedade, para o tratamento das coisas públicas e privadas. No âmbito da produção, configura-se a excelência da mediação da técnica e, no âmbito da política, a vida passa a assumir a forma de instrumentalização presente no processo de fabricação. Todo esse novo processo acaba por gerar o grande colapso da vida comum e instaurar o isolamento entre os homens. Repetição em relação ao totalitarismo? Não! Mas uma forma de complementação e maior aprofundamento das bases que levam a política para uma forma de organização em que os homens não estejam no seu centro, e sim a técnica de pensar estratégias e manobras que os conduzem para a satisfação egoísta dos interesses pessoais e uma total submissão ao consumo. Dessa situação, decorre a pobreza do alcance humano diante dos grandes feitos e descobertas, pois o homem pensou e avançou tanto que acabou por fixar-se na mera sobrevivência.

Eis o grande paradoxo da modernidade! Transformar, produzir, inventar e criar são todas as palavras que carregam o sonho de um grande avanço da civilização. Engano! Tudo a perder? Não! Tudo a pensar, dirá Arendt quando escreve as primeiras palavras da obra *A Condição Humana*. Nas suas palavras: “o que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.”<sup>185</sup>

A posição do problema está colocada e o desafio que proposto a seguir é compreender como surge a era moderna e como ela caracteriza novas formas de organização e a relação dos homens com a produção e entre si; como a modernidade introduz o processo do trabalho, da fabricação para o universo das questões políticas; e como a atividade do labor, do consumo, passa a ocupar o topo da hierarquia da *vita activa*. Esse é o itinerário que se pretende, neste capítulo, visando a refletir sobre a influência da modernidade na vida política.

### 3.1 A era moderna, o avanço da ciência e suas conseqüências à política

O surgimento da era moderna, abordado por Arendt, em sua obra *A Condição Humana*, refere:

No limiar da era há três grandes eventos que lhe determinaram o caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra; a Reforma que, expropriando as propriedades eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, ensejando o desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo.<sup>186</sup>

No entender de Arendt, é importante saber que tais eventos estão ligados a algumas pessoas que propiciaram o seu surgimento. Não nasceram do acaso, porque foram pensados e os nomes dos seus propagadores são: Galileu Galilei, na invenção do telescópio; Martinho Lutero, na questão da Reforma; e os grandes navegadores, exploradores e aventureiros, na descoberta da América. Na visão dos contemporâneos, encontra-se a seguinte posição:

---

<sup>185</sup> CH, p. 13

<sup>186</sup> Ibid., p. 260.

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 o 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.<sup>187</sup>

A invenção do telescópio se torna, mais tarde, o evento que adquire maior impulso e força. Whitehead chega afirmar em sua obra *Science and the modern world*<sup>188</sup> que, após o nascimento de Jesus na manjedoura, nenhum outro acontecimento chegou causar tanto alarde quanto o da descoberta do telescópio, introduzida por Galileu. Ambos marcam a presença de algo inesperado, imprevisto. Logo depois, percebe-se que

aquelas primeiras espreitadas tímidas na direção do universo, através de um instrumento ao mesmo tempo ajustado aos sentidos humanos e do seu alcance, estabeleceram as condições de um mundo inteiramente novo e determinaram o curso de outros eventos que, com muito maior alarde, iriam dar início a era moderna. Com a exceção de um grupo de homens eruditos, numericamente pequeno e politicamente inconsequente - astrônomos, filósofos e teólogos - ninguém sentiu alvoroço ante a invenção do telescópio.<sup>189</sup>

Não se trata, no entender de Arendt, de menosprezar e/ou ridicularizar outras descobertas e especulações filosóficas<sup>190</sup> no contexto que marca a era moderna. No entanto, esses outros grandes feitos jamais chegam a demarcar a inauguração de grandes eventos, a ponto de constituir novidade absoluta e objetiva. O que os caracteriza, no caso de Copérnico, por exemplo, é a não necessidade de obter confirmações mediante experiências empíricas. A experiência sensorial não é um elemento determinante, aliás o que em nada contrapõe no desprezo do empírico propagado pela Igreja na Idade Medieval. Esse é ponto central que precisa ser destacado, neste contexto, porque, por meio dessa questão, é possível compreender o porquê

<sup>187</sup> Ibid., p. 261. Na reflexão a ser desenvolvida sobre este tema não abordaremos detalhadamente cada evento, mas mostraremos a implicação presente naquele que abriu as portas para o desenvolvimento da ciência, isto é, a invenção do telescópio. Para maiores esclarecimentos sobre a descoberta da América e da Reforma Protestante, cf. CH, p. 260-269.

<sup>188</sup> WHITEHEAD A. N. *Science and the modern world*. Ed. Pelican, 1926, p. 12. Apud CH, p. 270.

<sup>189</sup> CH, p. 270

<sup>190</sup> É claro que este ponto mereceria uma longa discussão, pois antes de Galileu houve outros filósofos que, a bem da verdade, tiveram suas reflexões e descobertas viradas em cinzas pela prática da fogueira no final da Idade Média. São os casos, por exemplo, de Nicolau de Cusa e Giordano Bruno. Mas o que Arendt está discutindo nesta questão não os desmerece em nenhuma hipótese. E quando fala de astrônomos como Copérnico e Kepler que haviam posto em dúvida a noção de um universo finito e geocêntrico, ela reconhece que foram os primeiros filósofos a abolir a dicotomia entre terra e céu, porém assegurando que o sol era o grande centro do universo e era ele que se movia em torno da Terra. Até aqui, tudo bem. No entanto, o que os diferencia de Galileu é o fato deles não precisarem de confirmações empíricas, inclusive para dar fim ao sistema ptolomaico. Bastaria apenas a coragem especulativa e a negação à experiência sensorial. Nada mais que manter o legado medieval intacto. Cf. CH, p. 271 e *et seq.*

do enfrentamento da Igreja a Galileu. Galileu é alguém que ousa conhecer com base em experiências empíricas e estabelece o confronto com as determinações dadas pela Igreja. Nas palavras de Arendt,

o que Galileu fez e que ninguém havia feito antes foi usar o telescópio de tal modo que os segredos do universo foram revelados à cognição humana ‘com a certeza da percepção sensorial’; 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 seu alcance e, na melhor das hipóteses, aberto às incertezas da especulação e da imaginação.<sup>191</sup>

A relevância e conseqüências entre o sistema copernicano e as descobertas de Galileu, de imediato, são muito bem percebidas pela Igreja. Sendo o sol, distante, extraterreno, nas alturas, aquele que se move em torno da Terra – nele o princípio e o fim - em nada pode prejudicar as verdades e o poder da Igreja, pois mantém o desprezo ao terreno e enaltecimento de algo que colabora com as verdades que vêm do céu, das alturas. O Cardeal Belarmine atesta que, diante das hipóteses empregadas pelos astrônomos para fins matemáticos, há diferença entre demonstrar que a hipótese confirma as aparências e que expressa a realidade e o movimento da Terra. De qualquer forma, o confronto já está colocado e, diante da confirmação da descoberta de Galileu que não era o sol o centro do universo e não era ele que se movia ao redor da Terra, mas o contrário, a Igreja não tem mais como controlar esta nova situação. E o que passa a acontecer é que,

daí por diante, fizeram-se notavelmente ausentes o entusiasmo com que Giordano Bruno concebera um universo infinito, a exultação religiosa com que Kepler contemplara o sol, ‘o mais sublime de todos os corpos do universo, cuja essência é nada menos que a pura luz’ e que, portanto, lhe parecia a morada mais adequada a ‘deus e aos anjos bem-aventurados’, e a satisfação um tanto mais sóbria, de Nicolau de Cusa ao ver que a Terra finalmente conquistava o seu lugar no firmamento das estrelas. Por ter ‘confirmado’ seus predecessores, Galileu estabeleceu um fato demonstrável onde antes só havia especulações inspiradas. A imediata reação filosófica a esta realidade não foi a exultação, e sim a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna - essa ‘escola da suspeita’, como Nietzsche a chamou certa vez - e que levou à convicção de que, ‘de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída com firmeza na sólida fundação do mais completo desespero.’<sup>192</sup>

A descoberta de Galileu estabelece, assim, uma grande celeuma entre a Igreja e os pesquisadores, astrônomos, astrólogos, filósofos, posteriormente designado o confronto entre Religião e Ciência. Por outro lado, o avanço e afirmação da descoberta de Galileu provocam a abolição da antiga dicotomia entre terra e céu, possibilitando o surgimento da idéia que o universo passa a ser algo unificado. Mas isso não significa que o universo venha a ser algo aca-

<sup>191</sup> CH, p. 272.

<sup>192</sup> Ibid., p. 272 e 273.

bado e também que, de Galileu em diante, apenas tenha ocorrido uma grande mudança do ponto central de análise. Com Galileu, a verdade absoluta da Igreja é posta em xeque e, a partir do avanço da ciência e do papel da dúvida cartesiana, já não dá mais para se determinar que existe uma única verdade diante do universo, possibilitando, nesse sentido, a abertura para o surgimento do relativismo, levado adiante, mais tarde, por Einstein.

As descobertas realizadas por Galileu introduzem o uso de instrumentos para se chegar às verdades e colocar o homem no centro das descobertas. O uso de instrumentos demonstra que a capacidade humana<sup>193</sup> de pensar sobre o universo com os pés na Terra, empregando leis cósmicas, é capaz de ir bem mais longe que simplesmente contemplar as verdades. A capacidade humana de pensar pode, também, descobrir, emitir juízos sobre a formação e transformação do Planeta Terra e criar leis que sirvam de ação aos homens da Terra. Isso pode ser considerado o grande feito dos homens e a demarcação do surgimento da ciência. Mas tal avanço, segundo Arendt, é paradoxal, porque, ao mesmo tempo em que gera descoberta, de

---

<sup>193</sup> Aprofundaremos esta questão mais adiante quando tratarmos da inversão entre contemplação e ação, mas, de qualquer forma, é importante termos, desde já, a noção da diferença que está sendo colocada à ciência diante do contexto moderno em relação ao antigo. Segundo Marilena Chauí, existe uma diferença profunda entre a ciência antiga e moderna: “A primeira era uma ciência teórica, isto é, apenas contemplava os seres naturais, sem jamais imaginar intervir neles e sobre eles. A técnica era um saber empírico, ligado às práticas necessárias à vida e nada tinha a oferecer à ciência nem a receber dela. Numa sociedade escravista que deixava tarefas, trabalhos e serviços aos escravos, a técnica era vista como uma forma menor de conhecimento. [...] A ciência moderna nasce vinculada à idéia de intervir na Natureza, de conhecê-la para apropriar-se dela, para controlá-la e dominá-la. A ciência não é apenas contemplação da verdade, mas é, sobretudo, o exercício de poderio humano sobre a natureza.” CHAUI, Marilena. *Convite à filosofia*. 6ª ed., São Paulo: Ática, 1995, p.255. Também é digno de nota a este respeito um belíssimo texto de Henrique C. Lima Vaz, intitulado *A cultura e seus fins*, no qual apresenta o abandono do homem à Natureza e o seu apoio à Cultura. A nós interessa destacar que ao longo do texto o autor apresenta a relação que os homens desenvolveram entre Natureza e Cultura ao longo da história. Acerca do contexto antigo diz: “[...] é na tradição greco-latina que a crítica da *cultura* e o programa de um retorno à *natureza* aparecem como um tema constante, vindo, afinal, a tornar-se um topos literário clássico, ilustrado por Virgílio em versos que estão na memória de todos os cultores na literatura latina.” (p.150) Acerca do contexto medieval dirá: “Foi necessário que uma leitura radicalmente diferente das origens e uma outra concepção de Deus e do divino fizessem sua aparição no mundo antigo e finalmente prevalescessem, para que a oposição tradicional entre *natureza* e *cultura* fosse resolvida num sentido inteiramente imprevisível para o homem clássico. Com efeito, duas das premissas fundamentais do cristianismo deslocam totalmente das suas perspectivas habituais no pensamento antigo o problema da relação natureza-cultura ou, mais geralmente, homem-natureza. Essas duas premissas são a *criação* do universo e do homem por Deus e a *destinação* sobrenatural do homem.” (p. 150) No contexto moderno, Lima Vaz nos diz: “[...] o dado histórico mostra-nos que a efetiva dissolução do sagrado ‘natural’ tem lugar com o triunfo do modelo mecanicista no Universo no século XVII, que passa a ser a única representação da natureza reconhecida pelo saber científico. [...] a *relação* do homem com a natureza submete-se à mudança radical que assinalou a passagem do mundo pré-científico e pré-técnico para o mundo científico-técnico. Neste último, se dá em proporções jamais sonhadas pela *theoria* dos Antigos, a unificação e a homogeneização da natureza sob a égide dos modelos físicos-matemáticos que se sucedem de Newton a nossos dias. A mudança profunda da imagem do mundo é correlativa à modificação não menos profunda do tipo de *presença* do homem na *natureza*, como mundo humano do *nómos*, da lei, tal como a compreendia o homem grego. É a *cultura* entendida com razão *ativa* que avança sobre a *natureza* para transformá-la, criando assim um mundo *humano* em face do qual não deverá, em princípio subsistir uma *natureza* independente. A aventura inaudita e *hybris* ou desmesura extrema, diante das quais empalidecem todas as audácias do homem antigo!” (p. 153). Cf. VAZ, Henrique C. Lima. *A cultura e seus fins*. In: Revista Síntese Nova Fase, v. 19, nº 57, 1992, p. 149-159.

outro lado, afasta cada vez mais os homens da Terra e do mundo, fechando-os nos jogos da própria mente, fadada às mais diversas configurações e fórmulas matemáticas. Tudo aquilo que diz respeito às sensações e movimentos na Terra são passíveis de apresentação simbólico-matemática. No entanto, mais significativo ainda

foi o fato de que o novo instrumento mental, que, sob este aspecto, era ainda novo e mais importante que todos os instrumentos científicos que ajudou a inventar, abriu o caminho para uma forma inteiramente inédita de abordar e enfrentar a natureza da 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.<sup>194</sup>

É diante de tal contexto que Arendt reflete o problema da era moderna e a sua conseqüente alienação do mundo. O “império” da matemática acabou por estabelecê-la como a principal ciência da era moderna, repercutindo diretamente na estrutura da mente humana que passa a estar segura de que nada pode ser encontrado além de si mesmo, isto é, coisas existem à medida que podem ser reduzidas às estruturas do próprio pensamento. No dizer de Arendt:

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 preservar 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 manusear e contemplar a multiplicidade dos fatos concretos segundo seus próprios padrões e símbolos.<sup>195</sup>

Nessa condição, para Arendt, está confirmado o alheamento e alienação do homem em relação ao mundo e à própria Terra. Tudo o que existe passa a ser considerado produto da mente humana e o conjunto de coisas, nada mais é que mera multiplicidade enquadrada ao cálculo, além do problema de ignorar uma ordem natural e bela presente nas coisas. A própria mente humana torna-se incapaz de ultrapassar a percepção dos sentidos e seu papel de adequação como elemento fundamental para captar a verdade daquilo que existe.

A invenção do telescópio, segundo Arendt, é o divisor de águas para que uma nova concepção e criação do mundo sejam possíveis. E esse é o ponto que merece ser esclarecido

---

<sup>194</sup> CH, p. 278.

<sup>195</sup> Ibid., p. 279.

porque comumente confunde-se e atribui-se peso maior para Descartes do que para Galileu no tocante à guinada do modo de pensar e conceber as coisas da sociedade medieval para a moderna. Por outro lado, não está em questão, neste aspecto, o desmerecimento de Descartes, apesar da sua famosa expressão “*de omnibus dubitandum est*”, isto é, o espírito da dúvida, ser a frase célebre que melhor resume o problema da alienação do mundo, porque nela está o fechamento do homem em si mesmo. Arendt apresenta várias passagens em *A Condição Humana* mostrando a importância de Descartes para a época moderna, entre outras:

Descartes é o pai da moderna filosofia [...]. A filosofia moderna começou com o *de omnibus dubitandum est* de Descartes - ou seja, com a dúvida [...]. 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. Descartes foi o primeiro a conceitualizar esta forma moderna de duvidar [...]. A dúvida cartesiana em seu significado radical e universal, foi inicialmente a reação a uma nova realidade, realidade esta não menos real pelo fato de ter restringido, durante séculos, ao círculo limitado e politicamente insignificante dos doutos e eruditos.<sup>196</sup>

Essas passagens permitem mostrar a consideração de Arendt a Descartes. A colocação da dúvida por Descartes, por sua vez, exerce um papel importante neste contexto. A sua principal característica está em estabelecer o princípio da universalidade e maior rigor metódico para se chegar à verdade<sup>197</sup>, no sentido de que nada que esteja no pensamento ou experiência possa se isentar de indagações. Esse é um ponto indiscutível. No entanto, o cerne da discussão arendtiana é a compreensão da profundidade do pensamento de Descartes que precisa ser mais

<sup>196</sup> Ibid., p. 285 e 286.

<sup>197</sup> Duas obras de Descartes são centrais para mostrar esta questão: *Discurso do Método* e *Meditações Metafísicas*. No *Discurso do Método*, Descartes deixou claro que a aceitação da verdade deveria sustentar-se pela eliminação de todo e qualquer resquício de dúvida, destacando quatro regras básicas de seu método, tendo como fundamento a matemática, elas serviriam de diretrizes para toda a pesquisa futura. São: “1. Não aceitar coisa alguma por verdadeira que não conheça como evidentemente verdadeira.” Trata-se do critério da evidência, graças ao qual Descartes pensa abolir de seu espírito tudo o que não lhe parece claro e distinto. 2. ‘Dividir as dificuldades em tantas partes quanto possível.’ Trata-se do método de análise que decompõe o todo em vários elementos. 3. ‘Conduzir por ordem seus pensamentos, indo por etapas, do simples para o composto.’ Trata-se do método sintético, que permite estabelecer uma dedução. 4. ‘Fazer enumerações tão completas e revisões tão gerais que eu tenha certeza de nada omitir.’ Trata-se da verificação das etapas da dedução que permite concluir a demonstração, assim como enumeração heurística dos elementos necessários à resolução das questões.” Em resumo, é isto. Para maior aprofundamento ver: DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília/São Paulo: UnB/Ática, 1989, p. 24. Já nas *Meditações Físicas*, segundo Rohden, “Descartes fundamenta e justifica seu método em três passos e conclusões necessárias: Duvido; Penso, logo existo; Deus existe. a) A dúvida é radical e hiperbólica. Não começa por atingir diretamente as opiniões, mas as fontes do conhecimento, elevando-as dos sentidos ao entendimento (radical). Ela se opõe às opiniões que, naturalmente ou por hábito dominam nossa crença (hiperbólica). O filósofo rejeita ‘aquilo que não é absolutamente indubitável’; b) ‘Penso, logo existo’, esse é o primeiro conhecimento certo e seguro alcançado por quem ordenadamente conduz o pensamento. Reporta-se à existência do próprio sujeito pensante; c) ‘Deus existe’ que é deduzido a partir de um sujeito racional.” ROHDEN, Luiz. *Verdade contra o Método? Sobre o método filosófico em Montaigne, Descartes, Gadamer*. Disponível em: ◀ <http://www.dialetica-brasil.org/novidades-rohden.htm> ▶ Acesso em: 05/04/2005. Para maior aprofundamento, consultar: DESCARTES, René. *Meditações*. Col. Os Pensadores, vol. XV. São Paulo: Abril, 1973.

bem esclarecido. Quando Descartes levanta a questão da dúvida, não o faz com o objetivo de acentuar o ceticismo inerente ao próprio pensamento. Ele estabelece tal questão pelo fato de que

[...] as então recentes descobertas das Ciências Naturais o haviam convencido de que o homem, em sua busca da verdade e do conhecimento, não pode confiar nem na evidência dada dos sentidos, nem na ‘verdade inata’ da mente, nem tampouco na ‘luz da razão’. Essa desconfiança nas faculdades humanas tem sido desde então uma das condições mais elementares da época moderna e do mundo moderno; contudo ela não surgiu, como usualmente se supõe, de um súbito e misterioso definhamento da fé em Deus, e sua causa nem sequer foi uma suspeita da razão como tal. Sua origem foi a justificadíssima perda de confiança na capacidade reveladora da verdade dos sentidos.<sup>198</sup>

Isso significa dizer que o evento decisivo para a grande guinada na mudança da concepção do mundo, da relação entre os homens, entre o homem e a natureza e entre a contemplação e a ação está ligado ao ascenso das Ciências Naturais, especialmente na contribuição de Galileu que baseia suas descobertas não apenas nos sentidos e nem só na razão, mas na experimentação. Galileu possibilita que Descartes busque embasar seu pensamento nas descobertas ditas pelas equações matemáticas

nas quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É esta substituição que permite à ciência moderna cumprir a sua ‘tarefa de produzir’ os fenômenos e objetos que deseja observar. E o pressuposto é que nem Deus nem um mau espírito pode alterar o fato de que dois e dois são quatro.<sup>199</sup>

Portanto, é necessário considerar a “experiência fundamental subjacente<sup>200</sup> à dúvida cartesiana, isto é, a descoberta de que a Terra, contrariamente a toda a experiência sensível direta, gira em torno do sol.”<sup>201</sup> Não é por acaso o destaque de Arendt à invenção do telescópio como o evento de maior importância no contexto da era moderna. A invenção do telescópio possibilita esta abertura para a afirmação do homem como grande criador das leis cósmicas, distâncias e limites presentes no universo terrestre. Esse é o ponto que configura a abertu-

<sup>198</sup> EPF, p. 84 e 85.

<sup>199</sup> CH, p. 297. Aqui está em destaque a famosa *reductio scientiae ad mathematicam*. Segundo Arendt, Descartes “se convence da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas [pela própria mente]”. Nosso acrescimo com base no texto. Cf. CH, p. 297.

<sup>200</sup> Este ponto é fundamental porque permite compreender a relação e importância das descobertas de Galileu para a formação do pensamento de Descartes. Quando Descartes tomou conhecimento do julgamento de Galileu e de sua retratação diante do poder papal ele estremeceu em suas bases e, segundo Arendt, citando fragmento da Carta de Descartes a Mersenne, de novembro de 1633, ele foi momentaneamente tentado a queimar todos os seus papéis porque, “se o movimento da Terra é falso, todos os fundamentos de minha filosofia também são falsos”, afirmou Descartes. Cf. CH, p. 285.

<sup>201</sup> Ver EPF, p. 88.

ra da época moderna. Guiado pelo uso do telescópio, o homem observa pormenorizadamente a forma e organização do Universo, “vendo com os olhos do espírito, ouvindo com os olhos do coração e guiado pela luz interior da razão”<sup>202</sup>, destituindo a constituição dos sentidos como modelo magno para a recepção à verdade e aquisição do conhecimento, pois, como bem assevera Descartes, eles estão sujeitos a erros e ilusões. De acordo com Arendt,

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 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 fabricar. Em outras palavras, o homem fora enganado somente enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para tanto que ele permanecesse fiel ao que via com os olhos do corpo e da mente.<sup>203</sup>

A conseqüência imediata de todo esse processo está, em primeiro lugar, na certeza e descoberta de que os sentidos, por si só, não conduzem à verdade e que, doravante, o homem não deve confiar plenamente na sensação e contentar-se somente com a observação. Em segundo lugar, decorrente da “crise dos sentidos”, conquistam espaço as Ciências Naturais, interferindo no modo de aquisição do conhecimento por intermédio da experimentação<sup>204</sup>, atuando na natureza, visando a transformá-la para alcançar o maior progresso possível.

A afirmação da filosofia moderna localiza-se, portanto, mais no curso das descobertas científicas e na parafernália de instrumentos produzidos e utilizados pelo *homo faber* que em qualquer outra filosofia. De tais descobertas, mediadas pela capacidade humana da experimentação, a primeira a sofrer grandes transformações é a natureza, de tal modo que o desenvolvimento do processo e interferência do homem nas coisas fica destituído de limites. Muda-se, inclusive, a concepção de natureza. Ela deixa de ser aquele arquétipo planejado e constituído por Deus, e as suas transformações passam de um curso natural, próprio, originário, sem

<sup>202</sup> Ibid., p. 85.

<sup>203</sup> CH, p. 287.

<sup>204</sup> É digno de nota esclarecer que a experimentação é uma introdução da ciência moderna, diferente da observação. A este respeito, voltando a Chauí, ela nos diz: “Desde Aristóteles, as Ciências da Natureza desenvolveram-se graças ao papel conferido às observações e, mais tarde, à observação, isto é, à experimentação (o laboratório com seus instrumentos tecnológicos de precisão e medida). A experimentação é a decisão do cientista de intervir no curso de um fenômeno, modificando as condições de seu aparecimento e desenvolvimento, a fim de encontrar invariantes e constantes que definem o objeto como tal. A experimentação permite ao cientista formular hipóteses sobre o fenômeno. Uma hipótese é uma conjetura racional feita após um grande número de observações e experimentos; é uma tese que precisa ser confirmada ou verificada por meio de novas observações e experimentos. A intervenção científica sobre os fenômenos se torna cada vez mais acurada, graças à invenção dos objetos tecnológicos de pesquisa (balanças, termômetros, termostatos, barômetros, aparelhos para produzir vácuo, microscópios e telescópios, cronômetros, tubos e curvetas, câmaras escuras ou iluminadas com raios especiais, computadores, etc.)” CHAUI, op. cit., p. 263.

esforço e sem o olhar de ninguém, a partir do qual as coisas ganham caráter de imortalidade em si mesmas, para a mão do homem que se torna capaz de gerar novos processos naturais. Daí a conseqüente inversão entre contemplação e ação que assume para Arendt “talvez a mais grave conseqüência espiritual das descobertas da era moderna e, ao mesmo tempo, a única que não podia ser evitada [...], foi a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*.”<sup>205</sup>

Desde a queda da *pólis*, conforme demonstrado no primeiro capítulo deste estudo, a contemplação assume superioridade nas atividades humanas. Começa com a filosofia política de Platão, cuja marca destaca-se pela superioridade do filósofo como figura máxima da condução política; estende-se com Aristóteles que, apesar de ter dado importância à *vita activa* na sua defesa da *pólis* como experiência genuína da política, estabelece, no topo das atividades, a contemplação, destituindo a importância da ação. É levada adiante pelo contexto medieval que, segundo os cristãos, a melhor forma de vida era aquela livre dos assuntos mundanos, isto é, das coisas terrenas, defendendo a contemplação como forma de vida mais correta para se obter a salvação<sup>206</sup>. Essa forma de conceber a vida também perpassa os moldes de organização e atuação das descobertas científicas. As Ciências Naturais aristotélica e medieval sustentam seus métodos na observação e descrição daquilo que era observado. Predomina, portanto, um modo de comportamento contemplativo, quieto, inativo e impessoal na descoberta do milagre do ser. Essa é a atitude própria e mais adequada dos cientistas antigos e medievais. É uma atitude de encantamento e maravilhamento que, por sua vez, deu origem à própria filosofia. Com o advento da época moderna, a atitude do cientista muda, desencadeando no homem a insuficiência de ser mero observador da natureza. O homem passa, doravante, a estabelecer uma mudança radical diante das coisas produzidas.

---

<sup>205</sup> CH, p. 302.

<sup>206</sup> Sobre este assunto, recorreremos a uma passagem de Tomás de Aquino na *Summa Teológica*, onde “ressalta a quietude da alma, e recomenda a *vita activa* porque ela esgota e, portanto, ‘arrefece as paixões interiores’ e prepara o homem para a contemplação.” AQUINO, Tomás. *Summa Theológica* ii. 2. p. 182. 3. Cf. também CH, p. 24. Noutra passagem, Arendt destaca que: “se o cristianismo, apesar de sua insistência na sacrossantidade da vida e no dever de se permanecer vivo, jamais desenvolveu uma filosofia positiva do trabalho, isto se deve à indiscutível prioridade atribuída à *vita contemplativa* sobre todos os outros tipos de atividade humana. *Vita Contemplativa simpliciter melior est quam vita activa* (‘a vida dedicada à contemplação é simplesmente melhor que a vida dedicada à ação’) e, quaisquer que fossem os méritos de uma vida ativa, os de uma vida dedicada à contemplação eram ‘mais efetivos e maiores’.” Cf. CH, p. 331.

É curioso notar que o primeiro movimento em direção à ação e interferência dos cientistas na natureza pauta-se pela busca do aperfeiçoamento do conhecimento<sup>207</sup>, sem o propósito de tornar menos pesada a atividade que garante a sobrevivência, bem como fabricar artefatos a serem usados pelos homens. No entanto, a história mostra que o projeto das Ciências Naturais acaba sendo dominado pelo senso prático das descobertas. A Ciência alcança um estágio tão alto de inovação que acaba sendo dominada pela tecnologia e esta pelo processo da industrialização, como bem assevera Marx, em sua obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*<sup>208</sup>, convocando para olhar o lado desumano e explorador presente na forma de organização da indústria e a conseqüente alienação do operário. Na expressão dura, o

<sup>207</sup> Para ilustrar esta questão reportamo-nos ao exemplo da criação do relógio, considerando um dos primeiros instrumentos modernos. A finalidade da invenção do relógio não era a vida prática, mas teórica, visando utilizá-lo para fins de experimentos com a natureza. No entanto, tão logo foi percebida a sua utilidade prática, o relógio trouxe mudanças na forma de organização da vida humana. Mas segundo seus inventores, relatado por Arendt em a *CH*, isto foi mero acidente. Cf. *CH*, p. 302.

<sup>208</sup> Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, no Caderno I, onde trata dos temas sobre Salário, Ganho de Capital, Renda Fundiária, Trabalho Alienado e Propriedade Privada, Marx apresenta a dramática situação de exploração suscitada pela introdução das máquinas. Diz: “(...) em primeiro lugar apenas *uma parte* das operações uniformemente recorrente caberá às máquinas, a outra parte caberá aos homens. Segundo a natureza das coisas e segundo experiências concordantes, tal actividade contínua e uniforme é igualmente prejudicial para o espírito como para o corpo; e assim têm de manifestar-se, então, nesta *ligação* da maquinaria com a mera divisão do trabalho entre braços humanos mais numerosos ainda todas as desvantagens desta última. As desvantagens mostram-se, entre outras coisas, *na maior mortalidade do operário fabril [XI]. ... Ainda não se tomou ... em consideração esta grande diferença: até que ponto os homens trabalham com máquinas, ou até que ponto os homens trabalham como máquinas.* Cf. p. 23. Nosso grifo. Marx demonstra que as mulheres, crianças e adolescentes foram os mais explorados, pelo fato de serem mão-de-obra mais barata que os homens. Diz: “Nas fiações inglesas, apenas estão ocupados 158 818 homens e 196 818 mulheres. Nas fábricas de algodão de Lancaster, por cada 100 operários há 103 operárias e, na Escócia, mesmo 209. Nas fábricas de linho inglesas de Leeds contavam-se, por cada 100 operários masculinos, 147 femininos; em Druden e na costa leste da Escócia, mesmo 280. Nas fábricas de sede inglesas muitas operárias; nas fábricas de lã, que exigem maior força de trabalho, mais homens. Também nas fábricas norte-americanas estavam ocupados no ano de 1833, cerca de 18.593 homens e não menos de 38.927 mulheres. Com as transformações na organização do trabalho coube assim ao sexo feminino uma esfera mais ampla de atividade de ganha-pão. ... as mulheres levadas a uma posição economicamente mais autônoma ... ambos os sexos aproximados um do outro nas suas relações sociais [...]. Nas fiações inglesas movidas a vapor e água, trabalhavam no ano de 1835: 20.558 crianças entre 8-12 anos; 35.867 entre 12-13, e finalmente 108.208 entre 13-18 anos ... Certamente os ulteriores progressos da mecânica, dado que retiram cada vez mais das mãos do homem todas as ocupações monótonas, actuam no sentido de uma gradua eliminação desse inconveniente. Contudo, no caminho destes mais rápidos progressos está a circunstância de que os capitalistas podem apropriar as forças das classes inferiores, entrando pela idade infantil, de maneira mais fácil e mais barata para as usar e gastar *em lugar* dos recursos da mecânica [...]” (p. 24) Até aqui, apenas uma exposição descritiva das formas de organização dos trabalhos nas indústrias e que eram as mulheres e crianças que mais sofriam. Mais adiante, Marx convoca para olharmos mais fundo. Partindo da própria forma de organização do trabalho pelo capitalismo, Marx destaca com ênfase que “o operário decai em mercadoria e na mais miserável mercadoria, que a miséria do operário está na relação inversa do poder e da magnitude da sua produção, que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos [...]. O operário torna-se cada vez mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção cresce em volume. [...] o objeto que o trabalho produz, o seu produto, enfrenta-o como um ser estranho [*ein fremds Wesen*], como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, se coisificou, ele é a *objectivação* do trabalho. A realização do trabalho é a sua objectivação. Essa realização do trabalho aparece na situação nacionaleconômica como *desrealização* do operário, a objectivação como *perda do objecto e servidão ao objecto*, a apropriação como *alienação* [*Entfremdung*], como *desapossamento* [*Entäusserung*].” (pp. 60 e 62) Para uma discussão pormenorizada de Marx a este respeito ver: MARX. Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Tradução de Maria Antônia Pacheco. Lisboa: Avante, 1993.

grande avanço proporcionado pelas descobertas científicas modernas não se revela um bem isento de males diante das conseqüências sofridas pelos seres humanos. De qualquer modo, o cerne da discussão é que o caráter puramente teórico, contemplativo, muda completamente e cede lugar para a ação, que instaurou a noção de senso prático aos artefatos produzidos pelas mãos do próprio homem. A esse respeito Arendt diz:

Seja como for, a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre a contemplação e a ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem importantes, mas só podiam ser atingidos através da ação, e não da contemplação. Foi um instrumento, o telescópio, obra da mão do homem, que finalmente forçou a natureza ou, melhor, o universo a revelar seus segredos.<sup>209</sup>

Todo esse processo é oriundo das conseqüências da descoberta de Galileu e nela o avanço das Ciências Naturais que acaba gerando, pela ousadia do *homo faber*, no contexto em que a tecnologia se torna o braço forte da ciência – séculos XVIII e XIX –, a instauração da ação desmedida dos homens na sede pela produção ilimitada, própria do caráter da industrialização. Essa nova forma de atuação da ciência e técnica, enaltecendo a ação do fazer como centro da sua atividade, muda a forma do homem se comportar diante do mundo e põe definitivamente em crise a contemplação, cuja atividade, “no sentido original (gregos) de contemplar a verdade [...], como ato de contemplar o *eidós*, a forma eterna e o modelo eterno que antes procurava imitar, e cuja excelência e beleza sabia agora que só podia arruinar com qualquer tentativa de reificação.”<sup>210</sup>

Entretanto, por outro lado, Arendt afirma que a presente inversão entre contemplação e ação, ocasionando a perda definitiva da contemplação, não significa, paulatinamente, a promoção da ação, de acordo com a profundidade e importância que a contemplação exerce no passado. A promoção da ação está ligada ao desenvolvimento de obras e artefatos pelas mãos do *homo faber*. Pela sua capacidade de conhecer, o próprio homem constrói seus próprios feitos. Mas isso só pode acontecer pela tomada de consciência do próprio homem como ser capaz de fazer, construir, transformar com o esforço de suas próprias mãos. E, nesse aspecto, há que se considerar que tal passo só foi possível graças aos avanços da concepção de história propagado por Giam Battista Vico e não mérito dos próprios cientistas. Vico, conside-

<sup>209</sup> CH, p. 303.

<sup>210</sup> CH, p. 304 e 317. Acréscimo nosso.

rado um dos pais da moderna consciência histórica pelo fato de concebê-la como criação dos homens, diferente da natureza que é feita por Deus, diz o seguinte:

[...] ‘*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus*’. (‘Podemos demonstrar assuntos matemáticos porque nós mesmos os fazemos; para provar os assuntos físicos, teríamos de fazê-los’.) Vico voltou-se para a esfera da história apenas por acreditar que ainda é impossível ‘fazer natureza’. Nenhuma consideração ‘humanista’ inspirou seu abandono da natureza, mas unicamente a crença de que a história é ‘feita’ por homens exatamente do mesmo modo como a natureza é ‘feita’ por Deus; conseqüentemente, a verdade histórica pode ser conhecida por homens, os autores da história, porém a verdade física é reservada ao Fazedor do Universo.<sup>211</sup>

Os cientistas espertos entendem genuinamente que, da mesma maneira que é possível “fazer História”, é também possível “fazer natureza”. É atitude comum ouvir dos cientistas o seguinte:

Sabemos agora que, embora não possamos ‘fazer natureza’ no sentido da criação, somos inteiramente capazes de iniciar novos processos naturais, e que em certo sentido, portanto, ‘fazemos natureza’, na medida em que ‘fazemos História’. Podemos fazer no domínio físico-natural aquilo que pensávamos poder fazer apenas no domínio da História. Começamos a agir sobre a natureza como costumávamos agir sobre a história. Caso se trate de uma questão meramente de processos, tornou-se claro que o homem é tão capaz de iniciar processos naturais que não teriam sobrevivido sem a interferência humana como de iniciar algo novo na esfera dos assuntos humanos.<sup>212</sup>

Portanto, os maiores “beneficiados” com esta nova noção de história não são propriamente os historiadores e filósofos em geral, mas os cientistas que, diante das suas iniciativas aliadas à fabricação, acabam levando ao agravamento da crise política. Aliás, Arendt é enfática em afirmar que esse “grande impacto da noção de história sobre a consciência da época moderna veio relativamente tarde<sup>213</sup> no terreno filosófico, não antes do último terço do século XVIII, e chegou com relativa rapidez ao seu clímax na filosofia de Hegel.

O conceito central da metafísica hegeliana é a História [...].<sup>214</sup> Mais que isso, a noção de “fazer História” como elemento decisivo para instaurar a ação só veio a lume com Marx.

<sup>211</sup> EPF, p. 88.

<sup>212</sup> Ibid., p. 89.

<sup>213</sup> Em sua obra EPF Arendt afirma o seguinte: “Em qualquer consideração do conceito moderno de História um dos problemas cruciais é explicar seu súbito aparecimento durante o último terço do século XVIII e o concomitante declínio de interesse no pensamento puramente político. (Deve-se dizer de Vico que foi um pioneiro cuja influência foi sentida duas gerações após sua morte.) Onde ainda sobrevivia um genuíno interesse em teoria política, este findou em desespero, como em Tocqueville, ou na confusão da Política com a História, como em Marx [...]”. Cf. EPF, p. 111.

<sup>214</sup> Ibid., p. 101.

Tanto Vico quanto Hegel, apesar de terem atribuído importância ao conceito de História, jamais pensaram-no ligado ao princípio da ação, tal como Marx o fez. Vico e Hegel

concebiam a verdade como sendo revelada ao vislumbre contemplativo e retrospectivo do historiador, o qual por ser capaz de ver o processo como um todo, estaria em oposição de desprezar os ‘desígnios estreitos’ dos homens em ação, concentrando-se em vez disso nos ‘desígnios superiores’ que se realizam por trás de suas costas (*Vico*).<sup>215</sup>

Marx, ao contrário, quando estabelece a forma de organização e alcance da sociedade futura acaba transformando os “desígnios superiores” em fins intencionais de ação política, concebendo, dessa forma, uma noção de história prospectiva, teleológica, rompendo com o olhar retrospectivo dos historiadores e filósofos<sup>216</sup> dos primórdios da época moderna. Dessa maneira, o próprio Marx é incapaz de se livrar do grande problema ocasionado pelo avanço das Ciências Naturais que, amparadas pela via da experimentação e da fabricação, reduzem a ação ao fazer e ao fabricar a partir da contemplação<sup>217</sup>, não de uma idéia, mas do modelo presente no processo, conforme se verá a seguir.

### 3.2 O ascenso do *Homo Faber* e a conseqüente instrumentalização da política

A ascensão do *homo faber* decorre, em grande parte, da inversão entre contemplação e ação, pois a ação assume a condição do fazer, produzir e fabricar artefatos pelas próprias mãos, enquanto que a contemplação está mais voltada para a atitude de encantamento frente aos objetos. Essa consideração é importante porque dela resulta que, entre as atividades da

<sup>215</sup> Ibid., p. 112. Acréscimo nosso.

<sup>216</sup> Apesar de não se referir especificamente ao contexto dos primórdios da época moderna, na décima primeira tese contra Feuerbach, publicada em *A Ideologia Alemã*, Marx resume bem a preocupação e qual é a sua posição frente às reflexões feitas anteriormente. Apresenta o cerne do seu pensamento e qual é o horizonte que ele almeja chegar. A tese diz: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*.” MARX, op.cit., p.103.

<sup>217</sup> Sobre este ponto é oportuno destacar que Arendt menciona o ascenso da fabricação e a introdução do conceito de processo como fatores decisivos para o rompimento com a contemplação segundo o modo defendido pelos gregos que a concebiam como “ato de contemplar o *eidos*, a forma eterna e o modelo eterno que antes procurava imitar, e cuja excelência e beleza sabia agora que só podia arruinar com qualquer tentativa de reificação.” CH p. 317. Para Arendt, este modo de conceber a contemplação mudou quando a fabricação passou “do produto e do modelo permanente e orientador para o processo de fabricação, afastando-se da questão de ‘o quê’ uma coisa é e que tipo de coisa dever ser produzida para a questão de ‘como’ e através de que meios ela veio existir e pode ser reproduzida. Porque isto implicava, ao mesmo tempo, que já não se acreditava que a contemplação pudesse produzir a verdade, e que havia perdido a sua posição na própria *vita activa* e, conseqüentemente, no âmbito da experiência humana comum.” Cf. CH, p. 317.

*vita activa*, aquela que mais se promove, no contexto moderno, a ponto de ocupar o lugar que antes é da contemplação, é a do *homo faber*. O início acontece exatamente pelo uso dos instrumentos das ciências naturais na busca de novos conhecimentos e descobertas acerca do universo. Mas o elemento decisivo é a descoberta de que o próprio homem é capaz de produzir os próprios instrumentos para realizar as observações. Tal descoberta possibilita uma mudança significativa porque, da mesma maneira que o homem é capaz de produzir e criar instrumentos para fins de conhecimento, ele mesmo se dá conta de que é possível construir, fabricar e produzir coisas para o seu próprio uso e estabilidade, tornando sua vida menos difícil.

Refletindo sobre tais transformações, Arendt percebe a grande mudança, talvez a mais significativa, do “porquê” e “do que” para o “como” as coisas são e devem ser feitas. Isso implica dizer que

[...] os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos e, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história - a história de como vieram a existir a natureza, a vida no universo. [...] Em todos os casos, o processo de evolução, conceito-chave das ciências históricas, tornou-se o conceito central também das ciências físicas. [...] Em lugar do conceito do Ser, encontramos agora o conceito de Processo.<sup>218</sup>

A mudança para o “como”, isto é, para o processo destrói as bases do modo de contemplar as coisas à maneira dos gregos, nos quais se destaca o primado da idéia e do modelo eterno e tudo o que se faz é, nada mais nada menos, que imitar a idéia. A excelência e a beleza das coisas estão pautadas exatamente neste aspecto e toda tentativa de transformação que desconsidere a imitação da idéia, acaba arruinando a própria produção. Disso decorre a preocupação no “o quê” e “por que” algo era feito.

Com o ascenso da fabricação, orientada pelo processo, a preocupação volta-se para o “como” e através de que meios ela vem a existir e, inclusive, se ela pode ser reproduzida. Portanto, não há mais necessidade de perguntar pelo “quê” é a constituição da coisa, pois interessa, unicamente, saber “como” as coisas são e podem vir-a-ser. Não interessa à fabricação agir sem os processos e modelos que dão forma às coisas fabricadas. O *homo faber* está centrado em aproximar os meios e os fins no processo de produção. Nesse particular, a atitude do *homo faber* é diferente dos primeiros cientistas da era moderna que utilizam instrumentos com um fim que está fora de si; e caso resulte em produção de obras e artefatos para uso dos homens

---

<sup>218</sup> Ibid., p. 309 e 310.

não passa de mero acaso, pois o centro é alcançar o conhecimento, como se observa em Galileu e no uso que fez do telescópio. O *homo faber* deposita todo o seu esforço na produção de coisas para o seu uso e estabilidade e disso decorre todo o interesse em realizar um processo que estabeleça, de antemão, quais meios e fins necessários para atingir o seu propósito.

Nesse sentido, o que distingue a atitude do *homo faber* da ação, enquanto atividade da *vita activa*, é o fato do primeiro possuir “um início definido e um fim previsível: ela chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de ‘vida própria’.”<sup>219</sup> É a mão do homem que atua sobre a natureza, estabelecendo novos processos naturais e voltando-os para fins humanos<sup>220</sup> que, pelo modo de construção e preservação adquirem permanência no mundo, mudando significativamente o conceito de imortalidade dos antigos, passando da memória dos grandes feitos ligados às ações humanas, no campo da política, aos feitos no campo da fabricação, alcançando perenidade pela durabilidade inerente ao uso que se faz dos objetos.

Os homens passam a ser mortais e suas obras imortais. Além disso, a maneira de organização da fabricação, isto é, o telos e instrumentalização adquirem maior proporção do esperado, infiltrando-se no espaço da política, tornando-a um mero produto de estratégias e ações determinadas previamente. “A crença na imortalidade perdeu, por esse facto, a sua força política e o problema ‘da política readquiriu a importância grave e decisiva para a existência dos homens, que perdera desde a antiguidade’.”<sup>221</sup> É diante desse aspecto que é possível compreender que o fim da contemplação e a “vitória” da *vita activa* não significa avanço para a polí-

<sup>219</sup> EPF, p. 91.

<sup>220</sup> O grande temor acenado por Arendt diante deste cenário inicial da era moderna, onde os instrumentos da ciência passariam a dominar os homens, acaba por se confirmar nos séculos posteriores. Arendt nos diz o seguinte: “O que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento de poder humano de destruição, o fato de que somos capazes de destruir toda a vida orgânica da terra e de que, algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra. No entanto, não menos terrível e não menos difícil de compreender é o novo poder de criar, o fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza, de que somos capazes não apenas de especular quanto às relações entre massa e energia e quanto mais a secreta identidade destas duas, mas, de fato, transformar massa em energia ou transformar radiação em matéria. [...] e esperamos ser capazes num futuro não muito distante, de fazer aquilo que todas as eras passadas viram como o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida.” Ver CH p.281. A introdução da clonagem em animais, presenciada no caso específico da ovelha Doly, e, posteriormente, a discussão em torno da aplicação da clonagem em seres humanos, tem demonstrado a capacidade dos cientistas em criar, recriar e, inclusive, destruir o milagre da vida, conforme a experiência dos campos de concentração (já mencionado neste estudo) e da bomba atômica. De qualquer modo, já não podemos mais arriscar previsões acerca das descobertas e inovações, senão que estamos todos rodeados de um mundo sem a estabilidade outrora reivindicada pelo *homo faber*. Sobre esta questão, indicamos a reflexão de XARÃO, op. cit. p. 123 et seq.

<sup>221</sup> Cf. COURTINE-DENAMY, op. cit., p. 261. Noutra passagem a mesma autora destaca que a conseqüência da transformação da história e da natureza em processo rejeita a noção grega de grandeza do acontecimento e a concepção romana da história como ‘armazém de exemplos’. A noção de processo separou o particular do universal e insiste exclusivamente na sucessão temporal: ‘Pensar, com Hegel, que a verdade reside e se revela no próprio processo temporal é característico de toda a consciência histórica moderna’.”

tica em si, considerando que ela se rende ao desempenho das tarefas do *homo faber* que passa, a partir de então, a assumir o topo das suas atividades internas, ficando em prejuízo a ação e o labor.<sup>222</sup>

O grande problema assinalado por Arendt, nesse contexto, é o de que a forma de organização da atividade do *homo faber*, centrada na idéia de meios e fins previsíveis no decurso do processo, acaba estendendo-se para o campo da política, introduzindo a instrumentalização como melhor forma de realizá-la. Essa novidade confirma, mais uma vez, que a ação, enquanto atividade máxima da *vita activa* para a realização da política acaba na mais miserável situação. Diferentemente do *homo faber*, na ação não há meios e fins previsíveis, e seu modo de expressão é a certeza de um começo que, diante da condição humana de seres únicos, livres e plurais, jamais pode estabelecer a determinação do fim, senão que ele se dá num processo de construção conjunta, integrando as diversas subjetividades em questão.

Essa perda do sentido da ação deve-se, em grande parte, a Marx que instituiu um caráter violento à ação política, ou seja,

ele via o fazer da história em termos da fabricação; o homem histórico para ele era basicamente *homo faber*. A fabricação de todas as coisas feitas pelo homem implica necessariamente alguma vitória que incidirá sobre a coisa que torna a matéria básica do que foi fabricado. Não se pode fazer uma mesa sem matar uma árvore.<sup>223</sup>

No entanto, o problema desse “transplante” da instrumentalização do *homo faber* para a política, no contexto moderno e contemporâneo, não é uma atribuição exclusiva de Marx. Thomas Hobbes também é referido por Arendt nesta questão. De qualquer modo, tanto em Marx, quanto em Hobbes, é oportuno perguntar: qual é o fundamento que permite conceber que a política seja pensada de tal maneira? O horizonte político possibilita a realização de quem? Do Estado? De um modelo de sociedade? Ou será uma preocupação que representa a centralidade do ser humano enquanto ser que está se preparando e que para construir um espaço que vise ao bem de todos? Ou será o meio para conquistar a sua liberdade e para garanti-la percebe a necessidade do Estado (Hobbes) e/ou do Comunismo (Marx)?

---

<sup>222</sup> Trabalharemos as distinções entre as três atividades da *vita activa* no terceiro capítulo deste estudo. Por ora, contentamo-nos em destacar que ela é formada de três atividades: labor, referindo-se a atividade de sobrevivência, trabalho, referindo-se a atividade do *homo faber*, e a ação, referindo-se a atividade realizada entre os homens sem mediação de coisas materiais. Aqui está em questão o ascenso do trabalho (*homo faber*) enquanto atividade produtiva. Trataremos a diferenciação entre as atividades da *vita activa* no terceiro capítulo deste estudo.

<sup>223</sup> Cf. *DP*, p. 62.

Hobbes parte da constatação de uma situação de constante medo, insegurança, competição, desconfiança, ameaça de um contra o outro, própria do estado de natureza, no qual impera o princípio de uma igualdade natural intrínseca a todos os homens. Em sua magna obra – *O Leviatã*, diz:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que o outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para qualquer um possa com base reclamar qualquer benefício a que outro também não possa aspirar, tal como ele. Por quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.<sup>224</sup>

Essa forma de organização da sociedade presente no estado de natureza<sup>225</sup>, segundo Hobbes, demonstra a fragilidade a qual a vida está submetida, tornando-a embrutecida pela ameaça constante da “guerra de todos contra todos”, asseverada na afirmação “*homo homini lupus*”, isto é, “o homem lobo do homem”. Para Francisco Weffort, nesta situação,

todo homem é opaco aos olhos de seu semelhante – eu não sei o que outro deseja, e por isso tenho que fazer uma suposição de qual será a sua atitude mais prudente, mais razoável. Como ele também não sabe o que quero, também é forçado a supor o que farei. Dessas suposições recíprocas, decorre que geralmente o mais razoável para cada um é atacar o outro, ou para vencê-lo, ou simplesmente para evitar um ataque possível: assim a guerra se generaliza entre os homens.<sup>226</sup>

No estado de natureza não há nenhuma regra ou parâmetro universal e racional que possa estabelecer quais direitos e deveres os homens devem usufruir e cumprir, de tal sorte que cada um pode governar por sua própria razão e para garantir a preservação da sua vida frente aos ataques dos inimigos pode lançar mão de tudo o que estiver ao seu alcance. A con-

<sup>224</sup> HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, cap. VI, p. 74 [Coleção Os Pensadores].

<sup>225</sup> Aqui é oportuno o destaque da diferença que se apresenta entre Hobbes e Aristóteles. Para Hobbes, o homem é mau por natureza e este estado revela a situação da barbárie humana. “[...] na natureza do homem encontramos três causas principais da discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória.” HOBBS, op. cit. p.75. Já para Aristóteles, o homem é definido como *zoon politikon*, como animal social. Em sua obra *Política* afirma: “O homem é por natureza um animal social, e um homem que por natureza e não mero acidente, não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade (como o sem clã, sem leis, sem lar de que Homero fala com escárnio, pois ao mesmo tempo ele é ávido de combates), e se poderia compará-lo a uma peça isolada do jogo de gamão. Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala.” ARISTÓTELES, *Política*. Tradução de Mario da Gama Kury. - 3ª.ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, 1253a, p.15. A este respeito, também pode ser consultada a obra de WEFFORT, Francisco C. *Os Clássicos da Política. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, o Federalista*. Vol. 1. 7ªed. São Paulo: Ática, 1996 (Série Fundamentos, 62).

<sup>226</sup> Cf. WEFFORT, op. cit. p.55.

seqüência diante de tal situação é que ninguém vive e, segundo Maria Aparecida de Paiva Montenegro, “nessa potencial situação de ‘guerra de todos contra todos’, é justamente o desejo – suposto num quadro primordial como desejo de conservação de si e, portanto, de medo e aversão à morte – que vai servir de fundamento para a renúncia ao estado de natureza e passagem para o estado civil.”<sup>227</sup>

Como apresentar soluções para tal dilema? Para Hobbes, a solução está na transferência voluntária que cada indivíduo faz ao Estado, outorgando-lhe o poder supremo, absoluto. Outras formas poderão ser paliativas, mas não resolutivas, pois é necessário que exista um Estado forte e armado capaz de impor aos homens o respeito. Nas palavras de Hobbes, “pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém [...]”<sup>228</sup>. Mas essa acepção implica defesa do poder pleno nas mãos do Estado, que passa a ser instituído pela vontade de uma multidão de homens que concordam e pactuam eleger apenas um representante máximo, ao qual é dada autorização para deliberar sobre todas as decisões, em troca da garantia de que serão protegidos e reinará a paz entre os homens. Assim está escrito no *Leviatã*:

---

<sup>227</sup> MONTENEGRO, Maria A. P. *Política e desejo. Freud, herdeiro e crítico de Thomas Hobbes*. In: OLIVEIRA, Manfredo et. al. *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 91. O presente artigo é uma reflexão importantíssima para a discussão da implicação do desejo no trato das questões políticas, considerando ser um tema ainda pouco explorado neste universo. A autora se propôs demonstrar em que medida o pensamento antropológico de Freud aproximar-se-ia do projeto político de Hobbes, mesmo sendo tão distante e tão distinto. Em suas palavras, a autora diz: “Ora, é justamente pela filiação freudiana à tradição empirista, bem como a uma concepção nominalista, também identificável em Hobbes, que tal aproximação pode ser pensada. Mediante esse exercício conceitual, poder-se-ia também depreender, da articulação entre desejo e política em Freud, uma contribuição da psicanálise à temática contemporânea da subjetividade. [...] Em Freud, o desejo pode, assim como em Hobbes, ser pensado como esforço, uma vez que é o motor que funda a atividade psíquica. Ademais, para se constituir enquanto tal, o desejo apóia-se inicialmente no atendimento do que Freud (1895[1995]) denomina de necessidade da vida (*lebensbedürfnis*), quais sejam, fome, sede, sexualidade – que em Hobbes é denominado de movimento vital. Tal como neste último, o desejo não está limitado ao plano biológico, dado que é a mola da atividade voluntária do homem. Há, contudo, uma diferença entre ambas as concepções, diferença essa que, a meu ver, marca a contribuição propriamente psicanalítica à temática da política relacionada ao desejo e à noção de subjetividade. Enquanto em Hobbes não se identifica grande importância concedida ao apetite da fome, sendo para este o *poder* o objeto de desejo por excelência o que coloca os homens em pé de igualdade e rivalidade, em Freud o papel da fome é fundamental. [...] o que se mostra indispensável para o entendimento da noção freudiana de desejo é a concepção de uma condição humana de desamparo inicial, a partir da qual se torna imprescindível a intervenção de um agente auxiliar no atendimento das necessidades da vida, mais precisamente, a fome e a sexualidade. Ou seja, o desejo humano é constituído numa situação de interação, o que coloca necessariamente o homem na dependência do outro para tornar-se homem, isto é, ser desejante. [...] (E no caso de Hobbes), o desejo de poder vai estar igual e necessariamente atrelado a uma relação de amor e submissão, bem como de ódio e rivalidade, culpa e rancor em relação ao outro, sentimentos característicos do período em que o animal humano encontra-se em processo de fazer-se homem. Instaure-se, portanto, no desejo, uma das características mais fundamentais: a ambivalência. [Acréscimo nosso].” Cf. p. 92 a 96 da obra referenciada.

<sup>228</sup> HOBBS, op. cit., p. 103.

Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado, em latim *civitas*. É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes, (para falar em termos mais reverentes) daquele Deus *Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e defesa.<sup>229</sup>

Diante dessa citação extraída da obra magna de Hobbes, envereda-se para a reflexão do ponto crucial no projeto político hobbesiano. A transferência de todo o direito individual ao Estado, estabelecida através do pacto legal<sup>230</sup> entre o governante e os governados, visa a ser indissolúvel. No entanto, a condição para tal gera o primeiro e último passo ao mesmo instante e não resolve o problema do risco da morte entre os homens; pelo contrário, afirma-a, porém, não a morte física, mas pessoal que constitui a subjetividade dos seres humanos. Quando os indivíduos pactuam a submissão ao Leviatã, eles renunciam os seus direitos e liberdades individuais, na certeza da garantia da ordem social. Dado tal passo, os indivíduos acabam por se anular e deixam de existir enquanto seres independentes, perdendo, inclusive, a possibilidade de manifestação da vontade própria, pois abdicam de maneira incondicional e absoluta de todos os seus direitos, no momento em que os transferem ao Estado, grande Leviatã, implementado pelas mãos do Soberano. O poder do Estado passa a ser ilimitado e a ele cabe dizer se as suas ações estão sendo justas ou não. É o próprio Soberano que julga; seu poder é absoluto. Note-se que, nesse caso, os homens estão desprovidos de ação e, sem a possibilidade de manifestação da sua singularidade, tornar-se-ão marionetes, ao modo descrito no totalitarismo no primeiro capítulo deste estudo. Nesse sentido, Ernst Cassirer afirma que

<sup>229</sup> Ibid., p.105 e 106.

<sup>230</sup> É interessante notar neste aspecto a diferença entre a forma de organização da política moderna com a antiga. Na modernidade, o direito fornece as bases para a organização da política. Através de um contrato os indivíduos transferem seus direitos individuais ao Estado que será o garantidor supremo de todos os direitos, universalmente. Deste modo, funda-se primeiro o direito e dele a política que, por meio do Estado, garantirá a sustentação das bases fundamentais do direito e o exercício da liberdade aos homens. No modo de organização da política da antiguidade, primeiro funda-se o corpo político para depois realizar o direito que acontece mediante o exercício da liberdade e da vida virtuosa. Não há necessidade de um contrato porque na essência da *pólis* os indivíduos estavam unidos em comunidade e dela se originava o Estado que era organizado a partir da própria comunidade de homens em diálogo. Diferentemente do contexto moderno que transforma o Estado numa grande instituição, no contexto da *pólis*, o indivíduo, a sociedade e o Estado estavam em constante interação e conseguiam manter esta estrutura em pé porque a comunidade política era a expressão da comunidade ética. Não havia uma instituição chamada Estado fora da comunidade política e cabia à *polis* viver segundo as virtudes e a justiça, porque entre as virtudes, esta era a maior, pois era a única que se dava no nível público, na relação com os outros. A justiça jamais podia ser pensada em isolamento, mas sempre na relação. À Luz de Aristóteles, Denis afirma que “a justiça, então, tem a finalidade de estabelecer o meio termo entre as diversas práticas sociais, políticas e econômicas da *pólis*. A justiça, neste sentido, é compreendida como igualdade, que garante aos cidadãos o mesmo tratamento e que lhes fundamenta a cidadania. [...] A justiça é a virtude política por excelência, porque se dá em relação aos outros. A finalidade (*télos*) está estreitamente vinculada à *polis*, pois é somente na comunidade política que o cidadão pode ter uma vida boa e feliz. O cidadão é sujeito da *polis*, mas não é possível concebe-lo sem as instituições éticas, porque constituem vida real dos homens livres.” Cf. SILVEIRA, op. cit., p. 122 e 124.

há, pelo menos, *um* direito que não se pode abdicar: o direito à personalidade. Argumentando sobre este princípio, os escritores mais influentes do século XVII rejeitaram as conclusões de Hobbes. Acusaram o grande lógico de ter cometido uma contradição de termos. Se um homem podia abdicar de sua personalidade, deixaria de ser um ser moral. Tornar-se-ia uma coisa sem vida – e como podia tal coisa obrigarse, como podia fazer uma promessa ou entrar num contrato social? Esse direito fundamental, o direito à personalidade, inclui num certo sentido todos os outros. Conservar e desenvolver a sua personalidade é um direito universal. Não está sujeito às fantasias dos indivíduos particulares e não pode por isso transferir-se de um indivíduo para outro. O contrato ou acordo é a base legal de todo o poder civil tem, por consequência, os seus limites. Não é um *pactum subjectionis*, não é um ato de submissão por via do qual um homem possa escravizar-se. Porque tal ato de renúncia ele cederia o próprio caráter que constitui a sua natureza e essência: perderia a sua humanidade.<sup>231</sup>

Essa discussão de Cassirer é ponto central para a discussão arendtiana das diversas tentativas de formular novas filosofias políticas no século XVII que, na sua avaliação, procuraram introduzir a maneira de organização da fabricação na política. Toda a forma de organização da relação entre o Estado e os homens volta-se para a tentativa de aplicação das regras matemáticas de Galileu à política. Para Cassirer, Hobbes,

desde o início da sua filosofia, tinha a grande ambição de criar uma teoria do corpo político igual à teoria de Galileu dos corpos físicos – igual em claridade, em método científico e em certeza. Na introdução à sua obra *De jure belli et pacis*, Hugo Grotius exprimia a mesma convicção. De acordo com ele, não é, de maneira alguma, impossível encontrar uma “matemática da política”. A vida social do homem não é uma simples massa de fatos incoerentes e desordenados. Baseia-se em juízos que possuem a mesma validade objetiva e são capazes da mesma firme demonstração que qualquer proposição matemática. Pois não dependem de observações empíricas acidentais; tem o caráter de verdades universais e eternas.<sup>232</sup>

A reflexão de Cassirer vai ao encontro daquilo que se busca aprofundar pelo viés arendtiano. Na *A Condição Humana*, Arendt destaca que a forma de estabelecimento do Estado hobbesiano segue as linhas da determinação prévia pela mão do Soberano que calcula e projeta as ações semelhantes no processo de fabricação. No dizer de Arendt, Hobbes procura

[...] inventar meios e instrumentos para a ‘fabricação de um animal artificial ... o Commonwealth ou o Estado’. O estabelecimento do Commonwealth - a criação humana de ‘um homem artificial’ - equivale à construção de um ‘autômato (uma máquina) que (se) move por meio de cordas e rodas, como um relógio. Em outras palavras, o processo que, como vimos, invadira as ciências naturais através da experimentação, da tentativa de imitar, em condições artificiais, o processo de ‘fabricação’ mediante o qual as coisas naturais passaram a existir, serve e é ainda mais adequado como princípio da ação na esfera dos negócios humanos. Pois aqui os processos da vida interior, encontrados nas paixões através da introspecção, podem tornar-se critérios e normas para a criação da ‘vida automática’ daquele ‘homem artificial’ que é ‘o grande Leviatã’.”<sup>233</sup>

<sup>231</sup> CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003, p. 208 e 209.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 198 e 199.

<sup>233</sup> *CH*, p. 312 e 313.

A tentativa de Hobbes, nesse “transplante” da atividade da fabricação para a filosofia política, decorre do louvor à capacidade humana de criação e realização de inúmeras descobertas que o homem fez na era moderna. O motivo principal está ligado à incapacidade da razão humana de lidar com os problemas inerentes à política, apesar de terem sido apresentadas diversas formas<sup>234</sup> para solucionar o problema dos conflitos entre os homens, entre o homem e a sociedade, entre o homem e a sua sobrevivência e seus direitos, enfim, entre o homem e a política. Hobbes pretende resolver os conflitos políticos do seu tempo a partir da introdução de “novos conceitos das atividades de fabricar e de prever na filosofia política – ou melhor, sua tentativa de aplicar as recém-descobertas qualidades da atividade da fabricação à esfera dos negócios humanos.”<sup>235</sup> Essa forma de organização proporciona o pleno controle das ações humanas e o pleno equilíbrio entre a razão e a paixão. Os homens passam a se comportar como máquinas, respondendo de maneira incondicionada os comandos dados pelo grande controlador, neste caso, o Estado – o Grande Leviatã.

Sob os olhos do Estado, os indivíduos devem agir de acordo com suas regras e meios estabelecidos para atingir os fins previstos. A trajetória pela qual os indivíduos devem seguir já está traçada previamente e cabe a eles cumprir regularmente tais “decisões”. Essa é a melhor forma para garantir o fim dos conflitos entre os homens e possibilitar a realização dos negócios humanos no espaço comum, civil, onde todos se relacionam. Os homens, por si só, não conseguem alcançar este estágio de maturidade. Eles dependem do domínio do Estado para serem livres. Portanto, é necessário que se tenha alguém para governar e dizer quais caminhos seguir, e alguém que seja governado e esteja pronto para atender as determinações do primado universal presente no Estado.

---

<sup>234</sup> Referimo-nos às propostas políticas apresentadas por Hobbes (séc. XVII), Rousseau (séc. XVIII), e Locke (final séc. XVII e início séc. XVIII). Hobbes parte do Estado de Natureza, lugar onde os homens vivem em situação de constantes conflitos e guerras, predominando a situação da guerra de todos contra todos. Na afirmação: *homo homini lupus* = “o homem lobo do homem”, Hobbes apresenta a proposta do Contrato Social como alternativa possível, por meio do qual funda a Soberania como meio de garantia da realização da política. O Soberano assume o papel do Estado; Rousseau diferentemente de Hobbes, concebe o Estado de Natureza como o lugar do “bom selvagem inocente”, onde reina a benevolência e harmonia entre os homens em si e com a natureza, mas acaba quando alguém faz uma cerca ao redor de um terreno e instaura a posse dizendo: “é meu”. Daí em diante as guerras e ameaças poderão ser uma constante. Para resolver este conflito, Rousseau instaura a necessidade do Pacto Social que pela vontade geral se tornará o instrumento garantidor do fim dos conflitos e ameaças que a sociedade está suscetível. O Pacto se concretiza como corpo no Estado; Por fim, Locke entende que os homens precisam garantir o direito da propriedade privada para poderem garantir a realização do direito à vida, à liberdade e aos bens necessários à manutenção de ambas. Diferentemente de Hobbes e Rousseau que aplicavam a garantia do direito pela instituição do Estado, Locke advoga para o direito natural da propriedade privada, cabendo ao Estado, instituído mediante Contrato Social, a finalidade de garantir este direito. Para maior aprofundamento, indicamos CHAUI, op. cit., p. 399 et seq. e WEFFORT, op. cit.

<sup>235</sup> CH, p. 313.

No caso de Marx, conforme acima referido, diferentemente de Vico e Hegel e, em certo aspecto, do próprio Hobbes<sup>236</sup>, ele procura mostrar a importância da ação enquanto noção do “fazer história” no processo de construção e realização da política, buscando combinar “sua noção de História com as filosofias políticas teleológicas das primeiras etapas da época moderna”<sup>237</sup>, visando a tornar os modelos presentes nos processos em fins intencionais de ação política. Daí que, segundo Arendt,

---

<sup>236</sup> Na nossa avaliação é importante destacar que há um elemento comum entre Marx e Hobbes que diz respeito ao processo de formulação de uma filosofia política com base no processo da fabricação, onde configura a moldagem da construção de uma sociedade determinada pelos meios e fins pré-estabelecidos. Todavia há que ficar claro que o ponto de partida e o fim entre um e outro é muito diferente, com exceção do processo. Marx parte da situação de miserabilidade e alienação do operário diante do poder do capitalista que determina as regras aplicadas ao trabalho do operário. Entende que o passo fundamental para solucionar este problema é acabar com a propriedade privada e implantar o comunismo, entendido como “supressão positiva da propriedade privada (enquanto auto-alienação humana) e por isso como apropriação real da essência humana pelo e para o homem; por isso como regresso completo, consciente e advindo dentro de toda a riqueza do desenvolvimento até agora, do homem a si próprio como um homem social, i. é, humano. Este comunismo é, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo consumado = naturalismo, ele é a verdadeira resolução do conflito do homem com a natureza e com o homem, a verdadeira resolução da luta entre existência e essência, entre objectivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. Ele é o enigma resolvido da história e sabe-se como essa solução.” MARX, op. cit., p. 92. Marx, diferentemente de Hobbes, não estabelece uma forma de governabilidade que limite e torne os homens sujeitos às determinações do poder absoluto do Estado. Aliás, na sociedade futura de Marx não haveria Estado, nem trabalho e muito menos classes. No entanto, para Arendt, os hobbies ocupariam todo o tempo dos homens socializados e a liberdade estaria vinculada ao suprimento da necessidade e não ao exercício da cidadania, conforme já demonstramos no primeiro capítulo deste estudo.

<sup>237</sup> EPF, p. 112. Este ponto precisa ser esclarecido, pois há elementos anteriores ao pensamento de Marx que merecem destaque. Diante disso, duas considerações. A primeira visa demonstrar que a introdução da “boa natureza oprimida, corrompida”, diante das formas de expressão e organização da sociedade que servia para desnaturalizar os indivíduos, largamente discutidos por Rousseau, moldou uma nova forma de expressão da política. Na reflexão de Virgínia Fontes: “Essa contradição inaugura possibilidades inéditas para a ação política, pois a noção de ‘natureza oprimida’ por uma ordem social injusta conferia dignidade ao descontentamento social, enquanto sua possibilidade permanente de aperfeiçoamento abria campo ilimitado para a ação política. Depois de Rousseau não haveria mais filosofia política como tal. A idéia da natureza do homem esgotara-se. Dois outros critérios assumiram seu lugar: história e liberdade. Ulteriormente, todas as teorias políticas seriam ‘filosofias da história’.” Continuando na esteira da reflexão estabelecida pela Virgínia Fontes, duas experiências concretas essenciais é que vão demonstrar a “questão social”, e nela, a história, como o grande problema a ser enfrentado pela política. Uma é a independência dos Estados Unidos e outra da Revolução Francesa. Nesta última, diz: “evidenciava, tanto entre intelectuais quanto entre os segmentos populares, a existência de características próprias à sociedade, que não se confundiam com os destinos e as opções individuais. Essa percepção, cuja cristalização mostrou-se longa e difícil, transparecerá também na Economia Política (sob a forma da ‘tradição’) e em algumas variantes da filosofia.” FONTES, Virgínia. *O Manifesto Comunista e o Pensamento Histórico*. In: COUTINHO, Carlos Nelson et. al. *O Manifesto Comunista 150 anos depois: Karl Marx, Friedrich Engels*. Daniel Aarão Reis Filho (organizador). RJ/SP: Contraponto/Fundação Perseu Abramo, 1998, p. 157 e 158. A discussão pontual sobre isso é que após a revolução francesa o sentimento de tarefa não cumprida, realizada pelas conquistas sociais, assomava-se à insatisfação de muitos segmentos sociais que reivindicavam por melhores condições diante do cenário de exploração no terreno econômico que apostava na industrialização como meio para construir riquezas, apostando no eixo central da produção, do trabalho e dos trabalhadores. A presente situação, fez emergir a discussão em torno da questão social, encarada por Marx como um ponto a ser refletido teoricamente e enfrentado historicamente, como bem atestara em suas obras da juventude. A forma como a vida social se apresentava e as reais condições de dominação da classe capitalista, na reflexão de Marx, clamava por uma nova transformação. Desta questão, surge a grande provocação política, registrada no início do *Manifesto Comunista*: “Um espectro ronda a Europa - o espectro do comunismo.” MARX, K. e ENGELS, F. *O Manifesto Comunista*. 9ª ed., São Paulo: Global, 1988, p. 75. Daí que o enfrentamento entre burgueses e proletários tenderão a se acirrar e a reflexão histórica é o ponto que permite explicitar a dinâmica social central e todo o seu percurso.

o ponto essencial é que a Filosofia Política de Marx não se baseava sobre uma análise de homens em ação, mas, ao contrário, na preocupação hegeliana com a História. Foi o historiador e filósofo quem se politizou. Ao mesmo tempo, a antiga identificação da ação com o fazer e o fabricar como que complementada e aperfeiçoada através da identificação da fixação contemplativa do historiador com a contemplação do modelo (*eidos* ou “forma” do qual Platão derivou suas “idéias”) que guia o artesão e precede todo fazer.<sup>238</sup>

A aproximação marxiana à concepção de história apresentada por Hegel implica a aplicação da noção de processo no desenvolvimento das ações humanas, ignorando a peculiaridade da atividade da ação, enquanto movimento que estipula a falência de processos com terminologia articulada e fins previamente determinados, pois a ação envolve a constante abertura para o início, novidade e imprevisibilidade, próprios da condição humana de singularidade dos homens.

A maneira hegeliana de conceber a história permite visualizá-la como um processo que se dá em sua totalidade, sem negar as situações imprevisíveis dos fatos e eventos, mas transformando-os em parte da própria história. A novidade está no homem que olha para o seu passado e consegue construir uma certa cadência automática aos fatos e eventos que, por sua vez, acaba eliminando o caráter de imprevisibilidade. Acontece a absorção dos fatos e eventos pelo homem que parece determinar tudo como sendo parte do processo biológico. Entretanto, segundo Arendt,

[...] em retrospecto – isto é, em perspectiva histórica – , toda seqüência de eventos aparece como se não pudesse ter acontecido de outra forma, mas isso é uma ilusão de ótica, ou melhor, existencial: nada poderia jamais acontecer se a realidade não matasse, por definição, todas as demais potencialidades inerentes a uma dada situação.<sup>239</sup>

Destarte, a leitura que se faz diante de determinados casos de civilizações que pareceram findar-se em modos petrificados e/ou arruinados. O resultado desta leitura causa problema à liberdade, enquanto atividade de começar, ao modo da ação, isto é, “que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas. Mas enquanto essa fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta; isto é, não política.”<sup>240</sup>

<sup>238</sup> *EPF*, p.112 e 113.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 217.

O presente cenário leva-nos a discutir sobre a fusão do conceito de história ao conceito de natureza que, diante do avanço da era moderna, acaba sendo engolida pela noção de processo, ao modo do *homo faber*, conforme demonstrado anteriormente. Daí que a história passa a ser considerada como resultado contínuo de ações sem ruptura, quando uma coisa vai sendo ligada a outra e a outra em outra e assim segue o fio da história. Sob o olhar do contexto moderno isso demonstra um grande passo dado pelo homem.

Na época moderna a História emergiu como algo que jamais fora antes. Ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem, o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à raça humana.<sup>241</sup>

Este passo dado pelo homem implica avanço da concepção de história e transforma significativamente o modo de olhar tanto para o passado quanto para o futuro. Daí o seu limite. Ao olhar para o passado, o historiador não vibra mais com os grandes feitos imortais dos homens pelas suas ações de grandeza, no campo da ética e da política. A noção de processo infiltra-se nas relações humanas de tal forma que para Cláudio Boeira Garcia,

a hipótese suposta pela ação coerente, por mais louca que seja, pode produzir fatos irrefutáveis. Ou seja, o axioma do qual parte a dedução não precisa ser uma verdade auto-evidente nem se harmonizar com os dados do mundo objetivo no momento em que a ação começa. O processo da ação, se coerente, cria um mundo no qual as hipóteses se tornam automáticas e auto-evidentes. A arbitrariedade deste tipo de ação, mais óbvia no domínio político, vale, também, para a história passada, pois o historiador, ao contemplar retrospectivamente, o processo histórico, habitua-se de tal modo a descobrir um significado 'objetivo', independente das metas dos atores, que é propenso a menosprezar o que de fato aconteceu. O pensar em termos de processos e a convicção de que só se conhece aquilo que se faz conduzem à noção de que feitos e eventos registrados da história deixam de fazer sentido se desligados de um processo universal em que supostamente se embasam.<sup>242</sup>

Essa questão foi amplamente discutida por Arendt e, em primeiro lugar, merece destacar que a sua posição de não aceitação do conceito de história enquanto expressão organizada e determinada pelo primado da causalidade. Em seu artigo de 1954, *Compreensão e Política*, Arendt critica a aplicação de causalidade com respeito à história, considerando que nela se perde a noção dos eventos como introdução e começo que se desenvolvem ao longo da história. Nesse sentido, afirma:

---

<sup>241</sup> Ibid., p. 89.

<sup>242</sup> Consultar GARCIA, Cláudio Boeira. *Arendt: acontecimento, compreensão e política*. In: Fragmentos da Cultura, Goiânia: Editora da UCG, v. 13 Especial, p. 185-200, 2003.

A causalidade é, entretanto uma categoria totalmente estranha e falseadora no que diz respeito às ciências históricas. Não só é verdade que o real significado de todo evento transcende qualquer número de causas passadas que possamos atribuir a ele (basta pensar na disparidade grotesca entre ‘causa’ e ‘efeito’ em um acontecimento como a Primeira Grande Guerra), mas também que o próprio passado só vem a ser com o próprio acontecimento. Somente quando algo irrevogável aconteceu é que podemos retrair sua história. O acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele.<sup>243</sup>

O elemento fundamental da discussão arendtiana em torno do conceito de história gira nesta dialética de começo-fim que vai gerando novos começos e sempre que ocorre um grande evento, digno de ser contado em forma de estórias, a história vai ganhando contornos e ampliando a necessidade da capacidade da memória funcionar, pois, além de guardar os fatos acontecidos em determinada época, é desafiada a compreender o evento que se inicia com o fim do anterior. Nas palavras de Arendt: “tratamos esse evento como um começo”<sup>244</sup>. Precisamente aqui se insere o problema de Marx<sup>245</sup>. No entanto, a lógica aplicada por Marx não é só em relação ao passado. Na obra, *A Ideologia Alemã*, Marx apresenta “os diversos estágios de desenvolvimento da divisão do trabalho e outras tantas formas diferentes da propriedade, [...] as relações dos indivíduos entre si no tocante à matéria, aos instrumentos e aos próprios produtos”<sup>246</sup>, ao mesmo tempo em que reflete sobre o futuro, a partir da abordagem do processo de realização da emancipação presente no comunismo. É sobre esta questão do futuro que o estudo se deterá.

Duas passagens apresentadas por Marx são fundamentais para esta reflexão. Uma, na obra, *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, e outra, no *Manifesto do Partido Comunista*, ambas referenciadas neste estudo.

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, Marx e Engels asseveram que o comunismo seria o futuro da história. Nas suas palavras:

---

<sup>243</sup> DP, p. 49.

<sup>244</sup> Ibid., p. 50.

<sup>245</sup> É claro que nem todas as posições a respeito vão na mesma direção que a visão apresentada por Arendt. Recorremos, unicamente, a uma passagem de Virgina Fontes em seu artigo “O manifesto comunista e o pensamento histórico”, onde diz: “As contribuições de Marx e Engels não se limitam à construção de conceitos gerais e de categorias operacionais, diretamente aplicáveis. Ao pensarem a história como processo, inauguram a possibilidade de um crescimento extraordinário, pois não há uma referência fechada em si mesma, que impeça a construção de novas categorias e novos conceitos. Longe de uma visão historicista, que tudo relativiza, instauram uma dialética entre processo e verdade, presente e passado, pensar e agir.” FONTES, op. cit. p. 167 e 168.

<sup>246</sup> Consultar MARX/ENGELS, op.cit., p.12 *et. seq.*

[...] o movimento da história, quer como seu (do comunismo) acto de geração real - o acto do nascimento da sua existência empírica - quer também para a sua consciência pensante é o movimento *sabido e concebido* do seu *dever*. [...] O comunismo é a posição como negação da negação, por isso o momento *real*, necessário para o próximo desenvolvimento histórico da emancipação e recuperação humanas. O *comunismo* é a figura necessária e princípio enérgico do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o objetivo do desenvolvimento humano - a figura da sociedade humana.<sup>247</sup>

Na obra *Manifesto do Partido Comunista*, escrita em conjunto com Engels, Marx tece sua análise da forma de organização do sistema capitalista, antevendo a queda da burguesia e a vitória do proletariado rumo à construção da sociedade futura. Diz o seguinte:

Uma epidemia, que em qualquer outra época teria parecido um paradoxo, desaba sobre a sociedade - a epidemia da superprodução. Subitamente, a sociedade vê-se reconduzida a um estado de barbárie momentânea; [...] O sistema burguês tornou-se demasiado estreito para conter as riquezas criadas em seu seio. [...] As armas que a burguesia utilizou para abater o feudalismo voltam-se hoje contra a própria burguesia. A burguesia, porém, não forjou somente as armas que lhe trarão a morte; produziu também os homens que manejarão essas armas - os operários modernos, os proletários. [...] O proletariado passa por diferentes fases de desenvolvimento. Logo que nasce começa sua luta contra a burguesia. A princípio, a luta é assumida por operários isolados; mais tarde, por operários de uma mesma fábrica; finalmente, por operários do mesmo ramo de indústria, de uma mesma localidade, contra o burguês que o explora diretamente. Não se limitam a atacar as relações burguesas de produção, atacam os instrumentos de produção, destroem as mercadorias estrangeiras que lhes fazem concorrência, quebram as máquinas, queimam as fábricas e esforçam-se para reconquistar a desaparecida posição do artesão da Idade Média. [...] De todas as classes que hoje se defrontam com a burguesia, só o proletariado é uma classe verdadeiramente revolucionária. As outras classes degeneram e perecem com o desenvolvimento da grande indústria; o proletariado, ao contrário, é seu produto mais autêntico. [...] Antes de mais nada, a burguesia produz seus próprios coveiros. Sua queda e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.<sup>248</sup>

Em ambas passagens e obras, os autores afirmam um modelo de sociedade para o futuro – o comunismo, e constataam a queda da burguesia diante do levante do proletariado. Essa maneira comunista de conceber a história não é fruto do acaso ou mero fatalismo, ou por estar determinado, mas por fazer de um processo histórico-dialético, de um vir-a-ser. O comunismo não é o futuro próximo, e o proletariado não é a nova classe, porque simplesmente assim há de ser. Marx tem plena consciência de que os homens podem controlar a história e serem sujeitos da transformação política, econômica e social.

Para Arendt, não teria problema se Marx tivesse se contentado em afirmar que o homem é capaz de transformar as formas de organizações políticas, econômicas e sociais, pre-

<sup>247</sup> MARX, op.cit., p. 92 e 104.

<sup>248</sup> MARX/ENGELS, op. cit. p. 81 a 88.

sententes na sociedade, como decurso da própria ação dos seres humanos, isto é, como seres em constante processo de transformação e capacidade de criar novas iniciativas e projetos, inerentes à sua própria condição. Todavia, ao antever e planejar ações para a instauração da sociedade futura, Marx reduz a política a um único fim, tornando-a instrumental. E nisso está o seu problema. Em outras palavras, se Marx tivesse considerado a situação de constante desumanização dos operários nos trabalhos como um apelo à reflexão sobre a importância da subjetividade e realização do ser humano no seu que-fazer humano e, além disso, instigado para uma transformação política sem determinar um *topos* e um modelo de sua realização plena, seu mérito estava assegurado. A questão é que Marx vai além e propõe uma alternativa política que vise a recuperar a essência humana e realização da política nos moldes da sociedade comunista, instituindo, deste modo, um único fim à política.

Para alcançar a efetivação da sociedade futura, Marx estabelece uma projeção na qual estão definidos todos os passos do percurso previamente. Considerando a situação de alienação dos operários, conforme demonstrado acima, em uma passagem da obra *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, e que ela se efetiva pela existência da propriedade privada que estabelece as condições da alienação, Marx projeta os passos necessários para extinguir a propriedade privada e instaurar o comunismo. De que forma isso é possível? Genericamente<sup>249</sup>, destaca-se que esse passo será dado mediante a tomada de consciência dos operários da sua condição de alienação e desrealização no trabalho e pela sua organização prática enquanto classe que luta, mesmo que violentamente<sup>250</sup>, para implantar o comunismo. Desse modo, tem-se o projeto político delineado e a ação assume os moldes da fabricação, tendo um modelo pelo qual deve guiar-se até alcançar o fim proposto, o produto final, cuja consequência é vista por Arendt como fim da história.

Na reflexão de Arendt, o perigo da iniciativa marxiana não está tanto em visar a estabelecer na terra um paraíso que em outros contextos era parte do reino futuro e da contempla-

<sup>249</sup> Para uma análise pormenorizada, remetemos às obras de Marx referenciadas neste estudo.

<sup>250</sup> No *Manifesto do Partido Comunista* Marx diz: “A luta do proletariado contra a burguesia, embora, na sua essência, não seja uma luta nacional, toma, contudo, essa forma nos primeiros tempos. É natural que o proletariado de cada país, antes de tudo, liquidar sua própria burguesia. Esboçando em linhas gerais as fases do desenvolvimento proletário, descrevemos a história da guerra civil, mais ou menos oculta, que se alastra na sociedade atual, até a hora em que essa guerra explode numa revolução aberta e o proletariado estabelece sua dominação pela derrubada violenta da burguesia. [...] Os comunistas não se rebaixam a dissimular suas opiniões e fins. Declaram abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda a ordem social existente. Que as classes dominantes tremam diante da idéia da revolução comunista!” MARX, op.cit., p. 87 e 109.

ção de tal modelo. Aliás, é impossível tirar esta dimensão de horizonte nos seres humanos. Pensar num mundo diferente e melhor daquele em que se vive é parte da condição de ser desejante e, sobretudo, da esperança que permeia o olhar das pessoas para um futuro. Faz bem Arendt ao destacar essa idéia, pois esclarece que não se trata de não pensar em novas e melhores alternativas para a realização da política. Com isso, ela se isenta também da idéia de ser concebida como mera reacionária, “romântica” e despreocupada no levantamento de soluções às situações contextuais que causam a fragilidade e desrealização do ser humano. Mas muito mais que olhar para o homem em si, ela nos desafia a olhar para o mundo, pois, na sua avaliação, o grande problema é a alienação do mundo por conta do exagerado egocentrismo e consumismo que cega os homens diante do mundo. De qualquer modo, voltando a Marx, destaca-se que o seu problema está no seguinte:

O perigo de transformar os ‘desígnios superiores’ desconhecidos e incognoscíveis em intenções planejadas e voluntárias estava em se transformarem o sentido e a plenitude de sentido em fins, o que aconteceu quando Marx tomou o significado hegeliano de toda história, o progressivo desdobramento e realização da idéia de liberdade, como sendo um fim da ação humana, e quando, além disso, em conformidade com a tradição, considerou esse ‘fim’ último como o produto final de um processo de fabricação. Contudo, nem a liberdade nem qualquer outro significado podem ser jamais o produto de uma atividade humana no sentido de que a mesa é, evidentemente, o produto final da atividade do carpinteiro.<sup>251</sup>

Na análise de Arendt, Marx acaba confundindo política e história, concebendo a primeira como desdobramento da segunda, acreditando que os homens, eles mesmos, podem assumir o controle da história através de ações planejadas, demonstrando conhecimento do seu sentido último. No entanto, desse modo, Marx acaba se esquecendo de estabelecer uma distinção entre sentido, meios, fins, objetivo e história. O sentido é o elemento fundamental das ações humanas, mas ele não pode ser nunca o desígnio ou o fim da ação. O sentido acontece no momento em que as coisas estão feitas, isso nelas mesmas. Ele surge das realizações humanas, quando as ações atingem o seu fim, que significam a realização do objetivo, o qual só aparece quando a atividade que o produziu chegou ao seu fim. Mas para desenvolver e alcançar o formato e realização daquilo que se quer fazer, necessita-se de metas que auxiliem a orientação dos meios que devem ser avaliados no fim de tudo aquilo que foi feito. O que não pode acontecer é transformar o sentido em meras intenções e meios para se chegar ao fim que se quer, confundindo-o com metas, meios e objetivos<sup>252</sup>. A impressão é

---

<sup>251</sup> *EPF*, p.113.

<sup>252</sup> Voltaremos a estas diferenciações no terceiro capítulo deste estudo quando tratarmos do tema dos meios e fins na política.

[...] como se os homens fossem cegados para distinções fundamentais tais como entre sentido e fim, geral e o particular, ou, gramaticalmente falando, entre ‘por causa de ...’ (*‘for the sake of ...’*) e ‘a fim de ...’ (*‘in order to ...’*) (como se o carpinteiro, por exemplo, esquecesse que somente seus atos particulares ao fazer uma mesa são realizados ‘a fim de’, mas que sua vida total como carpinteiro é governada por algo inteiramente diverso, ou seja, uma noção abrangente ‘por causa da’ qual, antes de mais nada, se tornou carpinteiro. E, no momento que tais distinções são esquecidas e os sentidos são degradados em fins, segue-se que os próprios fins não mais são compreendidos, de modo que, finalmente, todos os fins são degradados e se tornam meios.<sup>253</sup>

O que Arendt propõe é que na atividade de produção de determinados objetos, os homens tenham capacidade para olhar além deles e organizem suas vidas de modo a dar sentido para cada momento em que está empenhado na tarefa de produção. Dessa maneira, o sentido presente na sua tarefa será outro que não aquele que só olha para os fins e somente neles o sentido e, mais, a justificação de todos os meios empreendidos no seu trabalho. Com essa reflexão, Arendt convoca para que nos meios também se pense no sentido, afinal é neles em que os homens depositam grande parte de suas vidas. Cada meio, na verdade, deve ser considerado com um fim em si que dá sentido para construir a história sem um único fim, mas feita de diversos fins, dignos de memória e expressão da realização naquilo que se faz.

Para Sylvie Courtine-Denamy, “Marx é, no entanto, o único pensador a ter compreendido que, desde que a história seja assimilada a um processo de fabrico, deve, necessariamente, ter um fim, terminar-se”.<sup>254</sup> No entanto, uma tal concepção da história concebida à luz dos moldes da fabricação, para André Duarte, “traz para o domínio da ação humana a violência que lhe é inerente, bem como a dissolução do sentido dos atos e palavras através da sua transformação em simples meios para o alcance de um fim, e assim sucessivamente, deixando de ter valor por si mesmo.”<sup>255</sup> E como bem assevera Cláudio Boeira Garcia,

para Arendt, a introdução da violência na esfera da política indica a eliminação *do* (no) discurso e da ação *no* (do) campo da constituição do poder, o que implica em transformar a política em meio para a realização de fins que estão além dos limites desta atividade. Arendt insiste que a violência - condição da fabricação, não da ação - sempre ocupou um lugar importante não só no pensamento da tradição, mas também ‘nos planos políticos baseados na interpretação da ação como fabricação mesmo que até a era moderna a violência não fosse glorificada e precisasse de um fim que a justificasse e limitasse.’<sup>256</sup>

<sup>253</sup> EPF, p.114.

<sup>254</sup> COURTINE-DENAMY, *op.cit.*, p. 262.

<sup>255</sup> DUARTE, *op. cit.* p. 118.

<sup>256</sup> GARCIA, *op.cit.* p. 194. A ênfase é resultado de acréscimo que fizemos no texto do autor que ao invés de escrever *do* discurso..., havia colocado *no*...; e, ao invés de *no campo*..., havia colocado *do* campo... . A preposi-

O sentido da política implica extrapolar essa dimensão dos resultados planejados, cujo processo representa cenas pré-concebidas, e os sujeitos passam da condição de cidadãos a atores que encenam ações, apresentando papéis que não seus próprios. Mas o ponto inquietante é que os fins, na maioria das vezes, são considerados nobres e, diante disso, o que fazer? O próprio Marx, quando refletia a emancipação da situação da alienação e exploração do operário, caracteriza-se pelo seu lado humanista, mas, para Arendt, se enfraquece pelo fato de insistir no caráter violento da ação política e na concepção do sujeito histórico aos moldes da fabricação, que dá margem para justificadas ações políticas do tipo “ninguém pode fazer uma mesa sem matar uma árvore”, ou, os fins justificam os meios. Disso decorrerá a legitimação de muitos elementos de dominação na política e, o pior, quando os meios passam a ser ilegítimos, os próprios fins estarão comprometidos, sem possibilidade de memória, pois são comprometedores e, muitas vezes, trágicos, apesar de necessitarem de extremo sigilo.

O problema maior de toda essa forma de concepção da política aos moldes da fabricação está exatamente nesta deslegitimação do passado que diante dos meios para se chegar a determinados fins, deve cair no esquecimento. E Arendt destaca com muita propriedade o significado disso, dizendo: “este processo, todavia, é incapaz de garantir ao homem qualquer espécie de imortalidade, porque cancela e destitui de importância o que quer que tenha vindo antes”<sup>257</sup>, enfraquecendo e tirando o sentido das ações particulares que acabam se dissolvendo em simples “meios cujo sentido termina no momento em que o produto final é acabado: eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que o martelo e pregos em relação à mesa concluída.”<sup>258</sup>

De qualquer modo, o transplante da fabricação para a política muda significativamente a sua forma de realização, especialmente na condução da governabilidade e nos negócios humanos que ficam determinados pelas relações instrumentais e violentas, conforme visto em Hobbes e Marx. Essa maneira de efetivação da política rompe com a abertura para o inesperado e transforma o ambiente das relações humanas em pura relação de instrumentalização. “O

---

ção *de + o = do* indica que o autor está se referindo a eliminação *do* discurso e *da* ação no interior do poder, por isso, *no* campo da constituição do poder. Gramaticalmente, se o autor estivesse se referindo a eliminação *no* discurso, necessitaria a introdução de um termo dependente para dizer o que estaria sendo eliminado no discurso..., mas, ainda, neste caso, ficaria confusa a frase se deixasse *da ação do campo*... . Sobre as questões de ordem gramática, cf. CEGALLA, Domingos Paschoal. *Novíssima Gramática da Língua Portuguesa*. SP: Companhia Editora Nacional, 1984, p. 228-231.

<sup>257</sup> *EPF*, p. 115.

<sup>258</sup> *Id.*, *Ibid.*

agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de ‘prever as consequências’, significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria irrazoável esperar o que não passa de ‘improbabilidade infinita’.<sup>259</sup> Daí decorrem consequências sérias à política e as próprias relações humanas passam a ser visivelmente dominadas pela instrumentalização e violência.

Pelo viés da instrumentalização, nota-se que, à medida que vão se organizando espaços para discussões, debates e deliberações políticas e outras presentes no espaço público, de antemão, tudo já está traçado e acordado, através de conchavos e concessões acordadas previamente e estrategicamente, visando a atender interesses pessoais e partidários. Perde-se a dimensão da realização do ser humano enquanto dotado de novidade, de ação, e a dimensão da subjetividade, liberdade, pluralidade humana passa a ser destituída de sentido. A centralidade da ação pauta-se, neste caso, nos moldes do processo, cujos meios e fins já foram pensados e determinados anteriormente. Estipulam-se todos os meios possíveis para se atingir o grande fim, sem questionar os meios por que os fins é que “são dignos”, do mesmo modo que acontece na atividade do *homo faber* no empenho pela produção.

Pelo viés da violência, cujo tema é tratado longamente por Arendt, em sua obra *Sobre a Violência*, já referenciada neste estudo, surgem situações brutais e as decisões políticas passam do discurso, da fala, do consenso e revelação dos agentes, para o uso de instrumentos que postula os acordos pela autoritarismo. Segundo Arendt, “a violência é de fato a única espécie de ação humana que por definição é muda; não é mediada por palavras nem funciona através delas. Em todas as outras espécies de ação, políticas ou não, agimos na fala e a fala é ação.”<sup>260</sup>

A instrumentalização pelo viés da violência implica exatamente o sentido originário da palavra, isto é, no uso de instrumentos para alcançar o fim que se quer, a saber, o poder. Daí que o poder passa a ser sinônimo de comando e, se esta é a sua essência, então, no dizer de Arendt, “não há maior poder do que aquele que emerge do cano de uma arma, e seria difícil dizer “em que medida a ordem dada por um policial é diferente daquela dada por um pistoleiro.”<sup>261</sup> Do cano de uma arma brotam as decisões políticas, condicionando o exercício do poder pelo uso da força, imperando o domínio do homem pelo homem. Nessa ótica, tudo passa a

---

<sup>259</sup> CH, p. 313.

<sup>260</sup> DP, p. 63.

<sup>261</sup> ARENDT, *Sobre a Violência*, op. cit., p. 32.

ser concebido em termos de comando e obediência e o poder passa a ser sinônimo da violência. Nesse caso, tem-se o fim da política, pois, “poder e violência são opostos; onde um domina o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, ela conduz a desaparecimento do poder [...] .”<sup>262</sup> Nesse sentido, a conclusão mais contundente que se pode extrair é que onde a violência se manifesta, a política cessa de acontecer.

As palavras de Arendt, na obra *Sobre a Violência*, afirmam que

a violência é por natureza instrumental; como todos os meios, ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada. O fim da guerra - fim tomado em seu duplo sentido - é a paz ou a vitória; mas para a questão ‘e qual é o fim da paz?’ não há resposta.<sup>263</sup>

A paz, assim como o poder, não tem um fim fora de si, mas no exercício da governabilidade. Arendt destaca de maneira elogiável esta questão, esclarecendo que não se trata de negar que os governos sigam a política e usem do seu poder para alcançar objetivos e metas traçadas, pois o poder não é meio para se atingir um fim, mas a própria condição que possibilita às pessoas agirem em comum, mesmo que às vezes representem instituições particulares. De qualquer modo, tal discussão implica necessariamente levantar questões elementares no campo da política, tais como: O que é poder? Quando e como o poder alcança a sua realização? Qual é a finalidade do governo? Qual a relação entre poder e governo? Como é possível desenvolver o exercício do governo sem se deixar engolir pela instrumentalização e pela lógica dos meios-fins? Mais que isso, que significa pensar e agir politicamente? Qual é o núcleo central e fundamentador da política? Essas são algumas questões que se mostram basilares neste estudo e que, segundo Arendt, trazem respostas que parecem ser sempre redundantes e/ou preconceituosas.

No caso do poder e do governo ouvem-se respostas sempre redundantes, cuja finalidade comumente se expressa da seguinte maneira: “possibilitar que os homens vivam em comum -, ou perigosamente utópica - para promover a felicidade ou concretizar a sociedade sem

---

<sup>262</sup> Ibid., p. 41.

<sup>263</sup> Id., Ibid.

classes, ou qualquer outro ideal não-político, o qual, se tentado com perseverança, só pode acabar em alguma forma de tirania.”<sup>264</sup> De outra forma,

em nosso tempo, ao se pretender falar sobre a política, é preciso começar por avaliar os preconceitos que todos temos contra a política – visto não sermos políticos profissionais. [...] No entanto, esses preconceitos não são juízos definitivos. Indicam que chegamos em uma situação na qual não sabemos pelo menos *ainda* - nos mover politicamente. O perigo é a coisa política desaparecer do mundo. [...] Mas o verdadeiro ponto principal do preconceito contra a política é a fuga à impotência, o desesperado desejo de ser livre na capacidade de agir, outrora preconceito e privilégio de uma pequena camada que, como Lorde Acton, achava que o poder corrompe em absoluto.”<sup>265</sup>

A expressão dos preconceitos não é fruto do acaso. Por trás dos preconceitos há explicações que vão desde o uso violento da política nos tempos de hoje, a começar pelas experiências brutais dos campos de concentração, das guerras mundiais, da bomba atômica e, especialmente, em dias mais atuais, a intervenção bélica dos norte-americanos em países periféricos, que se traduzem em luta política, apesar de demonstrarem suas ações como promoção da paz, da liberdade e da democracia, conforme se assistiu na invasão ao Iraque. Ao que tudo indica, a política parece estar engolfada nessa dimensão de pensar fins bons nos quais todos os meios são justificáveis, presenciados de maneira mais contundente no século XX. Diante da crise política a que se assiste, pode-se afirmar, sem nenhum receio, o seu prolongamento no início do século XXI. Dessa forma, acaba predominando a maneira da instrumentalização, de acordo com os moldes da fabricação. As pessoas passam de sujeitos a meros objetos, passíveis de manuseio de acordo com os desejos e planos de uma só pessoa, designada para mandar, dominar e instaurar processos sem a mediação intersubjetiva.

Nesse sentido, é oportuno destacar que o resultado final de todo o processo do *homo faber* não pode ser pior. De um lado, com o avanço da atividade de fabricação e a esperança de que com o uso de instrumentos e artefatos, os homens criam obras que podem melhorar suas vidas, acabou gerando dois problemas. Um, ligado à instrumentalização da política e, outro, no ascenso do consumo diante do *homo faber*.

O transplante dos ideais e métodos do *homo faber* à política resulta em mudanças na sua forma de organização e realização. A política passa a ser mediada pela instrumentalização, gerando o fim do espaço público, pois tudo já está dado e determinado previamente, bem co-

---

<sup>264</sup> Id., Ibid.

<sup>265</sup> Ibid., p. 28.

mo a decadência da vida privada, considerando a vitória do consumo sobre todas as outras dimensões e atividades da vida humana. As pessoas e as relações que elas estipulam estão desprovidas de sentido, e as atividades da *vita activa* perdem a posição e função específica que lhes cabe no âmbito da organização da vida humana.

De outro lado, o *homo faber* acaba sendo subsumido pelo consumo. A conseqüência se reflete no interior da atividade do trabalho que, ao invés de garantir o caráter estável no mundo, as obras fabricadas passam a ser produtos que, no mesmo instante em que são expostas à venda, de imediato, já ocorre a sua destruição. Daí a conseqüente vitória do consumo que causará o fim das relações entre homem e natureza, homem e mundo, contemplação e ação. Interessa ao ser humano atingir o maior grau de satisfação e felicidade possível pelo suprimento do seu desejo. É o que Arendt designa a vitória do *animal laborans*.

### 3.3 A vitória do *animal laborans* e o enaltecimento do consumo

A vitória do *animal laborans* é algo realmente inesperado. Não é de se supor que o enaltecimento do *homo faber* e as conseqüentes transformações que dele suscitam, acabariam por promover a atividade básica do consumo e da sobrevivência, destituindo o estatuto de durabilidade e uso dos objetos produzidos mediante a fabricação. O que aconteceu foi algo realmente muito forte e paradigmático porque, ao analisar a fundo as características da era moderna, do seu início até os dias de hoje, constatam-se atitudes próprias do *homo faber*, a saber:

a ‘instrumentalização’ do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana, reduzida ao princípio de utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como ‘um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’, o equacionamento da inteligência da engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como ‘primeiro passo ... para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitir a infinita variedade de sua fabricação’, e, finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação.<sup>266</sup>

---

<sup>266</sup> CH, p. 318 e 319.

Apesar de todo este aparato, o *homo faber* não consegue se manter de maneira hegemônica diante das demais atividades da *vita activa*. Com o avanço da sociedade de massas no contexto contemporâneo, o homem passa a se preocupar exclusivamente com a reprodução de sua vida, resultando na ascensão do *animal laborans* que significa a segunda inversão no interior da própria *vita activa*. No entanto, foi uma inversão que “ocorreu de modo mais gradual e menos dramático que a inversão de posições entre a contemplação e a ação em geral ou a inversão entre a ação e a fabricação de modo particular”<sup>267</sup>, concebida como a primeira no interior da *vita activa*. Em que pesem as diferenças entre o maior e o menor grau em relação às outras inversões, o fato é que a segunda inversão revela a configuração de um mundo voltado somente para a vida dos indivíduos. Diante disso, cabe perguntar por duas coisas: O que proporciona tal ascensão do *animal laborans* e a derrota do *homo faber* e quais as conseqüências e implicações que suscitam dessa inversão?

Acerca da primeira pergunta, de acordo com Arendt,

a promoção do labor foi precedida de certos desvios e variações da mentalidade tradicional do *homo faber*, altamente características da era moderna e que, realmente, resultaram quase automaticamente da própria natureza dos eventos que deram origem à era moderna. O que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição central do conceito de processo na modernidade. Para o *homo faber*, a moderna troca de ênfase do ‘o que’ para o ‘como’, da coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum um bem isento de males.<sup>268</sup>

A ascensão do labor deriva, centralmente, também da idéia de processo, dos padrões e modelos fixos e permanentes, no entanto, com uma mudança significativa no fim previsto para aquilo que é produzido. Ao estabelecer a idéia de processo como lugar outrora ocupado pela contemplação (gregos), o *homo faber* institui o domínio sobre a natureza e diante de suas capacidades pensa estar construindo um novo mundo, não voltado para o desenvolvimento de ações humanas grandiosas e dignas de memória, mas produzindo coisas duráveis que possam assumir este caráter de imortalidade pelo fato de serem mundanas. Esse é o grande nó e Odílio Alves Aguiar traduz de maneira clara e objetiva tal questão, afirmando:

---

<sup>267</sup> Ibid., p. 319.

<sup>268</sup> Ibid., p. 319 e 320.

A demanda do progresso, da acumulação e da prosperidade empurrou, ao invés de liberar, a sociedade como um todo para o jugo do trabalho (labor). O resultado foi a transformação de todas as atividades em metabolismo biológico e dos seus produtos em objetos de consumo. Não há mais obra (*work, poiesis*), atividade na qual o homem punha algo de si no mundo, construindo-o tornando-o mais habitável. Tudo passa a ter uma referência subjetivista, relacionada ao homem, ao seu gozo, à sua dominação.<sup>269</sup>

O grande objetivo do *homo faber*, outrora voltado para o princípio da utilidade e durabilidade, visando a permanecer no mundo, “foi declarado inadequado e substituído pelo princípio ‘da maior felicidade do maior número’.”<sup>270</sup> Os meios utilizados são os mesmos, isto é, mantém-se o uso de máquinas, mas o fim é outro. As ferramentas e as máquinas são incorporadas ao processo de manutenção da vida e o *homo faber* assume apenas a condição de fazedor de instrumentos, um simples mediador, pois, via de regra, só por acidente chega a produzir coisas porque, segundo Arendt,

se é possível aplicar neste contexto o princípio da utilidade, deve referir-se basicamente não ao objeto de uso, e não ao uso, mas ao processo de produção. Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. Em outras palavras, o critério final de avaliação não é de forma alguma a utilidade e o uso, mas a ‘felicidade’, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas.<sup>271</sup>

A presente mudança estipula a dor e o prazer como fim último da produção, mas note-se que nada os subordina. “A dor é inteiramente independente de qualquer objeto; só aquele que sente dor cessa, realmente, de sentir coisa alguma a não ser a si mesmo, ao passo que o prazer não se compraz em si mesmo, mas em algo além de si mesmo.”<sup>272</sup> Esse é um aspecto e

<sup>269</sup> AGUIAR, Odílio Alves. *Política e Finitude em Hannah Arendt*. In: OLIVEIRA, op. cit. p. 108.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 320 e 321. Sobre esta questão, merece nota uma passagem, entre tantas outras importantes, da obra de Eugênia Sales, onde a autora diz: “Como resultado dessas transformações, o princípio da utilidade perdeu o seu lugar para o princípio da felicidade: a produção de objetos úteis e duráveis, excetuando-se aqueles que são úteis à produção - as máquinas e os instrumentos - 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*, de modo que o referencial deixou de ser o homem - que encontra-se no centro do utilitarismo - e passou a ser a vida.” Cf. WAGNER, op. cit., p. 103. A este respeito destacamos também a posição de Marx que nos parece digna de nota, apesar de todas as críticas recebidas por Arendt, mas que não estão nesta direção. Marshal Bermann, em sua obra *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*, ao discutir sobre a Autodestruição Inovadora, diz-nos: “Não obstante, é verdade é que, como Marx o vê, tudo o que a sociedade burguesa constrói é construído para ser posto abaixo. ‘Tudo o que é sólido’ - das roupas sobre nossos corpos, aos teares e fábricas que as tecem, os homens e mulheres que operam as máquinas, às casas e aos bairros onde vivem os trabalhadores, às firmas e corporações que os exploram, às vilas e cidades, regiões inteiras e até mesmo as nações que as envolvem - tudo isso é feito para ser desfeito amanhã, despedaçado ou esfarrapado, pulverizado ou dissolvido, a fim de que possa ser reciclado ou substituído na semana que seguinte e todo o processo possa seguir adiante, sempre adiante, talvez para sempre, sob formas cada vez mais lucrativas.” Cf. BERMANN, Marshal. *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria I. Ioriatti. 7ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 97.

<sup>271</sup> *CH*, p. 322.

<sup>272</sup> *Ibid.*, p.323.

que por trás de seus elementos aparece outro ponto de referência, inclusive mais poderoso que a simples dor e o prazer, isto é, o princípio da própria vida e nela a garantia da sobrevivência da humanidade<sup>273</sup>. Mas não é uma preocupação que visa a estabelecer condições de desenvolvimento sustentável à humanidade. A sobrevivência presente na atividade do labor é fugaz, efêmera e só constrói condições de possibilidade de manutenção do ciclo vital e nada mais.

Em última análise, a vida é o critério supremo ao qual tudo mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem.<sup>274</sup>

Mas o acento da vida não decorre somente de certos deslizos presentes nas atividades do *homo faber*. Na explicação do relevo da vida na vitória do *animal laborans*, Arendt alude também para a moderna inversão de posições no interior da sociedade cristã, ocasionada pelo processo de secularização e declínio da fé cristã no contexto moderno. Daí a explicação para o acento na vida mortal e desprestígio àquilo que tinha em seu horizonte a imortalidade. De acordo com Arendt,

o motivo pelo qual a vida se afirmou como ponto último da referência da era moderna e permaneceu como bem supremo para a sociedade foi que a moderna inversão de posições ocorreu dentro da textura de uma sociedade cristã, cuja crença fundamental na sacrossantidade da vida sobrevivera à secularização e ao declínio geral da fé cristã, que nem mesmo chegaram a abalá-la. [...] A boa nova cristã da imortalidade da vida humana individual inverteu 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. [...] 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 mais precível que o homem, e a luta pela imortalidade humana era inútil, visto como a própria vida era imortal. Foi precisamente a vida individual que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela 'vida' do corpo político...<sup>275</sup>

<sup>273</sup> O que de fato não ocorreu. Em *CH*, p. 325, Arendt destaca que nem a vida e nem a realização da política acabaram assumindo uma condição melhor do que fora até então. O que este acento na vida possibilita mostrar é que, “no conflito latente do século XVII entre os dois métodos possíveis a serem deduzidos da descoberta de Galileu - o método da experimentação e da fabricação, de um lado, e o método da introspecção de outro - este último estava fadado a alcançar uma vitória tardia. Porque o único objeto tangível produzido pela introspecção, se é que esta deve produzir algo mais que uma autoconsciência inteiramente oca, é realmente o processo biológico.” Além disso, Arendt destaca que “a cisão entre sujeito e objeto, inerente à consciência humana e irremediável na contraposição cartesiana do homem como *res cogitans* e um mundo circunvizinho de *res extensae*, desaparece inteiramente no caso de um organismo vivo, cuja própria sobrevivência depende da incorporação e do consumo de substâncias externas.”

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 327.

O que realmente importa, no contexto, na compreensão de Arendt, não é a imortalidade da vida, a memória pelos grandes feitos provenientes das ações humanas, mas o apego à vida e sua centralidade no campo das decisões. Pesa decisivamente sobre o homem o seu metabolismo com a natureza e o que se tem como certeza garantida é de que o homem fará tudo o que for possível para assegurar a sua sobrevivência. “Em última análise, a vida é o critério supremo ao qual tudo mais se subordina; e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse lógico e natural considerar a vida como o mais alto bem ...”<sup>276</sup> Afinal, esse é o núcleo central da atividade do labor: manter-se ligado à vida como único ponto de referência. Portanto, querer assegurar a resposta à pergunta pela ascensão do *animal laborans* em relação ao *homo faber*, a mudança na idéia de processo e alteração do conteúdo teleológico da fabricação é um ponto a se considerar; e outro está na valorização da vida com bem supremo maior, decorrente do destaque cristão<sup>277</sup>, pois nela se encontra o sentido para alcançar a vida eterna.

O problema maior, constatado por Arendt, não se localiza tanto nos elementos que deram origem à vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, mas nas conseqüências que dela decorrem. Daí a necessidade de retomar a questão: Quais foram as conseqüências e implicações que suscitaram a vitória do *animal laborans*?

Pode-se começar pelo processo de secularização e a moderna perda de fé, decorrentes da dúvida cartesiana e da falência da crença na imortalidade. Semelhante ao modo de vida da antiguidade, a vida individual volta a ser mortal, mas sem resultar numa tomada de consciência do seu grande valor, porque, naquele contexto, isso significa a responsabilidade ética pelo construto humano. Aqui, a vida assume uma concepção fugaz, voltada para si mesma enquanto expressão de atenção aos instintos da sobrevivência, despreocupada com a construção de um mundo estável e permanente<sup>278</sup>, sem direção para o futuro e memória dos seus feitos. Diante disso, a afirmação contundente de Arendt, esclarece que

---

<sup>276</sup> Ibid., p. 325.

<sup>277</sup> A defesa do labor como atividade básica do cristianismo visava assegurar o princípio da vida sobre todos os demais. O trabalho, enquanto labor, não tinha como objetivo final o próprio trabalhar, mas em manter e preservar a vida. Por outro lado também recebeu peso na corrente cristã, a antiga convicção do trabalho como mortificação da carne, especialmente nos mosteiros, que, inclusive praticavam sacrifícios e formas de autotortura. Daí, portanto, a defesa da *vita contemplativa* como o tipo de vida melhor, pois seus méritos eram mais efetivos e maiores. Cf. CH, p. 331.

<sup>278</sup> A este respeito é oportuna a reflexão de Francisco Xarão que nos diz o seguinte: “A tentativa do *homo faber* em socorrer o *animal laborans*, para que se poupasse esforços na tarefa fátigante de manter a vida, acabou por

ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava; longe de crer que este mundo fosse potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real. (...) o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi atirado de volta a ela, lançando a interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobram foram os apetites e os desejos, os impulsos insensatos de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava ‘irrazoáveis’ por não poder ‘arrazoar’ com eles, ou seja, prevê-los ou medi-los. Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana.<sup>279</sup>

A situação que se apresenta diante de tal contexto é extremamente grave. Primeiro, o fechamento do homem em si mesmo e, segundo, o resultado desse processo na atenção às questões biológicas, centradas nos apetites e desejos do corpo. Em tal situação, ao que se assiste, em primeiro plano, é a crise do pensamento que passa a ser meramente uma função do cérebro e, diante disso, o problema da incapacidade humana, pois “se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós.”<sup>280</sup> Em um segundo plano, o acento nos desejos e apetites acaba configurando um mundo organizado para atender as necessidades vitais, tendo na fabricação um meio para produzir coisas voltadas para o próprio consumo e sustento da vida. Já não há mais razão para se perguntar pelo sentido da vida ou para que os homens vivem. A razão de o homem viver e construir o mundo é uma só: em nome da manutenção da vida. Desse modo, as formas de organização no espaço comum perdem todo o seu potencial, imperando, a partir de então, a sociedade de consumo que passa a substituir a “questão do sentido pelo ideal de conforto. Trabalha-se ‘para que’ o acúmulo de bens de consumo providencie uma vida melhor, ‘em razão de que’ se deseja acumular ainda mais bens de uso e de consumo ‘para que’ se possa trabalhar e acumulá-los ainda mais.”<sup>281</sup>

A busca pela satisfação do consumo e acúmulo impregna-se no ser humano e, como uma “bola de neve”, acaba tomando uma proporção cada vez maior, diluindo a preocupação com o espaço e a dignidade da política como possibilidade de praticar ações éticas e defender

---

diluir sua própria atividade de fabricar em trabalho. Arendt adverte para as nefastas conseqüências dessa diluição, pois as ferramentas e utensílios, nas mãos do *homo faber*, tinham o propósito de criar um mundo e protegê-lo do desgaste de seu uso, bem como do consumo inerente ao processo vital. Com a perda dessa atividade o que se perde é a estabilidade no mundo. Sem essa referência objetiva o que era um mundo comum é reduzido à uniformidade das necessidades internas do corpo, a única coisa que resta em mundo ‘no qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas cada vez mais para o meio ambiente do homem’.” Cf. XARÃO, op.cit., p. 126.

<sup>279</sup> CH, p. 333 e 334.

<sup>280</sup> Ibid., p. 335.

<sup>281</sup> XARÃO, op. cit. p. 131.

princípios em defesa da humanidade e da imortalidade das ações, pela grandeza que merecem e valor que lhes são atribuídos. Além disso, uma vida voltada unicamente para suprir as necessidades vitais estabelece um ambiente extremamente egoísta e perigoso, pois a defesa em relação ao outro é condição para se livrar de um estorvo e ameaça à sobrevivência. Ambos lutam para este fim que não quer acordo, diálogo, mas constante embate e vence o mais forte. “A hegemonia do *animal laborans* acarretou o fim dos contatos e relações humanas. O *animal laborans* não possui mundo, é auto-referido. Sua solidão congênita, seu deserto, torna-se um campo fértil para a disseminação e propaganda das identidades fictícias, raciais, étnicas, abstratas, etc.”<sup>282</sup>

Na reflexão de Francisco Xarão, a ausência de uma referência objetiva do mundo comum acaba reduzindo-o “à uniformidade das necessidades internas do corpo, a única coisa que resta em um mundo ‘no qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantados cada vez mais para o meio ambiente do homem’.”<sup>283</sup> A situação resultante é a instauração do caos político. Não há vida comum que se sustente e nem se almeja que seja sustentado. Impeira o isolamento e a sociedade se torna cada vez menos comum, assentada sobre o legado das massas, concebendo a vida na “passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.”<sup>284</sup> E, diante disso, a conclusão é:

Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no senso mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidas em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.<sup>285</sup>

O resultado presente na vitória do labor acaba repondo uma preocupação que Arendt tem refletido longamente na experiência do governo totalitário que, para alcançar o domínio, introduz passos que são pensados e planejados pela elite totalitária. Certamente, o de tornar a sociedade civil num amontoado de pessoas sem pertencimento a nenhuma classe ou outro órgão, destituindo das pessoas preocupações comuns e centrando-as no isolamento, cuja característica representa uma sociedade das massas. Nesse cenário, Arendt considera a brutali-

---

<sup>282</sup> AGUIAR, op. cit. p. 108.

<sup>283</sup> Ibid., p. 126.

<sup>284</sup> CH, p. 336.

<sup>285</sup> EPF, p. 125 e 126.

dade em que as pessoas são submetidas, pois não há consciência da dor e da perda do espaço comum e dos acontecimentos presentes no mundo. Com o ascenso do labor, tudo parece indicar para a expansão crescente das massas. Diga-se de passagem, que os meios-de-comunicação do contexto atual entendem perfeitamente tal crescimento pelas questões relativas à vida. Todo o esforço propagandístico visa a tornar as pessoas mais preocupadas consigo, com sua cor de cabelo, com a performance do seu bumbum, com a etiqueta da sua roupa, enfim, com questões estritamente privadas e sem preocupação com outras questões e esferas. Em termos pode-se dizer que a situação reflete o encolhimento da consciência frente ao aumento exagerado do corpo que se fecha em si e no atendimento dos seus desejos e apetites. Mas a gravidade representa um desastre à própria vida e à estima e dignidade da política. Nas palavras de Arendt, a política

ficou reduzida 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 a 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. Foi precisamente a vida individual que passou então a ocupar a posição antes ocupada pela ‘vida’ do corpo político....<sup>286</sup>

A situação apresentada pelo ascenso do labor é dramática e revela uma preocupação séria em torno da constituição da subjetividade das pessoas, do seu relacionamento com o espaço público e da presença no mundo. No entanto, é oportuno perguntar: haverá alternativas para superar este problema? Que caminhos devem ser tomados para traçar novos rumos à humanidade que não simplesmente o apego ao consumo e dedicação exclusiva para a satisfação individual e egoísta? Em que medida ainda se pode postular a reconstrução e recuperação da dignidade da política diante de tal cenário? A resposta a todas estas questões não é algo simples, e fazer conjecturas é ainda mais complicado. Pelo viés arendtiano, a saída está na reconsideração da *vita activa*, colocando a ação no centro de todas as demais atividades humanas que, por sua vez, pode proporcionar o resgate da política no âmbito mundial, desejando que “os homens se apresentem como atuantes, conferindo aos assuntos mundanos uma durabilidade que em geral lhes é característica”, cuja esperança está além do meramente utópico, mas presente na realização de atos grandiosos dignos de serem lembrados na história futura.

---

<sup>286</sup> CH, p. 327.

#### **4 A RECONSIDERAÇÃO DA *VITA ACTIVA* E A RECUPERAÇÃO DO SENTIDO DA POLÍTICA**

A reflexão política no pensamento de Arendt não segue o caminho da mão única, com preocupação de acentuar apenas os elementos críticos e perniciosos à política. Já se destacou anteriormente que Arendt não se enquadra na trajetória dos profetas da catástrofe que vêem as piores coisas e projetam um futuro desesperador. A sua crítica à perda da dignidade e sentido da política está embasada na leitura que ela fez da tradição política do Ocidente e das experiências vividas ao longo do século XX. Ela mesma experienciou muitas situações e viu inúmeros fatos que possibilitaram a construção de um pensamento crítico e sério. Mas todo o seu esforço de compreensão da crise da política também instiga para que os homens possam realmente pensar qual é de fato o lugar de realização e que forma de organização melhor expressa e recupera o sentido da política.

A recuperação do sentido da política em Arendt remete para a abordagem do esclarecimento das atividades da *vita activa*: o labor, o trabalho e a ação. O labor é atividade que visa a garantir a sobrevivência da espécie humana e sua condição humana é a própria vida; o trabalho pretende construir obras e artefatos que permaneçam no mundo para facilitar e estabilizar a vida humana – daí que a sua condição humana está voltada para a mundanidade, presença no mundo; a ação é a atividade que acontece entre os homens e é única que se desenvolve na intersubjetividade, possibilitando a expressão da pluralidade e diversidade humana, por isso, é a atividade política por excelência porque na sua gênese oportuniza a construção e o convívio entre os homens.

A ação é a atividade que possibilita o resgate do sentido da política porque nela a vida foge das determinações instrumentais e estratégicas moldadas às custas dos ideais do *homo faber*. Permite a recuperação do sentido da política pelo fato de estabelecer constantes come-

ços e iniciativas que levam os homens a falar e agir livremente, revelando quem são e o que podem fazer para construir um mundo mais estável, desapegado da violência, da instrumentalização e do consumo. Duas experiências resgatam esse sentido da ação: a *pólis grega* e as revoluções modernas. Em ambas, a experiência política está unida à liberdade. Quais alcances e limites decorrem de tal perspectiva de fundamentação da política é o que se propõe este capítulo.

#### 4.1 A *vita activa* e sua implicação política

A discussão da *vita activa* é de extrema importância para o estudo sobre a política no pensamento de Arendt. É através dela que Arendt preocupa-se em levantar respostas e propostas para a recuperação do sentido da política, após o longo embate com a tradição política do Ocidente. Todavia, a origem e o significado do termo *vita activa* não é uma atribuição exclusiva do pensamento de Arendt. Como ela mesma assevera em *A Condição Humana*

a expressão *vita activa* é perpassada e sobrecarregada de tradição. É tão velha quanto a nossa tradição de pensamento político, mas não mais velha que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*. Depois de haver eliminado muitas das experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para suas finalidades políticas, prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. A própria expressão que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikós* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho onde como *vita negotiosa ou actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos.<sup>287</sup>

A presente passagem permite o esclarecimento da origem e do cerne implicado na *vita activa*, a saber, a política. Apesar de ter sido usada pela tradição do pensamento político do Ocidente, mas considerando a fragilidade da ação política diante do julgamento de Sócrates e da defesa de superioridade do filósofo diante da *pólis*, conforme assevera Platão, a *vita activa* não consegue garantir a sua efetividade original, cuja centralidade deve ser o âmbito das questões públicas, próprias da política. Essa questão não se refere somente à filosofia de Platão, pois o contexto medieval também reduz a *vita activa* a uma simples ação de engajamento ativo nas coisas deste mundo. Todavia, Agostinho está ciente desta transformação que está ocorrendo na *vita activa*. Ele foi o último a conhecer o significado de ser um cidadão e as implica-

---

<sup>287</sup> CH, p. 20.

ções de sua ação na *pólis*. Desse modo, a ação perde o seu significado político, ao passo que a contemplação passa a ser a expressão de maior significado para a vida dos homens, incluindo a dimensão política, porque ela também passa a ser o único modo de vida realmente livre. Acontece, diante disso,

a cessação de toda a atividade (*skhole*), de sorte que a posterior pretensão dos cristãos - de serem livres de envolvimento nos assuntos mundanos, livres de todas as coisas terrenas - foi precedida pela *apolitia* filosófica da última fase da antiguidade, e dela se originou. [...] Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* deriva o seu significado da *vita contemplativa*; sua mui limitada dignidade deve-se ao fato de que serve às necessidades e carências da contemplação num corpo vivo. 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 ...<sup>288</sup>

O uso da expressão *vita activa*, diante do primado da contemplação, camufla o seu significado político. Nesse sentido, ao se propor a tarefa de reconsiderar a *vita activa*, Arendt manifesta o seu conflito com a tradição do pensamento político do Ocidente e, ao mesmo tempo, reflete sobre o lugar em que a *vita activa* é colocada e pelo obscurecimento das diferentes atividades que a compõem. Portanto, de algum modo, a reconsideração da *vita activa* implica estabelecimento de novas bases às atividades humanas e, por meio delas, ficam claros o âmbito e espaço próprio no qual a política deve se assentar. Para Francisco Xarão, “essa reconsideração deriva da admissão da ruptura com a tradição, o que abriga a uma compreensão dos fenômenos sem a sombra e o amparo dos conceitos tradicionais.”<sup>289</sup>

Por outro lado, Arendt procura evidenciar que ela não visa a estabelecer um confronto direto entre *vita activa* e *vita contemplativa*, mas assegurar de maneira precisa e fundamental que “o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, esta condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição.”<sup>290</sup> E, além disso, a “expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é inferior, nem superior.”<sup>291</sup> A pauta central da discussão é mostrar que a *vita activa* tem um significado mais elevado do modo que lhe foi concebido ao longo da tradição e, nesse aspecto, demarcar a sua importância política.

<sup>288</sup> Ibid., p. 24.

<sup>289</sup> XARÃO, op. cit., p. 16.

<sup>290</sup> CH, p. 25.

<sup>291</sup> Ibid., p. 26.

O primeiro elemento fundamental destacado por Arendt neste horizonte passa pela diferenciação entre eternidade e imortalidade. Entre eternidade e imortalidade há um elemento comum; ambas se referem à continuidade no tempo e, ao avançar para a explicação de como isso é possível, percebem-se as diferenças cruciais entre elas.

A continuidade no tempo, pelo viés da eternidade, se dá no âmbito da teoria, das idéias, ao modo da Parábola da Caverna apresentada por Platão. Nesse sentido, a eternidade só pode se desenvolver fora dos negócios humanos, fora da pluralidade dos homens e não pode ser convertida em qualquer tipo de atividade que não seja a da contemplação.

A eternidade visa a permanecer no mundo desde e para sempre. Os homens, em relação às idéias, por exemplo, não as constroem, apenas as alcançam e, quando conseguem-no, contemplam-nas. Desse modo, a eternidade é o centro da *vita contemplativa*, pois nela está a *skholia*, a *theoria*, o *octium*, a quietude – próprias da contemplação.

Diferentemente é a concepção de imortalidade e as implicações que dela decorrem. A continuidade no tempo, pelo viés da imortalidade, implica lembrança, recordação da “vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego à natureza e aos deuses do Olimpo.”<sup>292</sup>

No âmbito da imortalidade, está o emblema da própria existência humana, que não significa um “desde sempre e para sempre”, pois, da mesma forma que os animais, os homens são mortais e potencialmente imortais. A diferença básica é que, nos animais, a imortalidade é uma derivação da procriação, ao passo que, nos homens, ela é resultado da sua ação no mundo, isto é, dos seus grandes feitos<sup>293</sup>. Nesse sentido, a imortalidade caracteriza o modo da vida do cidadão, o *bios politikos*, voltado para o exercício de ações no palco dos negócios humanos. Portanto, é nesse âmbito que a *vita activa* visa a acentuar todo o seu esforço, pois a imortalidade é, originalmente, a sua fonte e o seu centro.

---

<sup>292</sup> Id., Ibid.

<sup>293</sup> A este respeito é importante destacar que na língua grega não há uma distinção entre “obras” e “feitos”, chamando-os apenas de *erga* para dizer que são duráveis e grandiosos, a ponto de serem lembrados. Mas quando os sofistas começaram a estabelecer as distinções entre fazer e agir (*poiein e pratein*) os substantivos *poimata* e *pragmata* passaram a ser usados de maneira mais corrente. Cf. CH, p. 28.

O segundo elemento fundamental que precisa ser destacado nesse horizonte da reconsideração da *vita activa* localiza-se na reflexão sobre o rompimento entre as esferas pública e privada e, sobretudo, na importância que elas possuem na diferenciação, articulação e localização das atividades da *vita activa*: o labor, o trabalho e ação.

Com base na experiência de organização da *pólis* grega, Arendt procura mostrar o lugar e modo de expressão das esferas pública e privada. A esfera privada diz respeito às relações do lar, da vida familiar, dos sentimentos e necessidades, cujo processo de organização é marcado pela determinação hierárquica, de mando e obediência, estipulados naturalmente. No núcleo da esfera privada, as coisas e ações devem permanecer ocultas, considerando que ela implica privação da ausência de outros, e a atividade da *vita activa* que melhor se adequa a essa forma de vida é o labor, pelo fato dele estar ligado à dimensão de atendimento às necessidades básicas da vida. Geralmente, atribui-se um certo desprezo a tal forma de vida e isso se deve a dois fatores. O primeiro se refere ao fato de comumente confundir a esfera privada com a busca desenfreada de riquezas; e o segundo diz respeito à inexistência de propriedade e a pobreza<sup>294</sup>. A esfera privada não pode visar à realização só de uns e miséria e sofrimento de muitos. Concebida dessa forma, a esfera privada deixa de ter a sua importância política e passa ao atendimento dos meios de subsistência e consumo, sem mais. Diante disso, a afirmação e distinção elementar de Arendt, na perspectiva do enaltecimento e importância da propriedade privada, diz que,

---

<sup>294</sup> Em a *CH* Arendt esclarece esta questão, dizendo: “A profunda conexão entre o privado e o público, evidente em seu nível mais elementar na questão da propriedade privada, corre hoje o risco de ser mal interpretada em razão do moderno equacionamento entre a propriedade e a riqueza, de um lado, e a inexistência da propriedade e a pobreza, de outro. Esta falha de interpretação é tão mais importuna quanto ambas, a propriedade e a riqueza, são historicamente de maior relevância para a esfera pública que qualquer outra preocupação privada, e desempenharam, pelo menos formalmente, mais ou menos o mesmo papel como principal condição para a admissão do indivíduo à esfera pública e à plena cidadania. É, portanto, fácil esquecer que a riqueza da propriedade, longe de constituir a mesma coisa, tem caráter inteiramente diverso. O atual surgimento, em toda parte, de sociedade real ou potencialmente muito ricas, nas quais ao mesmo tempo não existe propriedade, porque a riqueza de qualquer um dos seus cidadãos consiste em sua participação na renda anual da sociedade como um todo, mostra claramente quão pouco essas duas se relacionam entre si.” *CH*, p.70 e 71.

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 uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública. Essa parte do mundo que tinha donos privados era tão completamente idêntica à família à qual pertencia que a expulsão do cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade, mas a destruição de sua própria morada. A riqueza de um estrangeiro ou de um escravo não substituía, de modo algum, essa propriedade, ao passo que a pobreza não fazia com que o chefe da família perdesse seu lugar no mundo e a cidadania dele decorrente. Nos tempos antigos, quem viesse a perder o seu lugar perdia automaticamente a cidadania, além da proteção da lei. O caráter sagrado dessa privatividade assemelhava-se 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.<sup>295</sup>

A presente passagem permite compreender o alcance da propriedade. O ponto crucial é o de que a propriedade não é um fim em si. Ela é meio e condição para se chegar ao espaço público que não carece mais do apego às questões da necessidade, por isso significa a mais completa liberdade, “porque garantia com razoável certeza que ele [o homem] não teria que prover para si mesmo os meios do uso e do consumo, e estava livre para exercer a atividade política.”<sup>296</sup> Quando a propriedade torna-se um fim em si, ela é subsumida pelo atendimento às necessidades vitais, riqueza, gozo, *hobbies*, entre outros aspectos que caracterizam o fechamento do homem em si mesmo.

Essa diferenciação<sup>297</sup> entre propriedade privada como um fim em si e como meio e condição para o exercício da vida pública e desapego às necessidades vitais somente, é sumamente importante, pois, enquanto meio, a propriedade é condição para a política e, enquanto fim em si, ela é absorvida pelo fechamento em relação ao mundo e estabelece o isolamento entre os homens, de acordo com a característica das massas. Cabe destacar ainda que, enquan-

---

<sup>295</sup> Ibid., p. 72.

<sup>296</sup> Ibid., p. 74.

<sup>297</sup> Neste aspecto poderíamos prolongar a discussão, introduzindo questões relativas às condições para o exercício da vida pública e da própria liberdade. No entanto, há posições divergentes sobre este debate. Para a corrente marxista, a condição para a realização da política e da liberdade está na eliminação da propriedade privada que, no seio do sistema capitalista é sinônimo de opressão, exploração. Para os liberais, a propriedade é a condição básica para a realização do ser humano e todos os conflitos que impossibilitam o alcance do exercício da liberdade. No entanto, interessa destacar aqui que a vertente grega, que não se coaduna nem com um e nem com outro. Na *pólis* grega, a propriedade significava a possibilidade para ser cidadão. Ela era, neste sentido, condição à vida política, apesar de ser, muitas vezes, mal interpretada pela prática da escravidão que é concebida da mesma forma que no contexto moderno. Compreensão errônea, pois o escravo não era a figura destituída de tudo, pois, além de posse, ele sabia que ao garantir que seu senhor participasse da vida pública tinha plena certeza que as suas ações seriam para o bem da cidade. Entendemos, neste sentido, que o problema não está ligado diretamente à posse, ate porque todos necessitamos de um meio para garantir nossa sobrevivência. O problema está naquilo que fazemos da posse, na quantidade de posse que pretendemos e no fim que damos aos bens que temos. Mas este é, como disse, um debate longo e que mereceria, por si só, um tema a ser discutido, considerando, inclusive, a sua pertinência no contexto atual.

to meio, a propriedade jamais deve ser e ter em si a justificativa da posse de bens, considerando que a posse, por si só, desencadeia a emergência do individualismo.

A reivindicação da propriedade em Arendt pretende destacar a sua importância para a política e, nesse sentido, não refere que ela deve ser apenas direito de alguns, mas que os homens a tenham, primeiro, para garantir a sobrevivência mínima; segundo, para garantir a possibilidade de ser cidadão, visando a superar o simples apego às coisas como expressão da satisfação resultante do gozo e do consumo, própria do labor e da vida das massas. Em poucas palavras, Arendt afirma que

[...] a posse da propriedade significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser potencialmente uma pessoa livre, livre para transcender a sua própria existência e ingressar no mundo comum a todos. [...] Caso o dono de uma propriedade preferisse ampliá-la ao invés de utilizá-la para viver uma vida política, era como se ele espontaneamente sacrificasse a sua própria liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra a vontade, ou seja, um servo da necessidade.<sup>298</sup>

No caso da esfera pública, Arendt introduz a discussão recuperando a abrangência do termo “público” que, a seu ver, “denota dois fenômenos intimamente correlatos, mas não perfeitamente idênticos.”<sup>299</sup> O público significa “tudo aquilo que pode ser visto e ouvido por todos e tem maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.”<sup>300</sup> Essa concepção do comum, apresentada como constituição da realidade, passa também pelas questões ligadas à vida íntima, isto é, as paixões do coração, pensamentos, sentimentos. O exemplo mais conhecido da transformação das questões íntimas individuais em públicas ocorre na narração de histórias e experiência da obra de arte.

No entanto, há duas condições que são as mais privadas e menos comunicáveis de todas. Uma é a questão da dor física, pois nela se é incapaz de dar forma adequada publicamente porque somente aquele que sente sabe da profundidade da sua existência, e mesmo que tente, não consegue exprimi-la, representá-la na sua totalidade, porque só ele sente. Outra se refere à morte, que comumente é apresentada como tendência dos vivos na velhice, “é tão subjetiva e alheia ao mundo das coisas e dos homens que não pode assumir qualquer tipo de

---

<sup>298</sup> CH, p. 75.

<sup>299</sup> Ibid., p. 59.

<sup>300</sup> Id., Ibid.

aparência”.<sup>301</sup> O perigo inerente a tais situações está no apego demasiado às questões e coisas da esfera privada provocando o declínio da esfera pública e o encantamento com “pequenas coisas”, descritas por Arendt como preocupação voltada unicamente para

dentro do espaço de suas quatro paredes, entre o armário e a cama, entre a mesa e a cadeira, entre o cão e o gato, o gato e o vaso das flores, dedicando a estas coisas um cuidado e uma ternura que, num mundo em que a rápida industrialização destrói constantemente as coisas de ontem para produzir objetos de hoje, pode até parecer o último recanto puramente humano do mundo.<sup>302</sup>

Em segundo lugar, Arendt destaca que o termo “público” “significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que cabe dentro dele”.<sup>303</sup> No entanto, essa concepção de mundo ou de natureza, enquanto espaço que possibilita ao homem se movimentar e desenvolver-se organicamente “tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que nele habitam em comum”.<sup>304</sup> No presente espaço, como o próprio termo diz comum designando espaço de todos, não pode haver colisão e sobreposição de um sobre o outro, pois “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.”<sup>305</sup>

A esfera pública, diferentemente da privada, possibilita que todos sejam vistos e ouvidos. O mais importante nesse processo é criar as condições para que todos vejam e todos possam ouvir, caracterizando o espaço da existência entre iguais, enquanto humanos, e, mais que isso, dizer, falar, assegurando o espaço entre diferentes, próprio da condição humana. Este último aspecto é fundamental porque, desse modo, “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 manifestar-se de maneira real e fidedigna”.<sup>306</sup> Portanto, essa forma de organização comum é possível porque considera a condição de pluralidade dos homens, pois quando visto somente sob um único prisma e com uma única perspectiva, o mundo comum acaba, definha, torna-se tirania. A reflexão de Francisco Ortega é de que o espaço público compreendido e defendido por Arendt

---

<sup>301</sup> Ibid., p. 61.

<sup>302</sup> Ibid., p. 61 e 62.

<sup>303</sup> Id., Ibid.

<sup>304</sup> Id., Ibid.

<sup>305</sup> Ibid., p. 67.

<sup>306</sup> Id., Ibid.

se apresenta sempre sobre uma multiplicidade de aspectos [...], ou seja, o fim do mundo compartilhado, o espaço dos assuntos humanos, aparece no momento em que ele é visto sob *um* aspecto particular e não na sua multiplicidade. Sua ênfase na pluralidade, no agonismo, na teatralidade e na performatividade, lhe impede de apresentar a esfera pública como uma unidade.<sup>307</sup>

Entretanto, para que tal estrutura subsista, é necessário, em primeiro lugar, considerar que a esfera comum é formada de seres humanos com igualdade de condições. Em segundo, oferecer condições para que os seres humanos possam estabelecer relações, considerando que elas não acontecem naturalmente. Em terceiro, é preciso criar leis que garantam a sustentação da igualdade entre os homens. Em quarto lugar, possibilitar que todos possam agir e falar, pois a esfera pública é o lugar de aparência dos seres humanos. Neste espaço, eles se manifestam, o ator se revela, identificando-se e realizando promessas públicas. Os homens não temem a situação de des-nudamento e des-velamento, pois visam a dizer *quem* são, revelando suas identidades próprias, singulares, demarcando uma forma inteiramente nova no âmbito público, considerando que a ação é carregada de imprevisibilidade, resultante da capacidade humana de criar novos começos e pela sua condição de pluralidade que permite a realização da ação política.

Todavia, Arendt chama atenção para o fato de que, neste mundo, o espaço público não é simplesmente o lugar em que os seres humanos dizem quem são, o que pensam, como simples presente, constituído apenas para uma geração e para os que nele habitam. O mundo comum, diz Arendt: “deve transcender a vida de homens mortais. *Sem essa transcendência* para uma potencial *imortalidade* terrena, *nenhuma política* no sentido estrito do termo, *nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública* são possíveis.”<sup>308</sup> Esse é o ponto crucial da discussão política, pois longe de todo e qualquer romantismo à política, de todo e qualquer relativismo na esfera pública como simples espaço dos homens dizer quem são e o que pensam. Sem mais, Arendt volta-se à esfera pública para destacar que a ação humana visa a alcançar a imortalidade<sup>309</sup> e nela todo seu compromisso político como expressão de grandes feitos, dignos de merecer a permanência na história e a lembrança das futuras gerações.

<sup>307</sup> ORTEGA, Francisco. *Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público*. In: Revista Trans/Form/Ação, São Paulo: UNESP, n° 24, p. 225-236, 2001, p. 227. Nossa ênfase.

<sup>308</sup> CH, p. 64. Nosso destaque.

<sup>309</sup> A este respeito Arendt destaca o famoso trecho de Aristóteles apresentado na *Ética a Nicômaco* 1177b 31 que diz: “ao considerar os negócios humanos não se deve ... considerar o homem como ele é nem considerar o que é mortal nas coisas mortais, mas pensar neles (somente) na medida em que têm a possibilidade de se tornarem imortais.” ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Apud CH p. 65. Arendt também recupera a centralidade *pólis*

No entanto, Arendt chama atenção para a confusão entre as esferas pública e social. Na sua avaliação, a confusão tem origem na tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como animal *socialis*<sup>310</sup>. Essa tradução acaba gerando a substituição do âmbito da política pelo social, causando o esquecimento da primeira.

Os primeiros a aplicarem o significado político à palavra social foram os romanos que através do uso da palavra *societas* visavam a indicar “certa aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime”.<sup>311</sup> Segundo Arendt, essa forma de ação política atribuída ao social era ainda muito limitada e é somente uma sociedade da espécie humana que o termo social passa a ter o sentido de condição humana fundamental. Mas esse novo conceito ainda é insuficiente para os gregos porque ele expressa uma forma de organização em que as relações são baseadas nas necessidades biológicas, segundo o modo de associação natural, própria da vida privada e da vida animal em geral. E isso não significa a dimensão última da vida política na *pólis* que, além da destruição de unidades baseadas no grau de parentesco, destaca somente duas atividades consideradas políticas e, segundo Aristóteles, dignas de expressarem a constituição do que se chamava *bios politikos*: “a ação (*práxis*) e o discurso (*léxis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos [...]”.<sup>312</sup>

Na reflexão arendtiana, a esfera social localiza-se entre o privado e o político. No seu texto *Little Rock*, Arendt define a sociedade como

esse reino peculiar, híbrido entre o político e o privado, em que desde o início da modernidade as pessoas passam a maior parte de suas vidas. Pois, sempre que abandonamos as quatro paredes protetoras de nosso domicílio privado e cruzamos a porta da vida pública, não aparecemos no reino da política e da igualdade, mas na esfera da sociedade. Vamos a essa esfera porque necessariamente temos que obter nosso sustento ou recorremos a ela porque queremos exercer nossa profissão, ou porque nos atrai a diversão que nos oferece a sociabilidade.<sup>313</sup>

---

grega e da *res publica* para os romanos, destacando: “em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservando a relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais.” *CH*, p. 66.

<sup>310</sup> Tomás de Aquino traduz da seguinte forma: “*homo este naturaliter politicus, Id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’).” Cf. AQUINO, Tomás de. *Summa Teológica* i. 96. 4; ii.2 109.3. Apud *CH*, p. 32.

<sup>311</sup> *CH*, p. 32.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>313</sup> ARENDT, Hannah. *Little Rock*. Apud ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 35.

Nessa passagem, Arendt recupera o problema que ela mesma havia mostrado com a ascensão da sociedade na era moderna em *Condição Humana*. A ascensão da sociedade ao plano político provoca a substituição da ação pelo comportamento e a substituição do governo pessoal pela burocracia. No entanto, o problema maior localiza-se na indicação da sociedade como constituição da organização pública. Tal indicação instaura a organização da política nas bases do processo vital, pois “a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados; em outras palavras, essas comunidades concentravam-se imediatamente em torno da única atividade necessária para manter a vida - o labor”.<sup>314</sup> Concebida dessa forma, a política torna-se meio para resolver o problema da resistência de muitos que atribuem importância pública às atividades que dizem respeito à sobrevivência. Diante disso, ocorre o descaso com a política e o banimento da ação e do discurso para o apego às questões estão ligadas às esferas íntima e privada, próprias do labor.

A presente situação configura o rompimento das esferas pública e privada, ou, dito, de outro modo, o engolfamento do público no privado. Diante disso, além do rebaixamento da política, conforme destacado acima, a *vita activa*, que antes fora marginalizada pelo domínio da *vita contemplativa*, estendida na idéia de eternidade, agora passa a ser dominada pelo atendimento às necessidades e utilidades da vida privada, isto é, do labor. Para Arendt, essa situação é fundamental porque configura a perda e confusão nas atividades da *vita activa*. Daí a necessidade de recuperar a centralidade de cada uma das suas atividades e esclarecer a condição humana presente em cada uma delas, visando, como objetivo maior, a demonstrar o lugar da realização da política e nela a possibilidade de efetivação da imortalidade.

#### 4.2 As atividades da *vita activa*

A explicitação das atividades da *vita activa*, labor, trabalho e ação pretendem ir além de uma simples diferenciação entre elas. Nesse sentido, três aspectos podem ser destacados. O primeiro, refere-se à preocupação central de Arendt no desenvolvimento da obra *A Condição Humana*, destacado por ela como uma reflexão sobre aquilo que se está fazendo. Assim, diz:

---

<sup>314</sup> CH, p. 56.

O que estamos fazendo é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano [...] Sistemáticamente, portanto, o livro limita-se a uma discussão do labor, do trabalho e da ação.<sup>315</sup>

Além disso, na introdução geral das três atividades, Arendt acentua que “trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra”.<sup>316</sup> A esse respeito, Arendt refere-se às condições gerais que possibilitam o desenvolvimento da existência humana, desde o nascimento até a morte. Daí a sua importância e pertinência, considerando que o labor, o trabalho e a ação englobam a totalidade do que-fazer humano, possibilitando a sua construção e desenvolvimento.

O segundo aspecto refere que “para evitar erros de interpretação: a condição humana não é o mesmo que natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana.”<sup>317</sup> Na avaliação de Arendt, jamais se tem o alcance da resposta à pergunta: Afinal, o que sou eu? Essa é uma questão que implica a natureza do ser humano e a resposta para tal só poderá ser dada por Deus. Diferentemente é a resposta à pergunta: Quem sou? A sua resposta é simples: um homem. A resposta à primeira pergunta é impossível porque ela é sobre-humana e também porque nela está a exigência de uma resposta absoluta e, considerando a condição humana contingente e plural, jamais se chegaria a um consenso.

De outra parte, a simplicidade da resposta à segunda pergunta não significa extrema facilidade, pois como o próprio Santo Agostinho<sup>318</sup> já havia discutido “no ‘grande mistério’, no grande *profundum* que é o homem (iv. 14), há algo do homem (*aliquid hominis*) que o próprio espírito do homem que nele está não sabe”.<sup>319</sup> Além disso, em outra obra Santo Agostinho retoma tal questão atribuindo ao homem a característica de um iniciador. A esse respeito

<sup>315</sup> Ibid., p. 13.

<sup>316</sup> Ibid., p. 15.

<sup>317</sup> Ibid., p. 17 e 18.

<sup>318</sup> Toda a discussão que Arendt estabelece em torno da condição humana e da natureza humana tem como base Santo Agostinho, pois, na sua avaliação, ele é o primeiro a levantar a questão antropológica na filosofia, através do estabelecimento da diferença entre as perguntas “Quem sou?” e “O que sou?”. Assim disse: “A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza. Dirige-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: ‘E tu, quem és?’ ‘Um homem’ respondi. Cf. AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2ªed., São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 175. A esse respeito também pode ser consultada a *CH*, p. 18.

<sup>319</sup> *CH*, p. 19 - nota de rodapé, ou, nas *Confissões*, onde diz: “E que sou eu, ó meu Deus? Qual a minha natureza? Uma vida variada de inúmeras formas com amplitude imensa.” Cf. AGOSTINHO, op. cit. p.183.

diz: “(Initium) ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit (‘portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia’).”<sup>320</sup> Portanto, nessa situação, o homem é a expressão da inauguração e introdução da liberdade no mundo e por mais que se tente prendê-lo em conceitos, mesmo assim, sempre pairará um “ar de mistério”.

O terceiro aspecto fala sobre a perspectiva central da análise de Arendt sobre as diferentes atividades da *vita activa*. A filósofa judia afirma:

[...] não pretendo empreender uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas manifestações têm sido curiosamente negligenciadas por uma tradição que a via basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político.<sup>321</sup>

O propósito de Arendt é claro. No centro da *vita activa* está a preocupação pelo resgate da sua implicação política. Mais que uma mera caracterização descritiva de cada atividade, a reflexão sobre a *vita activa* deve conduzir para um olhar mais profundo, reflexivo e com um foco definido. É evidente que em cada uma das atividades estão referidas formas diferentes de realização da condição humana, mas é de extrema importância a compreensão da diferença presente em cada uma, sobretudo, como bem assevera Eugênia Sales Wagner “pelo espaço que ocupam na natureza ou no mundo, na esfera privada ou pública, pelo resultado final obtido através da realização das mesmas e pela maneira como os homens se expressam a partir de cada uma delas.”<sup>322</sup>

#### 4.2.1 O labor: espaço da garantia da sobrevivência humana

O primeiro elemento a ser destacado no labor refere-se ao esforço arendtiano em distinguir entre labor e trabalho, tradicionalmente usados como sinônimos, mesmo pelas modernas teorias do trabalho. Mesmo correndo o risco de ser ignorada, a presente distinção arendtiana embasa-se em uma testemunha muito eloqüente e obstinada, isto é: “a simples circunstância de que todas as línguas européias, antigas e modernas possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que, para nós, hoje, é a mesma atividade, e conservam ambas a

<sup>320</sup> AGOSTINHO, Santo. *De Civitate Dei* xi, 20. Apud CH, p. 190.

<sup>321</sup> Ibid., p. 88.

<sup>322</sup> WAGNER, op. cit., p. 64.

despeito do fato de serem repetidamente usadas como sinônimas”.<sup>323</sup> Locke entende perfeitamente a distinção entre labor e trabalho quando afirma que o “labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos”<sup>324</sup>, mas não avançou em relação à antiga distinção grega “entre o *cheiro-technes*, o artífice, ao qual corresponde o *Handwerker* alemão, e aqueles que, como ‘escravos e animais domésticos, atendem com o corpo às necessidades da vida’ - ou, na expressão grega, *to somati ergazesthai*, trabalham com o corpo ...”.<sup>325</sup> A característica fundamental que diferencia labor e trabalho está no emprego do substantivo correspondente. Como substantivo, labor não designa o produto final ou o resultado da ação de laborar. Na avaliação de Arendt, ele permanece como substantivo verbal, mais apto para o gerúndio, ao passo que o trabalho aplica nome ao produto feito. Contudo, entre todos esses aspectos, a diferença fundamental está na atribuição conceitual utilizada pelas diferentes línguas clássicas. A língua grega diferencia entre *ponein* e *ergazesthai*; o latim, entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica; o francês, entre *travailler* e *ouvrer*; e o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Para Arendt,

em todos estes casos, só os equivalentes de ‘labor’ têm conotação de dor e atribulação. O alemão *Arbeit* aplicava-se originalmente ao trabalho agrícola executados por servos, e não ao trabalho do artífice, que era chamado *Werk*. O Francês *travailler* substituiu a outra palavra mais antiga, *labourer*, e vem de *tripalium*, que era uma espécie de tortura.<sup>326</sup>

Na avaliação de Arendt, esse é o motivo principal da distinção ter permanecido ignorada, pois o desprezo pelo labor deve-se ao fato dele não ter deixado vestígios ou marcas feitas em monumentos e artefatos que possam ser lembrados e pela atribuição de dor a toda ação que dele decorre. O labor sempre esteve ligado às atividades do suprimento das necessidades da vida, cuja função foi mais deliberada historicamente aos escravos<sup>327</sup>. De qualquer modo, Arendt dá um passo significativo e mostra que entre labor e trabalho há uma diferença que precisa ser considerada, sobretudo nas implicações e resultados nas esferas públicas e privadas que deles provêm.

<sup>323</sup> CH, p. 90.

<sup>324</sup> LOCKE, John. *Second Treatise of Civil Government*. Seção 26. Apud CH, p. 90.

<sup>325</sup> CH, p. 90.

<sup>326</sup> Id., Ibid. Neste aspecto seguimos a tradução feita por Roberto Raposo, criticada por muitos como apresentação que dificulta a compreensão do significado das atividades do labor e do trabalho presentes na *vita activa*. Utilizamos os termos de Roberto Raposo, mas procuramos destacar que o labor, utilizado por muitos como trabalho, significa o esforço empenhado para manter a sobrevivência e o trabalho, utilizado por muitos como obra, significa a fabricação de objetos, mantendo, desta forma, o sentido original que Arendt desenvolvera em sua obra CH. A este respeito pode ser consultado o texto de MAGALHÃES, Teresa Calvet de. *A atividade do Trabalho [Labor] em Hannan Arendt*. In: Revista *Ensaio* (São Paulo), nº 14, 1985, p. 131-168.

<sup>327</sup> O próprio Aristóteles “considerava como mais mesquinhas aquelas ocupações ‘nas quais o corpo se desgasta’.” Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1258b35 ff, ou, CH, p. 92.

À luz de tal distinção, é possível perceber a característica fundamental do labor. No intróito de sua obra, Arendt destaca essa centralidade, afirmando que

o labor é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, metabolismo e eventual declínio têm a ver com as necessidades vitais produzidas e introduzidas pelo labor no processo da vida. A condição humana do labor é a própria vida.<sup>328</sup>

Dessa passagem, algumas afirmações podem ser ratificadas na caracterização geral do labor. A primeira delas é a de que a sua atividade visa a manter a sobrevivência da espécie e corresponde ao ciclo vital da natureza. Nessa atividade, não há começo e um fim previsível, considerando que tudo gira em torno de um movimento cíclico, repetitivo que atende o desenvolvimento do ciclo natural da vida. Podem ocorrer alterações na forma de obter os meios de subsistência, mas tudo se encerra no consumo que acaba quando a própria vida é extinta. Portanto, tudo gira em torno da vida e é a partir da sua subsistência que o labor se desenvolve.

A segunda afirmação que pode ser sustentada é a de que o labor, diferentemente do trabalho, não visa a construir o mundo como morada permanente dos homens. Considerando que tudo o que é produzido deve ser consumido, pois caso não for assim a produção em excesso acaba perecendo; a condição humana do labor é a própria vida. A mundanidade, no sentido de permanência entre os homens, não é uma preocupação do labor. Tudo o que é produzido deve ser aproveitado na maior intensidade e quantidade. Interessante notar que diante dessa atitude, Eugenia Sales Wagner percebe que,

do ponto de vista da natureza, o labor realiza-se em harmonia com esta, pois os meios de subsistência, arrancados da natureza, a ela retornam quer se destinem ao consumo quer sejam abandonados à degradação. Os produtos do labor são, assim, os mais necessários e os menos duráveis entre as coisas tangíveis e, por isso mesmo, os mais naturais e os menos mundanos dos produtos.<sup>329</sup>

Além disso, no labor, também não está em questão se todos os membros de uma família ou grupo a que pertencem, esforçam-se para produzir meios de consumo. Interessa unicamente que a produção seja suficiente para manter a sobrevivência de todos, inclusive daqueles que não têm condições de prover a sua, própria. A produtividade, nesse caso, é a própria vida e a sua realização está associada ao consumo e garantia da reprodução da espécie. Entre es-

---

<sup>328</sup> Ibid., p. 15.

<sup>329</sup> WAGNER, op. cit., p. 65.

forço e dor não há diferença; tudo é diluído na alegria de poder passar um dia após o outro, isto é, na felicidade de se estar vivo. Pobreza e miséria trazem desgraça e riquezas, que isentam o esforço humano, acabam gerando tédio e atrapalhando no consumo e digestão necessárias ao corpo humano. Ambas destroem a felicidade de estar vivo.

A terceira afirmação possível refere-se à atividade do labor ser desenvolvida unicamente na esfera privada. Na máxima, “tudo o que é produzido deve ser consumido”, nota-se o desempenho de atividades e não de funções que visam a atender fins que estão além de si mesmos. Não que isso signifique uma fuga do mundo, mas o próprio mundo a expelle quando toda atividade do homem torna-se uma prisão da privatividade do próprio corpo, apegada às necessidades vitais, sem estabelecer compartilhamento e comunicação com as demais pessoas.

Outro elemento a ser destacado na reflexão sobre a atividade do labor refere-se à afirmação de Arendt no intróito do capítulo sobre o labor em que diz: “Neste capítulo criticarei Karl Marx”<sup>330</sup>, enfrentando o peso e audácia diante de muitos pensadores que “ergueram-se” às custas dos ideais marxistas.

Arendt reconhece em Marx a figura que melhor percebe o problema da emancipação do labor na era moderna pelo fato de ter afirmado que ela não traz nova era de liberdade para todos, mas submete todos à necessidade. Daí que, segundo a filósofa, Marx insiste que revolução não pode ser apenas uma questão direcionada para a emancipação das classes trabalhadoras. As classes trabalhadoras já haviam alcançado a sua emancipação, mas a emancipação do homem em relação ao trabalho ainda não havia acontecido e esta deveria ser a grande luta travada por todos os homens. Esse, na avaliação de Arendt, é o elemento utópico presente nos ensinamentos de Marx e nele também se afirma a emancipação da necessidade que, em outros termos, significa a emancipação em relação ao próprio consumo. Até aqui, perfeito. Marx consegue captar o grande problema e a solução possível para ele. No entanto, dois fatores acabam derrubando o seu intento.

O primeiro diz respeito ao aumento exagerado da industrialização que gerou a organização do trabalho nos moldes da automação. No dizer de Arendt, o perigo da automação

---

<sup>330</sup> CH, p. 89.

não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural eternamente repetido. O ritmo das máquinas aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas não mudaria - apenas tornaria mais destruidora - a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade.<sup>331</sup>

Com o advento da industrialização, a organização do trabalho e da própria vida muda radicalmente. Além das condições desumanas resultantes da exploração no trabalho nos primeiros estágios do capitalismo, as obras produzidas perdem o seu caráter de durabilidade e são dominadas pelo espectro da sociedade de consumo, conforme já demonstrado no capítulo anterior. Instaura-se o efêmero. A premissa da economia política clássica de que “o objetivo final da *vida ativa* é a riqueza crescente, a abundância e a ‘felicidade da maioria’”<sup>332</sup>, acaba não se confirmando, assim como o sonho dos necessitados e pobres na realização de sua felicidade.

O segundo fator é oriundo da própria esperança marxiana de que as horas ociosas tornam os homens emancipados das necessidades de consumo e o *animal laborans* passa a ser um sujeito que produz. Na avaliação de Arendt, nisso reside o erro de Marx.

Cem anos depois de Marx sabemos quão falaz é este raciocínio: as horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outras coisas senão em consumir; e, quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites. O fato de que não se restringe às necessidades da vida, mas ao contrário visa principalmente as superfluidades da vida, não altera o caráter desta sociedade; acarreta o grave perigo de que chegará o momento em que nenhum objeto do mundo estará a salvo do consumo e da aniquilação através do consumo.<sup>333</sup>

O resultado presente em toda esta forma de realização da vida, mediada pelo consumo, é o surgimento de uma cultura de massas, e o seu profundo problema é a infelicidade universal, conseqüência do desequilíbrio entre labor e consumo. Tudo o que existe no mundo passa a ser regrado pela ordem do consumo, daí a sua conseqüente alienação, pois o mundo não consiste em coisas unicamente regradas pelo consumo, mas em coisas que também devem estar ao nosso serviço diante da sua utilidade e durabilidade (próprios do trabalho) e proporcionar espaços de integração entre os homens (próprios da ação).

---

<sup>331</sup> Ibid., p. 145.

<sup>332</sup> Id., Ibid.

<sup>333</sup> Ibid., p. 147. Aqui é oportuno destacar que o contexto vivido por Arendt, tanto na Alemanha quanto nos Estados Unidos, favoreceu que ela defendesse este argumento de cunho pessimista, considerando o domínio liberal presente nestas nações.

O terceiro e último elemento fundamental que merece ser destacado na atividade do labor refere-se ao caráter apolítico do *animal laborans*. Tudo o que é desenvolvido na atividade do labor não necessita da presença de outros homens e nem está unida ao mundo, considerando que todo o resultado do labor deve ser diluído no consumo. Não está em questão a preocupação com a construção de espaços públicos, bem como a própria identidade, pois tudo deve girar em torno do atendimento da necessidade de permanecer vivo, na estreiteza individualista. Está ausente do seu processo a preocupação com a palavra e revelação dos homens diante de suas ações, apesar de muitos operários, ao longo da história, terem lutado contra a condição de meros trabalhadores servís, visando, também eles, a alcançar a condição de cidadãos pertencentes ao espaço público e com direito ao voto.

Atualmente os operários são membros pertencentes à sociedade e com direito de voto, mas isso não significa que exerçam influência marcante no espaço público, porque como bem refletiu Arendt no ascenso do social, a sociabilidade pode implicar, na maioria das situações, não participação política, mas o desenvolvimento de uma atividade profissional que visa a garantir a sobrevivência de tais pessoas. De qualquer modo, não é central no labor a preocupação com questões pertinentes à política.

#### 4.2.2 O trabalho: espaço da fabricação de objetos

Partindo da definição geral do trabalho, Arendt no início de sua obra *A Condição Humana*, diz que

o trabalho é a atividade correspondente ao artificialismo da existência humana, existência esta não necessariamente contida no eterno ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. O trabalho produz um mundo ‘artificial’ de coisas nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais. A condição humana do trabalho é a mundanidade.<sup>334</sup>

Essa é a passagem na qual Arendt apresenta de forma resumida a caracterização geral do trabalho. Com base nas idéias que ela contém, reflete-se sobre os principais elementos e suas implicações para o campo da política.

---

<sup>334</sup> Ibid., p. 15.

O primeiro elemento demarca a grande diferença do trabalho em relação ao labor. No trabalho estão relacionados todos os produtos que são moldados pelas mãos humanas, por isso traduzem o artificialismo da existência humana. O que melhor caracteriza o trabalho é que nele tudo é feito, nada aparece e vem pronto naturalmente como uma árvore que surge da semente e brota até alcançar forma e desenvolvimento natural. Necessita-se da criatividade, das mãos humanas e de utensílios que auxiliem no desenvolvimento das formas. Daí que a expressão mais comumente usada ao se referir ao trabalho nem sempre é este termo mesmo, mas *homo faber*, ou fabricação.

Apesar de não possuir certeza do momento exato em que a expressão *homo faber* surge, Arendt destaca que

a palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* ('fazer alguma coisa', no sentido de produção), aplicava-se originariamente ao fabricante e artista que trabalhava com materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tekton*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri* muitas vezes seguida de *tignarii* designava especialmente operários de construção e carpinteiros.<sup>335</sup>

A ação de fabricar algo demonstra que a dimensão inerente ao trabalho consiste reificação<sup>336</sup>, isto é, em transformação do trabalho a partir de matérias apanhadas pelo homem. Aqui, diferentemente de Deus, que cria *ex nihilo*, o homem necessita de matéria para conseguir desenvolver formas e objetos que se destinam à utilidade, durabilidade e facilitação da vida humana. Essa ação, necessariamente, implica a violência do homem em relação à natureza que não poderá gerar novas formas se não for destruída. Mas do fim da árvore surge a mesa, cadeira, entre outros objetos. Nesse aspecto, também se nota a diferença entre o *animal laborans* e o *homo faber*, considerando que o primeiro assume uma postura de amo da natureza e o segundo destruidor da natureza. "Através do olhar do *homo faber* a natureza também se torna objetiva - um meio a ser utilizado no processo de fabricação".<sup>337</sup>

<sup>335</sup> Ibid., p. 149.

<sup>336</sup> Segundo Mora, apesar de entendido sob vários sentidos, "encontra-se às vezes na literatura filosófica o vocábulo 'reificação' (de *res* = 'coisa'). Pode ser definido em geral como a ação ou efeito de converter algum em coisa, ou de conceber algo por analogia com a natureza das 'coisas'. Às vezes é empregado também o termo 'coisificação'. Cf. MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001, p. 2493.

<sup>337</sup> WAGNER, op. cit., p. 67.

O segundo elemento implica condições de possibilidade da criação e desenvolvimento de objetos. A condição maior diz respeito à imagem, modelo que orienta o processo de produção. De nada adianta ter matéria se o homem não sabe o que fazer com ela. O modelo guia e permite a programação e organização dos meios necessários e fins que deseja alcançar com a matéria que está em processo de transformação, inclusive permitindo a continuidade da produção após o término de certos objetos. Tudo deve ser planejado para atingir a melhor qualificação do objeto produzido. Porém, mais que o modelo, o trabalho necessita também de ferramentas e utensílios que facilitam a fabricação e possibilitam dar forma adequada à matéria. “A conveniência e a precisão desses instrumentos são ditadas pelos fins ‘objetivos’ que ele inventa a seu bel-prazer, e não por necessidades ou carências subjetivas.”<sup>338</sup> No entanto, é difícil separar essas duas dimensões.

Aquele que faz determinado objeto, mesmo não sendo projeto seu, está seguindo o projeto que alguém fez para ele poder orientar a produção. Além disso, com o avanço do consumo e o papel decisivo da mercadoria no contexto pós-moderno, todos os objetos precisam estar fortemente marcados pela subjetividade, especialmente daquele que está disposto a comprar. Nesse sentido, a dimensão objetiva do trabalho, no contexto que vivemos, precisa ser repensada, pois está-se pagando um preço bastante alto nas transformações planetárias<sup>339</sup> diante do exagero da “criatividade humana” nas formas de produção inerentes ao trabalho atual.

---

<sup>338</sup> CH, p. 157.

<sup>339</sup> Este é um tema polêmico e têm ocupado muitos cientistas no debate das transformações planetárias diante das diversas hecatombes ocorridas. Duas correntes vêm se destacando. De um lado, aqueles que defendem que as transformações que vêm se apresentando no planeta Terra são resultados das ações dos homens que ao longo de muitos anos preocuparam-se em destruir a natureza e lançar uma quantidade exagerada de gases-estufa na atmosfera. De outro lado, aqueles que defendem que as transformações são resultados da própria evolução do Planeta e que a ação do homem não a mais determinante neste processo. Para ilustrar esta questão, dois textos são importantes neste debate. Um, intitulado *Por trás do taco de hóquei*, que trata de comprovações da contribuição da humanidade para o aquecimento global. Cf. STIVAL, David. *Por trás do taco de hóquei*. Revista Scientific American. Ano 3 – nº 35, abril de 2005, p. 24-25. Outro texto importante é: WILLIAM F. Ruddimann. *Quando os humanos começaram a alterar o clima?* Revista Scientific American. Ano 3 – nº 35, abril de 2005, p. 58-65. Esta segunda vertente adequa-se ao conceito de natureza utilizado por Arendt. Diz: “É característico de todos os processos naturais o fato de existirem seu o auxílio do homem, e de que as coisas naturais não são ‘feitas’, mas vem a ser por si mesmas o que são. (É este também o significado autêntico de nossa palavra ‘natureza’, quer a derivemos da raiz latina *nasci*, nascer, ou formos buscá-la em sua origem grega, *physis*, que vem de *phyein*, surgir de alguma coisa, aparecer por si mesmo.)” Ver CH, p. 163. Porém, Arendt não entra nesta discussão, adequando-se a uma ou outra posição. Ela discute as diversas ações humanas violentas, a exemplo da bomba atômica, como ações que visam causar a extinção dos humanos pelo próprios humanos, em nome de mais domínio e eliminação da liberdade.

Outro aspecto que merece ser destacado neste horizonte diz respeito ao surgimento da industrialização que passou a substituir os instrumentos e ferramentas pela máquina. Diante disso, é muito apropriada a reflexão de Arendt colocando em questão se é o homem que deve ajustar-se à máquina ou ao contrário. Nesse sentido, revela que,

ao contrário das ferramentas do artesanato, que em parte alguma do processo de trabalho deixam de ser servas da mão, as máquinas exigem que o operário as sirva, que ajuste o ritmo natural do corpo ao movimento mecânico que lhes é próprio. (...) enquanto dura o trabalho com as máquinas, o processo mecânico substitui o ritmo do corpo humano.<sup>340</sup>

No entanto, a substituição definitiva acontece recentemente com o advento da automação, classificado por Arendt como o terceiro estágio do desenvolvimento da tecnologia. O primeiro surge com o desenvolvimento da máquina a vapor e o segundo com a introdução da eletricidade. Com a automação, a organização do trabalho muda radicalmente, e Arendt procura discutir o problema da tecnologia diante da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina.

Quando criada, a máquina visava a tornar mais fácil a vida do homem, mas a história mostra que ela introduziu mais no *homo faber* o desejo de construir um mundo que propriamente auxiliá-lo em seu processo vital, pois, nesse caso, ela só teria validade quando usada. De qualquer modo, Arendt frisa de maneira muito apropriada que

a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo destruir o mundo e as coisas. [...] Para a sociedade de operários, o mundo das máquinas substitui hoje o mundo real, embora este pseudomundo seja incapaz de realizar a mais importante tarefa do artifício humano, que é a de oferecer aos mortais um abrigo mais permanente e estável que eles mesmos. Em seu contínuo processo de operação, este mundo de máquinas começa a perder até mesmo aquele caráter humano independente que os instrumentos e utensílios e as primeiras máquinas da era moderna possuíam em tão alto grau.<sup>341</sup>

Ao mesmo tempo em que levanta a questão, em seguida, apresenta a resposta que suscita a discussão acerca da gravidade que a introdução da máquina trouxe para o mundo<sup>342</sup> e,

---

<sup>340</sup> CH, p. 160.

<sup>341</sup> Ibid., p. 164 -166.

<sup>342</sup> Nota-se em nos estudos arendtianos esta preocupação com o mundo. Quando analisa os problemas procura ir mais longe não se detendo apenas aos problemas do homem, mas buscando compreender as questões do mundo. Apesar de estar marcadamente voltada para uma análise negativa de todo o processo resultante das máquinas, pois é necessário destacar que elas também possibilitaram inúmeros avanços, Arendt anteviu o problema central

em outras passagens, recupera a reflexão de Platão frente ao dito de Protágoras de que “o homem é medida de todas as coisas de uso (*chremata*), da existência das que existem e da inexistência das que não existem.”<sup>343</sup>

Apesar de várias críticas à Platão, aqui Arendt reitera um de seus méritos, a saber, o de ter percebido “desde logo que, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso, está-se correlacionando o mundo com o homem-ususário e fazedor de instrumentos, e não com o homem-orador, pensador, ou o homem de ação.”<sup>344</sup> Além disso, “Platão sabia perfeitamente que as possibilidades de produzir objetos de uso e de tratar de todas as coisas de todas as coisas da natureza como objetos de uso são tão ilimitadas quanto as necessidades e talentos do ser humano.”<sup>345</sup> Para Arendt, ele antevê o problema que passa a se apresentar nos séculos posteriores na atitude do *homo faber*. Mas, além de Platão, Arendt também recupera Kant, quando decide que “nenhum homem deve jamais se tornar um meio para outro fim; todo ser humano é um fim em si mesmo”.<sup>346</sup> Nessa afirmação, Kant visava chamar atenção para que o utilitarismo aplicasse as categorias de meios e fins somente para aquilo que lhe coubesse, isto é, a fabricação e não para outros como o da política. O problema de Kant, na avaliação de Arendt, é que sua tentativa acaba se tornando mera fórmula, diante da cegueira do *homo faber* para a reflexão do “fim em si mesmo”.

O terceiro elemento a ser mencionado na atividade do trabalho é o de que a sua condição é estar presente no mundo. Os objetos fabricados devem ser expostos, seja para o mercado de trocas, seja para a utilidade dos homens ou mesmo para serem contemplados como servir de beleza no caso das obras de arte. Nesse sentido, o trabalho produz objetos que ganham durabilidade que, em decorrência do uso e com o passar do tempo, acabam se desgastando, com exceção da obra de arte<sup>347</sup> que, sem fins utilitários, perdura mais anos que outros objetos

---

que se apresenta em nosso contexto, sobretudo com o avanço da informática e o problema da instrumentalização que passou do processo de fabricação para outras dimensões da vida humana, a exemplo da política, conforme demonstramos no capítulo anterior.

<sup>343</sup> Ibid., p. 171. Nesta passagem Arendt esclarece o problema de tradução atribuída ao dito de Protágoras. Mas a palavra *chremata* não significa “todas as coisas”, mas sim àquelas que os homens usam, necessitam ou possuem. Consultar *CH*, p. 171.

<sup>344</sup> Id., Ibid.

<sup>345</sup> Id., Ibid.

<sup>346</sup> Ibid., p. 169.

<sup>347</sup> Na *CH* Arendt afirma: “Dada a sua permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase isenta ao efeito corrosivo dos processos naturais, uma vez que não estão sujeitas ao uso por criaturas vivas - uso que, na verdade, longe de materializar sua finalidade inerente (como a finalidade de uma cadeira é realizada quando alguém se senta nela), só pode destruí-la.

de uso. Essa durabilidade dos objetos foi projetada para dar independência aos homens e estabilizar a sua vida, pois eles as produziram para que tivessem alguma utilidade.

Diante dessa sua natureza mundana, os objetos produzidos pelo trabalho possibilitam que os homens criem uma certa familiaridade e apego por alguns diante do constante contato que estabelece com eles, inclusive diante da mesmidade e durabilidade dos objetos questionar-se acerca da sua própria identidade. Numa passagem da *Condição Humana*, Arendt diz: “[...] os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com os objetos que não variam, com a mesma cadeira e a mesma mesa”.<sup>348</sup> Com o passar dos anos, os homens observam que os objetos permanecem os mesmos em estrutura, sofrendo apenas algumas alterações de cor e desgaste do material resultante do uso que deles são feitos. Sua objetividade permanece, e nisso a reflexão dos homens pode ser levantada no sentido de perceber se a sua vida segue o mesmo ritmo dos objetos ou se ela ganha novas dimensões.

No entanto, com o avanço da sociedade comercial, sob o mando do capitalismo, a durabilidade acaba sendo interferida não somente pelo valor de uso, mas pelo valor de troca. Nesse ponto, muitas coisas são produzidas e armazenadas para que possam servir de negócio nas futuras trocas.

O quarto elemento a ser considerado na atividade do trabalho diz respeito à dimensão pública que os objetos produzidos acabam ganhando. Algumas produções acontecem no pleno isolamento, outras já colocam os operários em diálogo e necessidade de estar em grupos para atender a conclusão da obra em fabricação. Depois de feitos, os objetos proporcionam a reunião de pessoas, a exemplo das refeições e jogos em torno da mesa, possibilitando que os homens se relacionem entre si. Por fim, na mudança de valor de uso para valor de troca, os objetos são produzidos para estarem dispostos em público como mercadorias destinadas às trocas. Para Arendt, “este valor consiste unicamente na estima da esfera pública na qual as coisas surgem como mercadorias; e o que confere esse valor a um objeto não é o labor nem o traba-

---

Assim, a durabilidade das obras de arte é superior aquela de que todas as coisas precisam para existir; e, através do tempo, pode atingir a permanência.” Cf. *CH*, p. 181.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 150.

lho, não é o capital nem o lucro nem o material, mas única e exclusivamente a esfera pública.<sup>349</sup>

Diferentemente do labor, nota-se que, no trabalho, a dimensão pública aparece aliada ao seu desenvolvimento. No entanto, a forma de relacionamento na esfera pública, condicionada pelo trabalho, não corresponde à dimensão exigida pela realização da política, pois “as formas especificamente políticas de aliar-se a outras pessoas, de agir em concerto e falar com elas, estão fora do alcance de sua produtividade”.<sup>350</sup> Os diálogos estabelecidos e as palavras pronunciadas no âmbito do mercado de trocas, por exemplo, não visam a criar espaços de aparecimento e revelação dos agentes, mas unicamente convencer o negociante no valor da troca. A clareza disso pode ser verificada na seguinte passagem:

Contudo, no mercado de trocas os homens não entram em contato uns com os outros fundamentalmente como pessoas, mas como fabricantes de produtos, e o que eles exibem não são suas individualidades, nem suas aptidões e qualidades, como na ‘produção conspícua’ da Idade Média, mas seus produtos. Se o fabricante vai à praça pública, não é por desejar contato com pessoas, mas com produtos; e o poder que mantém coeso e existente este mercado não é a potencialidade que surge entre as pessoas quando estas se unem na ação e no discurso; é a soma dos ‘poderes de troca’ (Adam Smith) que cada participante desenvolveu em seu isolamento.<sup>351</sup>

Nesse sentido, o trabalho, mesmo tendo como condição humana a mundanidade, não está nele a realização da política, apesar desta ter sido assumida e realizada de acordo com o processo dos meios e fins, próprios da fabricação. A realização da política exige espaços públicos que tenham como preocupação única a relação dialógica entre os homens visando a construir a si mesmos, tornando o mundo cada vez mais humano e menos dominado pela estratégia da instrumentalização.

#### 4.2.3 A ação: espaço da aparição dos homens

Da mesma maneira que nas atividades anteriores, introduz-se a discussão da atividade da ação a partir da caracterização geral apresentada por Arendt no intróito do capítulo 1 da *Condição Humana*, que diz:

---

<sup>349</sup> Ibid., p. 177.

<sup>350</sup> Ibid., p. 175.

<sup>351</sup> Ibid., p. 221 e 222.

A ação 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 os homens, e não o homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política, mas esta pluralidade é especificamente a condição - não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* - de toda vida política. [...] A pluralidade é a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha existir.<sup>352</sup>

De posse de tais informações, investigar-se-á os elementos centrais que caracterizam a atividade da ação, procurando destacar a sua importância política, já que é nela que a política tem a condição de sua realização. Inicia-se pela questão da pluralidade, considerando ser esta a condição humana da ação. Na afirmação de Arendt,

a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da 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 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.<sup>353</sup>

Toda a reflexão política arendtiana pretende destacar que o modo de realização da política ao longo da tradição ocidental incorre em inúmeros problemas pelo fato de não conceber a pluralidade humana como elemento essencial na criação de possibilidades para a realização da política. A pluralidade é o fundamento através do qual o espaço público ganha consistência e a privada visibilidade. A pluralidade demarca que os seres humanos são iguais, porque, além de criar códigos próprios e comuns que os diferenciam dos demais animais presentes na Terra, possibilitando o entendimento de uns aos outros quando falam e se expressam em palavras questões da sua subjetividade e necessidades, têm, além disso, a capacidade de pensar e demonstrar preocupação com o futuro. No entanto, ao mesmo tempo em que têm muitos pontos comuns, têm também, enquanto humanos, muitas diferenças que se apresentam claramente no discurso e na ação. “A ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns com os outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens”.<sup>354</sup> Não se demarca apenas uma diferença que se apresente na existência corpórea, isto é, grande, pequeno, magro, gordo, bonito feio, entre outras qualidades, pois,

---

<sup>352</sup> Ibid., p. 15 e 16.

<sup>353</sup> Ibid., p. 188.

<sup>354</sup> Ibid., p. 189.

ser diferente não equivale a ser outro - ou seja, não equivale a possuir essa curiosa qualidade de 'alteridade', comum a tudo o que existe... . Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda a vida orgânica já exhibe variações e diferenças, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa diferença e distinguir-se; só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa - como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo.<sup>355</sup>

O elemento fundamental é que a pluralidade se manifesta no homem como distinção e aparência da sua subjetividade, tornando-se singularidade, isto é, próprio, específico e que é somente de um, mesmo que tenha semelhanças com os demais. Essa é condição que sela o fato de ser homem, mas ela “depende da iniciativa da qual nenhum homem pode abster-se sem deixar de ser humano. Isto não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*”.<sup>356</sup> E só é possível mediante o discurso e a ação. Sem essas duas dimensões pode-se até sentir e dizer que o mundo está nos seres humanos, mas ele reclama que não nos vê, pois se está fora dele e abandonado à condição da vida humana. Para caracterizar fundamentalmente a vida humana, precisa-se agir, falar e estar entre os homens, mas eles optam, muitas vezes, pela mediocridade e/ou pelo medo do conflito, negam-se, ocultam-se.

Participar ativa e intensamente no espaço público, de acordo com a condição de pluralidade significa que não se deve temer sobre as posições individuais e dos demais. De antemão, precisa-se estar ciente e por que não dizer humilde das incertezas e de outra parte, pronto para enfrentar o conflito, considerando que a ação desencadeia reações e novas respostas com outras posições e intenções, própria do convívio humano. Aliás, nessa questão das incertezas e do conflito é o ponto em que Arendt localiza o elemento da fragilidade das questões humanas porque nelas não há um porto seguro.

Segundo Sylvie Courtine-Denamy, “tal é a razão pela qual Platão desprezava essa fragilidade das questões humanas, comparando as ações dos homens de Estado a gesticulações de fantoches manobrados nos bastidores”.<sup>357</sup> Mas esse é ponto em que se quer chegar. Sem a pretensão de desconsiderar as críticas de Arendt a Platão, porém refletindo à luz das práticas das políticas atuais, especialmente no caso brasileiro, percebe-se claramente que a ação conflituosa no espaço público não é bem vinda. Nesse caso, Platão se faz contemporâneo. O jogo das ações dos homens de Estado define-se nos bastidores, onde todas as estratégias são elabo-

---

<sup>355</sup> Id., Ibid.

<sup>356</sup> Id., Ibid.

<sup>357</sup> Consultar COURTINE-DENAMY, op. cit., p. 328.

radas e aperfeiçoadas. Afirmar que a ação, atividade que expressa a condição humana da pluralidade e nesta está a condição pela qual a vida política se realiza, é deveras um ato de extrema coragem pela dificuldade que essa posição pode enfrentar à luz do contexto, ou, na percepção dos estrategistas, isso é motivo de zombaria: “enquanto eles defendem a moralidade e romantismo na vida pública, nós traçamos nossas estratégias e, depois, diremos que suas afirmações são importantes para ganhar o apoio deles nas deliberações”, dizem os estrategos<sup>358</sup>.

Avançando na discussão da caracterização geral da atividade da ação, Arendt enfatiza que é com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como no trabalho.<sup>359</sup>

Portanto, diferentemente do labor e do trabalho, a atividade da ação não é postulada pela garantia da sobrevivência da espécie no sentido de empreender esforços para produzir alimentos que dão sustentação à vida; nem se nutre pela relação meio-fim que orienta a fabricação e usa de instrumentos que visam a construir objetos de uso. A ação pode ser estimulada por fatores dessa ordem e outros que estão presentes no mundo, mas ela nunca deve estar condicionada a eles por que a sua essência é ser sempre começo, assim como o nascimento.

A condição dos homens pela idéia de nascimento inaugura uma nova forma de compreensão do ser humano. A idéia magna que merece destaque é a novidade e a abertura. Segundo Francisco Ortega, essa noção de nascimento,

só é realizável se sairmos da esfera da segurança e confrontarmos o novo, o aberto, o contingente, se aceitarmos o encontro e o convívio com novos indivíduos, o desafio do outro, do estranho, do desconhecido, sem medo nem desconfiança, como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e redescobrir nossa subjetividade, de recriar o *amor mundi*.<sup>360</sup>

A expectativa diante do nascimento é algo extraordinário, uma experiência ímpar. Por mais que o avanço da medicina permita que se tenha a definição do sexo e amostra da estrutu-

<sup>358</sup> À luz das práticas políticas atuais, ousamos considerar tais elementos.

<sup>359</sup> CH, p. 189.

<sup>360</sup> ORTEGA, op. cit., p. 234.

ra corpórea da criança ainda no ventre materno através de exames de ultra-sonografia, mesmo assim, não se sabe como ela será pós-nascimento. Por experiência própria, pensa-se em inúmeras idéias, mas nenhuma delas alcança a sua realização, pois o ser que nasce não é uma extensão, no sentido que se pode ver nele a imagem refletida de muitas das ações e comportamentos das pessoas. As transformações que ocorrem nos primeiros dias do recém-nascido deixam as pessoas admiradas pela forma evolutiva de como as coisas se dão e, ao mesmo tempo, inúteis diante das primeiras dores que elas sentem. Do ponto de vista da natureza humana<sup>361</sup> em si, nenhuma novidade. Sabe-se que todas as crianças assim que nascem passam por transformações e, nos primeiros meses, geralmente, sentem cólicas e outras coisas do gênero. No entanto, as transformações e dores que ocorrem numa delas não se repetirá em nenhuma outra, por que são próprias, singulares, assim como o modo de expressão e comportamento futuro. De qualquer modo, o nascimento tem essa marca própria de marcar a existência como abalo e enriquecimento do mundo ao mesmo tempo, pois ele sempre estará começando algo novo. E, diante disso, a explicação arendtiana da origem da ação significa

agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra *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, (*initium*) *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (‘portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia’), diz Agostinho em sua filosofia política.<sup>362</sup>

Eis o que significa ação: começo, início, novidade. Para sustentar a sua importância, Arendt remonta à reflexão agostiniana da Criação, visando a resgatar a essência do ser huma-

<sup>361</sup> Neste aspecto merece destaque a reflexão de Francisco Xarão que nos diz o seguinte: “No ciclo repetitivo da vida (zoe) não há nenhuma novidade, pois é já desde sempre esperado. Do ponto de vista da natureza e da metafísica o novo é absurdo: ‘todas as criaturas vivas, inclusive o homem, acham-se compreendidas neste âmbito de ser-para-sempre’ da natureza e ela ‘assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade das coisas que são e não mudam’. O nascimento, crescimento, procriação e morte são o tipo de eternidade das criaturas vivas. Daí que nascer, do ponto de vista da natureza não tem nenhuma novidade, pois não é o início de nada, mas apenas a continuação no tempo através da procriação, da vida do ser vivo.” Cf. XARÃO, op. cit., p. 145.

<sup>362</sup> Noutra passagem Arendt retoma a origem do termo agir visando mostrar como ele fora usado ao longo da tradição. “Aos dois verbos gregos *archein* (‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, finalmente, ‘governar’) e *prattein* (‘atravessar’, ‘realizar’ e ‘acabar’) correspondem os dois verbos latinos *agere* (‘por em movimento’, ‘guiar’) e *gerere* (cujo significado original é ‘conduzir’). É como se toda a ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento. Não só as palavras se correlacionam de modo análogo, como a história do seu emprego é também semelhante. Em ambos os casos, as palavras que originalmente designavam apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização - *prattein* e *gerere* - passaram a ser os termos aceitos para designar a ação em geral, enquanto as palavras que designavam o começo da ação ganharam o significado especial, pelo menos na linguagem política. *Archein* passou a significar, principalmente, ‘governar’ e ‘liderar’, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar ‘liderar’ ao invés de ‘por em movimento’. Cf. CH, p. 202.

no, mostrando que não se trata da criação ou início de uma coisa, ao modo do mundo, “mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador”.<sup>363</sup> A criação do homem significa exatamente este apelo ao preceito de início, também entendido como preceito de liberdade. Nisso se apresenta no homem uma situação que, mais uma vez, configura a sua diferença em relação às demais atividades da *vita activa*, porque nele, com o perdão da redundância, o que se pode esperar é o inesperado, prever o imprevisível, o improvável. Na reflexão de Arendt,

isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. [...] Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.<sup>364</sup>

Esse é o segundo ponto da discussão sobre a ação. A ação, enquanto tal, permite que o homem dê início e marque a história como constante abertura para a novidade, mas a objetividade da distinção humana se apresenta mediante a palavra. Pela palavra, diz-se quem é, revelando a dimensão interior, a subjetividade, constrói-se a identidade<sup>365</sup>. Politicamente falando, o discurso é mais importante que todas as demais dimensões da vida humana porque, através dele, os homens mostram-se, revelam-se. Ele assume um grau de importância maior que simples meio de comunicação entre as pessoas. Todavia, para cumprir seu desiderato o discurso exige dos homens responsabilidade e compromisso consigo mesmo e com os demais, pois palavras vãs, “soltas ao vento”, sem implicação pessoal podem não passar de futilidades. Inclusive, quando os homens falam a respeito de ou sobre outros para outros e, sobretudo, no exercício de atividades público-governamentais, diante da dimensão da revelação, hão de aprender sobre o cuidado e zelo com as palavras porque,

na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. [...] Esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não ‘pró’ ou ‘contra’ as outras.<sup>366</sup>

<sup>363</sup> CH, p. 190.

<sup>364</sup> Ibid., p. 191.

<sup>365</sup> Para Francisco Ortega, o grande mérito de Arendt é de que “a identidade humana aparece então como uma realização no espaço público e não como nada. [...]. A subjetividade é para Arendt um fenômeno do mundo, uma questão de estilo e caráter. [...] Hannah Arendt distancia-se de toda visão essencialista do sujeito, de toda tentativa de psicologização da subjetividade. Somente voltados para o mundo é que atingimos nossa identidade, no espaço público revelamos ‘quem’ somos e não ‘o que’ somos.” Cf. ORTEGA, op. cit., p. 230 e 231.

<sup>366</sup> Ibid., p. 192.

A responsabilidade implicada nesta forma de conceber a ação e discurso muda totalmente as formas de relacionamento entre as pessoas e mesmo no exercício de algumas funções públicas que vem marcada de constantes promessas e chavões eleitoreiros. Revelar quem são as pessoas quando falam, faz pensar seriamente naquilo que se quer dizer, mas o importante é que seja dito. Todavia isso só é possível quando se está na companhia de outras pessoas, visando a construir o espaço público como lugar da convivência humana, sem preocupações de ataques fulminantes para destruir as demais pessoas e/ou demarcar posição que esteja a favor de um pelo benefício que ele poderá trazer no futuro ou contra o outro porque suas qualidades não são bem aceitas pela maioria das pessoas.

A atividade da ação só acontece no espaço onde a convivência e relações humanas existentes se fizerem presentes. Indiferente do grupo, religião, sexo, raça... que se pertence, jamais se deve temer a revelação que outrora foi considerada como atitude de glória e merecedora de lembrança para todos os tempos, por que permite que a vida de determinada pessoa possa entrar para a história, ser imortal. Nesse aspecto, Arendt frisa com muita propriedade a importância da manifestação do homem na ação porque “sem a revelação do agente no ato, a ação perde seu caráter específico e torna-se um feito como outro qualquer. Na verdade passasse a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto”.<sup>367</sup> Talvez seja esse o grande empecilho que faz da ação uma atividade periférica. “Desprovida de nome, de um ‘quem’ a ele associado, a ação perde todo sentido...”.<sup>368</sup> Este é ponto central: “o que está em jogo é o caráter de revelação, sem o qual a ação e o discurso perderiam toda relevância humana.”<sup>369</sup> E este é também o grande desafio da reconsideração da *vita activa* para a recuperação do sentido da política, porque o espaço público pressupõe um espaço de aparição dos homens e não de obras. Mas, segundo Arendt,

geralmente somos tentados desviar dizer não “quem” alguém é, mas “o que” esse alguém é. Diz: “Embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga acepção da palavra e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico.”<sup>370</sup>

---

<sup>367</sup> Ibid., p. 193.

<sup>368</sup> Id., Ibid.

<sup>369</sup> Ibid., p. 195.

<sup>370</sup> Ibid., p. 194.

No entanto, Arendt procura mostrar que, diante da complexidade da esfera dos negócios humanos pela teia de relações humanas que dela emerge, a iniciativa dos novos processos e condições de possibilidade dos agentes não podem ser atribuída a uma só pessoa. São muitas histórias de vida que estão em contato e que, no futuro, poderão ser registradas em documentos e monumentos. Todavia documentos e monumentos não recuperam todas as vidas envolvidas. Nesse sentido, no centro da história, apesar dela ter sido construída por muitas pessoas, acaba sendo destacada como produto de alguns heróis, apesar de revelar agentes. “Em outras palavras, as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor.”<sup>371</sup> Essa é a questão que permite aos homens refletir sobre qual é de fato a sua tarefa principal enquanto seres humanos. Considerando que eles não são autores da história, cabe aos homens a tarefa de construir-se a si mesmo através da ação e do discurso e quem sabe, no futuro, os historiadores registrem-nos entre os memoráveis heróis da humanidade.

Diante disso e da situação de constante imprevisibilidade e fragilidade como marcas essenciais do ser e das relações humanas, cuja expressão máxima resume-se na característica geral da condição humana da pluralidade, em que cada homem revela sua identidade através de palavras, pergunta-se: Como fugir e não dizer que a vida humana e a própria realização da política não estão assentadas no relativismo, considerando a ação como auto-afirmação da existência singular e isolada dos atores políticos, centrada na revelação dos agentes e destituindo a garantia da estabilidade? Afinal, qual a importância em dizer quem são as pessoas para a realização da política? Considerando a ação como atividade por excelência da realização da política, onde se localiza a centralidade da política? Mais que isso, diante de atos imprevisíveis que tem resultados irreversíveis, qual alternativa é possível?

---

<sup>371</sup> Ibid., p. 197. Noutra passagem da *CH* Arendt esclarece esta questão. Afirma: “A invenção do ator que se esconde nos bastidores decorre de uma perplexidade mental, mas não corresponde a qualquer experiência real. Com esta invenção, a história resultante da ação é falsamente interpretada como história fictícia, na qual um autor realmente puxa os cordões e dirige a peça. A história de ficção revela um autor, tal como qualquer obra de arte indica claramente que foi feita por alguém - e isto não se deve ao caráter da história em si, mas apenas ao modo pelo qual ela veio a existir. A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é ‘feita’, enquanto que a primeira não o é. A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único ‘alguém’ que ela revela é o seu herói; e ela é único meio pelo qual a manifestação originalmente intangível de um ‘quem’ singularmente diferente pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e do discurso.” Cf. *CH*, p. 198 e 199.

A primeira observação que deve ser feita em relação a tais questões é a retomada da diferenciação entre a atividade da fabricação e da ação e nela uma nova forma de compreensão do poder. Parte-se de uma passagem célebre da *Condição Humana*, em que Arendt diz que

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. O mito popular de um ‘homem forte’ que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é mera superstição baseada na ilusão de que podemos ‘fazer’ algo na esfera dos negócios humanos - ‘fazer’ instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem ‘melhor’ ou ‘pior’ não, aliada à esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer outro ‘material’. A força de que o indivíduo necessita para qualquer processo de produção, seja intelectual ou puramente física - torna-se inteiramente inútil quando se trata de agir.<sup>372</sup>

O conteúdo presente nessa passagem é de grande importância para a compreensão da ação como atividade central da realização da política. Fazer projetos e obras que almejam ser apresentados ao mundo e proporcionar estabilidade à vida humana é tarefa do *homo faber*. Na atividade da ação, não se fazem coisas, objetos duráveis, projetos com definição de meios e fins ao modo da cadeira, porque nela a centralidade são as pessoas. A incapacidade de fazer dos homens isto ou aquilo, a não ser de acordo com os passos do domínio total<sup>373</sup> que torna os homens mortos-vivos, isto é, destituídos de aparato jurídico, moral e aniquilados individualmente. Seres humanos não são meros objetos manipuláveis. A condição humana da ação pautada na pluralidade é muito séria e de uma profundidade muito grande. Nela está a centralidade da reconsideração da *vita activa* que significa exatamente isto: colocar o ser humano no centro da política e dizer que nela não há um ponto de chegada; há um ponto de partida e a esperança utópica que jamais será alcançada, mas sempre alimentará o sentido do porquê se vive. Lidar com política nessas condições é tarefa difícil, desafiante e nada fácil.

Constantemente, ouve-se a expressão popular: “lidar com pessoas é a coisa mais difícil que existe”. Verdadeira, mas não catastrófica e desesperadora. Desafiante, sim! Talvez seja por isso que muitos governantes concebem a política nos moldes da fabricação, ou seja, diante da incapacidade das pessoas em estabelecer condições para o convívio humano, acabam optando pelo mais fácil e conveniente, sem refletir pelos seus alcances e limites. Portanto, relativismo não é o termo que caracteriza a realização da política no pensamento de Arendt. Plura-

---

<sup>372</sup> Ibid., p. 201.

<sup>373</sup> Desenvolvemos esta questão pormenorizadamente no primeiro capítulo deste estudo procurando mostrar a brutalidade do Totalitarismo para a realização da política.

lidade humana, abertura para o inesperado, projetos abertos para novas iniciativas, congregando todas as posições possíveis é o que se espera da política. Dito de outro modo, política é o exercício de atividade sem fim, mas constante começo, cuja marca exige o aperfeiçoamento e esforço humano contínuo.

O mito popular de um “homem forte” que tudo pode e que somente ele está apto a indicar os caminhos que os demais devem seguir pode servir para outra coisa, menos para a política. Força física é extremamente desnecessária à política, assim como poder não se conquista por intermédio dela. Quando as discussões políticas são mediadas e decididas pela força, decreta-se o fim do poder e da política e a vitória da violência. Uma política que não se organiza pela violência, como bem expressa Carmelita Felício, em sua reflexão sobre o pensamento político de Arendt, “é uma política de abertura e debate sem fim: uma política que acontece em um domínio público livre de força e coerção é o *locus* próprio para a expressão da pluralidade humana e igualdade cívica.”<sup>374</sup>

A presente discussão é mais aprofundada por Arendt em sua obra *Sobre a Violência*<sup>375</sup>. Nela, Arendt destaca, em primeiro lugar, a importância de se distinguir entre alguns conceitos-chave da política, a saber: poder, vigor, força, autoridade e violência. Todavia, adverte que

o que está em jogo aqui não é uma simples questão de linguagem imprecisa. Por detrás da aparente confusão subjaz a firme convicção à luz da qual todas as distinções seriam, no melhor dos casos, de pouca importância: a convicção de que o tema política mais crucial é, e sempre foi, a questão sobre ‘quem domina quem’. Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem; são tomados como sinônimos porque têm a mesma função. Somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão de domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade.<sup>376</sup>

Nessa passagem, Arendt acentua de maneira incisiva que a forma de concepção dos termos poder, vigor, força, autoridade e violência seguem a perspectiva do tratamento da política como espaço para demonstrar o domínio entre os humanos. Daí a sua veemente crítica ao uso dos termos e suas implicações, especialmente no esforço de esclarecimento pela questão

<sup>374</sup> FELÍCIO, op. cit., p. 180. Entendemos que ao usar o termo domínio, a autora esteja se referindo ao espaço público.

<sup>375</sup> Já referenciada neste estudo.

<sup>376</sup> ARENDT, op. cit., p. 36.

do poder porque esse é o que mais se assemelha à ação. Já na *A Condição Humana*, a filósofa judia diz o seguinte

O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos de violência: só existe em sua efetivação. Se não é efetivado, perde-se; e a história está cheia de exemplos de quem nem a maior das riquezas materiais pode sanar essa perda. O poder só é efetivado enquanto ato e palavra não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não usados para violar e destruir, mas criar relações e novas realidades.<sup>377</sup>

Diferentemente da maneira como foi e ainda está sendo usado, o poder “corresponde à capacidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo”.<sup>378</sup> Portanto, é no poder que está a condição de existência da esfera pública, a possibilidade de manifestação dos homens através da ação e do discurso. “O poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam”.<sup>379</sup> “Todavia, deve ser admitido que é particularmente tentador pensá-lo em termos de comando e obediência, e assim equacionar poder e violência, em uma discussão que, de fato, é apenas um dos casos especiais do poder – isto é, o poder de governo”.<sup>380</sup>

O elemento fundamental em questão está na demonstração do poder como condição básica da realização da política, considerando que a sua geração é fruto da convivência humana. Mais que isso, o poder pode ser dividido, sem causar danos ou reduzi-lo, mas, ao contrário, aumentá-lo. No entanto, pode ser corrompido quando se apresenta uma luta e nela os mais

<sup>377</sup> CH, p. 212.

<sup>378</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. op. cit., p. 36.

<sup>379</sup> CH, p. 212. Em relação ao poder é oportuno apresentar o resgate etimológico do termo. Arendt resgatou a sua origem e destaca o seguinte: “A própria palavra, como seu equivalente grego *dynamis*, e o latino *potentia*, com seus derivados modernos, ou o alemão *Macht* (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indica seu caráter de ‘potencialidade’. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força. Cf. CH, p. 212. E sobre os outros termos, na obra *Sobre a Violência*, Arendt destaca o seguinte: “O vigor inequivocamente designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence a seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas.” (p. 37) Sobre a força afirmou “que frequentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’, isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais.” (Id.) Sobre a autoridade frisa que a sua centralidade é o “reconhecimento inquestionável por aqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias. [...] Conservar a autoridade requer respeito pela pessoa ou pelo cargo.” (Id.) Por fim, sobre a violência, Arendt destaca que ela distingue-se por seu caráter instrumental. Diz: “Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento possa substituí-lo.” (Id.)

<sup>380</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. op. cit., p. 38.

fracos se unem para destruir o forte. Dito de outro modo, quando se apela para a força e violência é porque o poder perdeu toda sua consistência. Jamais ele pode estar aliado à força, mas ao respeito e reconhecimento, sim. Desse modo, o poder é o elemento que não pode faltar à esfera pública porque nele o espaço de aparência – centro da vida política – tem a sua preservação e possibilidade de manifestação. O poder “como tal, é também princípio essencial ao artifício humano, que perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos negócios e relações humanas e das histórias por ele engendradas”.<sup>381</sup> Tudo porque “a ação e o discurso conferiram à política uma dignidade que ainda hoje não desapareceu.”<sup>382</sup>

A segunda observação que deve ser feita em relação às perguntas levantadas anteriormente – concebidas como soluções possíveis e parciais diante da fragilidade das ações humanas – está no poder de perdoar e de prometer. O maior de todos os atos humanos diante das incertezas humanas está na capacidade deles suportarem os resultados da irreversibilidade e imprevisibilidade, originados no interior da atividade da ação<sup>383</sup>. Mas, na avaliação de Arendt, isto é impossível. Apesar dos homens saberem que aquele que age não tem certeza de tudo o que está fazendo e que resultados terá, mesmo assim, sempre lhe foi atribuído culpa por conseqüências que jamais desejara ou previra. Pior ainda está na impossibilidade de desfazer o que está feito, mesmo que o ato tenha sido desastroso e imprevisto. Diante de tal situação, as únicas soluções possíveis para garantir que a convivência humana não se destrua são as faculdades humanas de perdoar e prometer.

As duas faculdades são aparentadas, pois a primeira delas - perdoar - serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’, pendem como a espada de Dâmocles sobre cada nova geração; a segunda - obrigar-se através de promessas - serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e mesmo ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens.<sup>384</sup>

O perdão é a condição que possibilita aos homens que eles recuperem a capacidade de agir. Sem o perdão ficam submetidos à condição de vítimas e eternos responsáveis pelas con-

---

<sup>381</sup> CH, p. 216.

<sup>382</sup> Ibid., p. 217.

<sup>383</sup> Para Arendt “tudo isto é motivo suficiente para que o homem se afaste, desesperado, da esfera dos negócios humanos e veja com desdém a capacidade humana de liberdade que, criando uma teia de relações entre os homens, parece enredar de tal modo o seu criador que este lembra mais uma vítima ou um paciente que o autor e o agente do que fez.” Cf. CH, p. 245.

<sup>384</sup> Ibid., p. 249.

seqüências. Além disso, o perdão também possibilita a dissipação da vingança entre os homens, tornando-os menos violentos e mais dialógicos.

Apesar de ter sido atribuído significado estritamente religioso<sup>385</sup>, a centralidade do perdão apresentada por Arendt, está voltada mais para a condição humana da pluralidade, própria da ação. “O motivo da insistência sobre o dever de perdoar é, obviamente, que ‘eles não sabem o que fazem’, e não se aplica ao caso extremo do crime e do mal intencional...”<sup>386</sup> Note-se que há uma diferença que precisa ser enfatizada para evitar confusões e contradições no pensamento arendtiano. A ênfase é a de que o perdão não é para todos os homens. O perdão só é possível nos casos de pessoas que agem e não sabem o que estão fazendo e quais conseqüências podem resultar.

No entanto, como saber que as pessoas não sabem? Ou, como dizer que se sabe que aquilo feito por alguém foi intencional? A situação é difícil, e a resposta a essas duas questões são possíveis na medida em que se tem conhecimento das pessoas a quem se deve perdoar porque, embora o perdão seja eminentemente pessoal, é preciso considerar *o que e por quem* foi feito. Mas, de qualquer forma, há atos que não merecem perdão porque foram planejados. Nesse sentido, à luz das práticas e maneira de conceber a política na atualidade e conhecendo que tudo gira em torno de estratégias planejadas, é possível dizer que, em política, ainda deve ter perdão? A questão é complexa, mas a crise da política não é a crise e expressão de todos os homens. Além disso, a política é mais que a expressão de partidos e governos. Tratá-la, dessa forma, seria desmerecer todo o esforço deste estudo. A política é o espaço em que os seres humanos podem aparecer, dialogar e expressar suas opiniões frente às coisas e temas em discussão. Portanto, ela pode manifestar-se e realizar-se em diferentes lugares, mas um único espaço é próprio: o público.

---

<sup>385</sup> Afirmamos isso partindo daquilo que Arendt disse na *CH*: “O descobridor do papel do perdão na esfera dos negócios humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito esta descoberta num contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério num sentido estritamente secular.” Ver *CH*, p. 250.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 251. Quanto aos males intencionais, Arendt diz: “Sabemos apenas que não podemos punir nem perdoar esse tipo de ofensas e que, portanto, elas transcendem a esfera dos negócios públicos e as potencialidades do poder humano, às quais destroem sempre que surgem. Em tais casos, em que o próprio ato nos despoja de todo o poder, só resta realmente repetir com Jesus: ‘Seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar’ (Lucas 17, 1-5).” Cf. outras passagens nas páginas 252 e 253 da *CH*.

Acerca da faculdade de prometer, Arendt considera a sua importância e legado histórico uma vez que os pactos e alianças são práticas que se estendem desde o tempo de Abraão<sup>387</sup>. Na reflexão arendtiana, o poder de prometer visa a solucionar, senão totalmente ao menos parcialmente, o problema da imprevisibilidade humana. A origem do ato de prometer é dupla, ou seja,

decorre ao mesmo tempo da ‘treva do coração humano’, ou seja, da inconfiabilidade fundamental, 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. [...] 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.

A faculdade de prometer surge exatamente para garantir que as palavras pronunciadas em discursos e discussões humanas tenham um peso de compromisso e responsabilidade daquele que as pronunciou. Considerando que todos estão sujeitos às diversas fragilidades que permeiam o tecido das relações humanas, necessita-se de um horizonte onde se possa “instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”.<sup>388</sup> Esse é o grande mérito de fazer promessas. No entanto, as promessas perdem essa dimensão e abusam da faculdade humana de prometer, no sentido dito por Arendt de “abarcando 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”.<sup>389</sup>

O ato de prometer jamais deve surgir para centrar em uma pessoa todo o controle das ações que devem ser desencadeadas, ao modo dos meios e fins da fabricação e do poder do soberano como a voz por excelência. Na reflexão de Lisa Disch, é importante destacar que, em Arendt,

não é o *eu* que faz a promessa, mas sim a *promessa* que faz o eu. [...] Contrariamente à compreensão da promessa como centrada no sujeito, Arendt sugere que [...] a força moral de uma promessa deriva não de uma continuidade interna ao que o eu a pronuncia, mas sim da presença dos outros diante dos quais a promessa é feita; não é a subjetividade, mas a intersubjetividade, que torna as promessas moralmente vinculatórias.<sup>390</sup>

<sup>387</sup> “[...] Abraão, homem de Ur, cuja história na versão bíblica, revela tão grande inclinação de fazer pactos que é como se houvesse deixado sua terra exclusivamente para pôr a prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança.” Ibid., p. 255.

<sup>388</sup> Ibid., p. 256.

<sup>389</sup> Id., Ibid.

<sup>390</sup> DISCH, Lisa Jane. *More truth than fact: storytelling as critical understanding in the writings of Hannah Arendt*. Apud DUARTE, op. cit., p. 236.

Nesse sentido, é possível entender em que medida as promessas não significam a imposição da vontade de alguém ou de um só grupo. As forças das promessas encontram-se no estabelecimento de ações futuras que são consensuadas por todos os envolvidos, com o propósito de que todos, unanimemente, concordam e assumem a responsabilidade e compromisso do seu cumprimento. Todavia, as promessas não podem resultar em produto final. Essa é a tarefa da fabricação, e a ação pode perder o seu caráter de autêntico.

A faculdade de prometer visa a enriquecer a ação e dispor o futuro como se ele fosse o presente, no sentido de garantir o envolvimento dos envolvidos e possibilidade de cumprimento daquilo que está sendo traçado. De forma alguma, a promessa deve eliminar a ação e o discurso porque, sem elas, não há liberdade e possibilidade de manifestação de novos nascimentos, que podem estar excluídos do convívio humano. Garantir que todos possam ser livres e iniciar novos processos é a vocação por excelência da política. Promover e defender a liberdade é a sua tarefa e seu sentido, e a única atividade que pode proporcionar isso é a ação.

### **4.3 A recuperação do sentido da política**

A explicitação da recuperação do sentido da política torna clara a reconsideração da *vita activa* que, no pensamento de Arendt, tem uma demarcação política. Ao apresentar as diferenças fundamentais em cada das atividades que compõem a *vita activa*, Arendt não pretende estabelecer apenas uma caracterização geral de cada atividade; nem promover um confronto entre *vita activa* e *vita contemplativa*, considerando a supremacia da última ao longo da tradição política do Ocidente. A centralidade da reconsideração da *vita activa*, como demonstrado, é recuperar o espaço da ação porque é nela que se localiza a centralidade, resgate do sentido e dignidade da política frente às diversas experiências políticas do século XX, das diversas confusões e preconceitos que nela se estabeleceram.

Na apresentação das atividades da *vita activa*, Arendt esclarece que a ação é a atividade política por excelência, porque só ela acontece entre os homens, sem a mediação de instrumentos e sem a preocupação fundada na garantia da sobrevivência. A ação é a atividade política fundamental porque nela a condição humana se constrói na pluralidade, dimensão primeira da resposta à pergunta – o que é política? – lançada por Arendt em agosto de

1950<sup>391</sup>. “A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto mundano, e produto da natureza humana”.<sup>392</sup> Tanto a filosofia, quanto a teologia e todo pensamento científico, ao procurar refletir sobre o homem, sempre tratam do homem, sem a preocupação de aprofundar a sua condição de pluralidade. Por outro lado, se for feita uma análise das filosofias políticas, estendendo de Platão até os contemporâneos, haverá surpresas com a diversidade de categorias presentes nas filosofias políticas de todos os grandes pensadores. Todavia, na avaliação de Arendt, “a política jamais atinge a mesma profundidade. A falta de profundidade de pensamento não revela outra coisa senão a própria ausência de profundidade, na qual a política está ancorada”.<sup>393</sup>

O segundo elemento que Arendt destaca na resposta à pergunta – o que é política? – é o de que “a política trata da convivência entre os diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças”.<sup>394</sup> Arendt refere-se, nesse caso, à organização da política a partir da família. Mas o que esta opção revela é o medo do homem diante das diferenças, tornando a política um refúgio para garantir um abrigo estável e com diferenças que se estendem ao máximo pelo grau de parentesco entre os membros. Daí que “ao invés de se gerar um homem, tenta-se criar o homem na imagem de si mesmo”.<sup>395</sup> E quando a situação tende para a pluralidade e aparição das diferenças, banca-se Deus para garantir o princípio da imagem e semelhança, contra a diversidade, causando a perversão da política e anulação da condição humana básica do ser humano. Daí o contraste com a reflexão política de Arendt.

Segundo Silvana Winckler, a instituição de um espaço público, à luz do pensamento de Arendt, em nada se assemelha à vida doméstica. Diz ela: “as relações humanas no âmbito privado têm um caráter de necessidade e geralmente baseiam-se em vínculos familiares. As relações entre os cidadãos no espaço público têm como pressuposto a liberdade e a igualdade e estabelecem vínculos políticos entre os sujeitos”.<sup>396</sup>

---

<sup>391</sup> Cf. *QP*, p. 21 a 24 onde Arendt apresenta pormenorizadamente os vários desdobramentos da resposta à pergunta: O que é Política? Não trataremos ponto por ponto, outrossim, procuraremos analisar e discutir sobre os principais temas em questão.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>393</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>394</sup> *Id.*, *Ibid.*

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 22. Atualmente este problema apresenta-se de maneira clara nas nomeações de confiança em cargos públicos, mas vem sendo combatido pela criação de lei que trata destas situações como nepotismo político. De qualquer forma, o argumento central é o do conhecimento e confiança nas pessoas para assumir tais funções.

<sup>396</sup> Cf. WINCKLER, Silvana. *Contribuições de Hannah Arendt para a teoria política*. In: WOLKMER, Antônio C. *Introdução à história do pensamento político*. RJ-SP: RENOVAR, 2003, p. 445.

O terceiro elemento que deve ser mencionado na resposta à pergunta acima referida, diz respeito à situação que “o homem, tal como a filosofia e a teologia o conhecem, existe - ou se realiza – na política apenas no tocante aos direitos iguais que os mais diferentes garantem a si próprios”.<sup>397</sup> Quando colocados diante de situações em que precisam reconhecer a pluralidade dos homens, ao exemplo de reivindicações juridicamente equânimes, os homens aceitam-na, inclusive atribuindo esta condição de existência à criação *do* homem. Em outras palavras, a pluralidade e a possibilidade de realização da política, muitas vezes, segue uma lógica interesseira, pois demarca a diversidade quando traz benefício próprio.

Nesse aspecto, pode ser introduzido o debate acerca do interesse na política. Será a política algo sem interesse? Sem interesse e desinteressada tem o mesmo sentido? Aqui é oportuno destacar a importância e compreensão da crítica arendtiana à maneira de realização da política. Quando Arendt tece críticas à questão dos interesses é na perspectiva de superar que os critérios das relações humanas estejam pautados pela lógica meios-fins, próprios da fabricação, cuja consequência acaba gerando instrumentalização da política. Ao discutir sobre a dimensão dos interesses, Arendt visa a criar condições para que a política não se constitua num espaço de realização de alguns homens e somente de alguns projetos, com exclusão daqueles que não compartilham com os seus. É uma convocação para olhar para além de si mesmo, abarcando e alargando o espaço à diversidade humana e aos novos projetos. Nesse sentido, toda a política não é des-inter-essada, porque nela há um horizonte<sup>398</sup> de realização que se configura na manifestação do ser humano e na sua constante capacidade de propor novas alternativas e ações construtivas em conjunto com os demais. Conceber a política como expressão de des-inter-esse, na nossa avaliação, é torná-la vazia, sem motivação e sem horizonte. Todavia, o interesse, nesse aspecto, assume um papel de motivação para o agir, mas ele não é o fim, apenas mediação.

---

<sup>397</sup> Ibid., p. 23.

<sup>398</sup> Em sua obra *QP*, p. 127 e 128, Arendt esclarece que na política é preciso estar atento e diferenciar alguns elementos referentes aos aspectos de projeção e horizonte. Nas suas palavras diz: “[...] na política temos de diferenciar entre objetivo, meta e sentido. O sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade [...]. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou ao seu fim [...]. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo o que é feito; [...] A esses três elementos de todo agir político [...], agrega-se como quarto aquele que na verdade jamais é motivo do agir, mas que põe em andamento. Vou mencionar esse quarto elemento de princípio do agir. [...] Pode-se incluir, sem dificuldade, a glória nesses princípios, tal como a conhecemos no mundo homérico, ou a liberdade, tal como a encontramos em Atenas do tempo clássico, ou a justiça, mas também a igualdade se entendemos que entre eles a convicção da dignidade original de tudo que tem rosto humano.”

Por fim, quanto ao quarto elemento a ser ponderado na resposta à pergunta – o que é política? –, Arendt afirma que “a filosofia tem duas boas razões para não se limitar a apenas encontrar o lugar onde surge a política”.<sup>399</sup> Primeiramente, refere-se ao *Zoon Politikon* e depois, à Criação do homem por Deus. Em relação à primeira, diz:

a) *Zoon Politikon*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência - conceito que não procede; o homem é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos* homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação. Hobbes compreendeu isso.

b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver *o* homem, e *os* homens tornam-se repetição mais ou menos bem-sucedida. O homem, criado à imagem da solidão de Deus, serve de base ao *state of nature as a war of all against all*, de Hobbes. É a rebelião de cada um contra todos os outros, odiados porque existem sem sentido - sem sentido exclusivamente para o homem criado à imagem da solidão de Deus.<sup>400</sup>

Nas duas situações aparece claramente que a essência do homem é do ser que vive isolado, na solidão. O espaço entre-os-homens deve ser criado, porque originalmente o homem sempre irá tenderá a manter sua essência. A solução ocidental para tal problema foi substituir a política pela História, aplicando o termo homem para se referir a toda a humanidade e a liberdade como uma necessidade da História para o alcance da emancipação dos homens. Diante disso, como a política pode alcançar a realização se a natureza do homem é ser para o isolamento? Para Arendt, “pode ser que a tarefa da política seja construir um mundo tão transparente para a verdade como a criação de Deus”<sup>401</sup>. Sendo o homem criado à imagem e semelhança de Deus, talvez a ele também foi dada a capacidade para estabelecer as condições de organização dos homens ao modo da criação, zelando para que todos possam crescer e multiplicar-se, possibilitando a expansão da pluralidade. De qualquer modo, parece um tanto confusa essa formulação que Arendt propõe, apesar dela chamar atenção que a organização da política será possível se as diversidades absolutas estiverem de acordo com uma igualdade

<sup>399</sup> Ibid., p. 23.

<sup>400</sup> Ibid., p. 24. Nesta passagem fica clara a posição de Arendt e o destaque do erro que fora cometido na tradução do *zoón politikón* de Aristóteles como *animal socialis* que fora encontrada em Sêneca e depois retomada por Santo Tomás de Aquino que “foi aceita como tradução consagrada: *homo este naturaliter politicus, id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’).” Cf. *CH*, p.32. De qualquer modo é oportuno destacar que uma das dificuldades de encontrar a resposta à pergunta pelo sentido da política está no fato da tradição não haver feito a distinção entre as perguntas “O que é o homem?” e “O que é política?”. O que parece é que sempre se procurou responder a segunda a partir da primeira. Embora destacamos ao longo do nosso estudo que Arendt demonstra preocupação muito grande em relação aos perigos que a humanidade está correndo devido às grandes transformações e alienação no e do mundo, não se trata de centrar a política unicamente na sobrevivência e necessidades do homem. Nisso cabe frisar que o papel da política é garantir a estabilidade do mundo e possibilitar que os homens se revelem e construam espaços para sua realização por intermédio do discurso e da ação. Para maior aprofundamento sobre esta discussão ver *QP*, p. 46 e 47.

<sup>401</sup> Id., Ibid.

*relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*, pois se tudo for absoluto, não há condições para o desenvolvimento da política.

A política implica na explicitação das diferenças que, por sua vez, justificam a necessidade de encontros para se chegar a denominadores comuns. Para o caso das diferenças absolutas, há uma dificuldade na busca pela construção de consensos. Para o caso da igualdade absoluta, acontece a deslegitimação da necessidade de fomentar discussões, pois já pode configurar as decisões pela própria natureza, isto é, todos iguais, pensam da mesma forma sobre todos os aspectos. Porém, isso, além de absurdo, é inaceitável. Só pode ser aplicado ao caso de homens-máquina ao modo de robôs que, em sua essência, são todos iguais: acionados e dominados pelo homem.

Considerando todos os elementos apontados até aqui, especialmente em torno da pluralidade, esta é uma discussão central para compreensão do conceito, da realização e recuperação do sentido da política, porque nela os homens devem criar condições para o desenvolvimento da ação. De acordo com Jennifer Ring, “a pluralidade é a condição *per quam* da ação em Arendt, e a pluralidade ou a preservação da individualidade em uma vida comum, assegura que a liberdade não estará perdida. Quando indivíduos agem, revelam a si mesmos *na condição de indivíduos*.”<sup>402</sup>

Ação, pluralidade e liberdade são temas centrais da política. A condição humana da ação é a pluralidade que se manifesta graças ao exercício da liberdade que, por sua vez, significa a possibilidade de recuperação do sentido da política. Em *O que é Política*, Arendt escreve exatamente sobre isso, tendo como título a seguinte pergunta: *Tem a Política ainda algum sentido?*<sup>403</sup> Assim, diz:

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade. Sua simplicidade e conclusividade residem no fato de ser ela tão antiga quanto a existência da coisa política - é na verdade, não como a pergunta, que já nasce de uma dúvida e é inspirada por uma desconfiança. [...] A pergunta surge a partir de experiências bem reais que se teve com a política, ela se inflama com a desgraça que a política causou em nosso século, e na maior desgraça que ameaça resultar delas.<sup>404</sup>

<sup>402</sup> RING, Jennifer. *The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor*. Apud ABREU, op.cit., p. 155.

<sup>403</sup> Esta pergunta foi formulada e desenvolvida por Arendt em três textos que versam sobre o sentido da política, apresentados na obra *QP* nos fragmentos 3a, 3b e 3d. Carmelita Felício constata que se esta pergunta é atual é porque ela surge de experiências bem reais que estamos tendo com a política. Cf. FELÍCIO, op. cit., p. 173.

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 38.

A simplicidade da resposta convida os leitores a refletir, pois diante das experiências vividas ao longo do século XX, mesclam-se, na avaliação de Arendt, dois elementos. Um em torno da experiência com as formas de governo totalitário que suprime a liberdade de todos, menos do grande líder, e outro diante da monstruosa capacidade de destruição no desenvolvimento trazido pela modernidade, cujo processo esteve sob controle do Estado. A novidade deste segundo elemento é que não apenas a liberdade foi prejudicada, mas o medo de que toda a vida orgânica na Terra venha ser extinta. Essas duas experiências que instigam a reflexão sobre o sentido da política são fundamentais, porque elas revelam ainda hoje as experiências a que se assiste na forma e condução das questões pertinentes ao espaço de efetivação da política. Em ambas, a liberdade é colocada em xeque, e a preocupação parece declinar cada vez mais para preocupações que visam a manter a vida. No entanto, aqui se localiza o embate arendtiano na forma moderna de conceber a política.

Pois a coisa política ameaça exatamente aquilo onde, no conceito dos tempos modernos, reside o próprio direito de existência, a saber a mera possibilidade de vida - na verdade, de toda a Humanidade. Se for verdade que a política nada mais é do que algo infelizmente necessário para a conservação da vida da Humanidade, então de fato ela mesma começou a se riscar do mapa, ou seja, seu sentido transformou-se em falta de sentido.<sup>405</sup>

Essa posição é desconcertante pelo seu enfrentamento com as modernas formas de concepção de realização da política, gerando polêmicas pela centralidade na qual a política deve se pautar. A grande questão que surge, em relação a este aspecto, diz respeito à despreocupação arendtiana com questões ligadas à vida e, nesta, outras como a dimensão social e a justiça, apesar de tê-las mencionada periféricamente no princípio do agir político<sup>406</sup>. Arendt não demonstra nenhum interesse em aproximar a política com essas dimensões, porém não nega a sua importância, mas, à luz das Revoluções modernas<sup>407</sup>, adverte que

é crucial, portanto, para a compreensão das Revoluções da Idade Moderna, que a idéia de liberdade e a experiência de um novo começo sejam coincidentes. E desde que a noção corrente no mundo livre é de que a liberdade, e não a justiça, nem a grandeza, o critério mais alto para o julgamento das instituições de corpos políticos, não é apenas o nosso entendimento de revolução, mas nossa concepção de liberdade, nitidamente revolucionária em sua origem, que pode medir até que ponto estamos preparados para aceitar ou rejeitar essa coincidência.<sup>408</sup>

<sup>405</sup> ARENDT, *QP*, p. 40.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 128. (Passagem referenciada neste estudo).

<sup>407</sup> Referimo-nos à Revolução Americana de 1776, a Revolução Francesa de 1789, a Revolução Russa de 1917 e a Revolução Húngara de 1956. Nelas Arendt pontua elementos fundamentais para a explicitação do sentido da política porque elas interrompem um processo e desencadeiam novas formas de realização da política, garantindo o exercício da liberdade e das opiniões. Trataremos disso em seguida.

<sup>408</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo/Brasília: Ática/ Editora Universidade Brasília, 1988, p. 23.

Essa passagem mostra claramente que os assuntos centrais da política devem passar pelo crivo da liberdade. Diferentemente, são as questões ligadas à justiça, desigualdades sociais, entre outras. As soluções para as questões suscitadas no âmbito da justiça, por exemplo, devem ser tomadas com base em compreensões jurídicas e, sobretudo econômicas, quando tratar de situações que tocam nas desigualdades sociais e na miséria, pela qual o povo pobre acaba sendo vitimado. Arendt limita-se a tocar nas questões que merecem discussão sobre distribuição de bens para atender às demandas sociais.

A única alternativa que cabe à política diante de tais situações é a solidariedade que, em um primeiro momento, “pode parecer fria e abstrata, pois permanece mais comprometida com ‘idéias’ - grandeza ou honra, ou dignidade - do que com qualquer ‘amor’ pelos homens. [...] A solidariedade é o princípio que pode guiar a ação.”<sup>409</sup> A solidariedade é o ato que faz dos homens seres preocupados com os demais, seja diante de situações de injustiça, seja diante dos oprimidos e explorados. No entanto, nela todos os homens exercem igual importância e peso, indiferentemente da classe, cor, raça, situação social, nação, povo..., todos são membros que clamam por dignidade humana.

Este é um debate que poderia ser muito longo porque se está acostumado atribuir à política a tarefa de solução de inúmeros problemas sociais. A política pode e deve contribuir para a promoção de campanhas que atendam esta área, mas a solução precisa ser tomada no âmbito econômico. Ao que se assiste atualmente cabe questionar a forma de fazer da situação dos miseráveis o centro de seus discursos políticos e da instrumentalização da política, estabelecendo meios e fins para atender tais demandas. Arendt propõe uma separação entre as esferas econômica e política. Na primeira, a centralidade está na distribuição de bens ligados às questões administrativas e às necessidades da vida; na segunda, no exercício da liberdade que gesta a manifestação dos homens.

No entanto, Arendt não está isenta de críticas diante da separação entre política e questões sociais. Dentre alguns aspectos, é oportuno ponderar, em primeiro lugar, perguntar: Afinal, qual é a utilidade da política? Pode-se dizer que, se entendida pelo viés distributivo, inútil; se compreendida como espaço necessário para o convívio e diálogo entre os homens a fim de poderem opinar sobre diversas questões, expondo sua individualidade e zelando pela

---

<sup>409</sup> Ibid., p. 70 e 71.

possibilidade de todos os homens também o fazerem, é útil. No entanto, é óbvio que do ponto de vista do utilitarismo contemporâneo e desprezo das questões ligadas à importância da subjetividade e liberdade como elementos fundamentais de todo ser humano, a política, na forma proposta por Arendt, pode não passar de uma “conversa muito bonita”, mas sem efeito e consistência prática. “Na verdade, a vida da sociedade é dominada não pela liberdade, mas sim pela necessidade”.<sup>410</sup> Diante disso, “a política não é necessária, em absoluto - seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa - onde cessa o reino das necessidades materiais e força física.”<sup>411</sup> A questão é saber onde cessa o reino das necessidades e onde começam as questões pertinentes à política. Para André Duarte, “se Arendt está certa ao distinguir entre ‘participação’ e ‘administração’, faltou-lhe interrogar de que maneira ambas poderiam complementar-se. Seu pensamento não oferece respostas satisfatórias a essas questões, que mostrarão seu caráter problemático [...]”<sup>412</sup>

André Duarte apresenta, com profundidade, uma crítica sobre a ausência no pensamento de Arendt nas relações objetivas entre política e questão social. Bem se sabe que, na atualidade, algumas decisões de ordem administrativa e econômica também passam pela ordem política, sobretudo quando envolvem pactos e contratos de financiamento como é caso a que se assiste nas negociações das nações periféricas com o Fundo Monetário Internacional - FMI. Para Richard Bernstein,

os problemas contemporâneos não aparecem na cena política portando rótulos pré-definidos, de sorte que a questão a respeito de sua natureza política, privada ou social é, ela mesma, o próprio centro da questão *política*, o que equivale dizer que qualquer questão pode se tornar, ou ser transformada, em um tema político.<sup>413</sup>

De qualquer forma, apesar de ser importante entender a preocupação arendtiana dos moldes da fabricação e dos interesses puramente estratégicos infiltrando-se na política, determinar a política como desprovida de questões sociais, torna-se uma questão séria e desafiante, e a história prova de quão poucos foram os momentos em que ela esteve presente sob tal forma de realização. Todavia, essas considerações não desmerecem o pensamento de Arendt.

---

<sup>410</sup> *QP*, p. 81.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>412</sup> DUARTE, op. cit., p. 286.

<sup>413</sup> BERNSTEIN, Richard. *Rethinking the Social and the Political*. Citado a partir da obra de DUARTE, op. cit., p. 309. A compreensão de Bernstein reflete o caso da política do governo Lula no Brasil que visa resolver o problema social da fome. No início do seu mandato este foi o grande mote e que, a despeito dos seus limites diante de desvios nos rumos dos benefícios, ainda continua sendo um dos temas centrais do seu governo.

Por outro lado, segundo Silvana Winckler, a política, no pensamento de Arendt, não se confunde com a ética ou a justiça, embora tanto uma quanto outra sejam temas ‘apropriados’ para ser discutidos na esfera dos assuntos políticos. O pertencimento a um corpo político dá aos homens a possibilidade de participar na definição dos próprios direitos – o que é uma necessidade elementar da democracia. Esta participação é a única coisa que pode assegurar a autonomia do cidadão. Os temas da justiça, da ética, e da democracia relacionados com igualdade somente se tornam assuntos políticos quando são levados ao âmbito público.<sup>414</sup>

Ademais, Arendt instiga a rever certas formas de “voluntarismo inconseqüente e incompetente dos atores políticos em sua tentativa de solucionar problemas econômicos por meio de decisões estritamente políticas”.<sup>415</sup> Conforme Carmelita Felício, é mister compreender que, ao se propor a recuperar o sentido da política, Arendt o faz procurando articular

essa proposta com a urgência de pensá-la a partir do sentido que lhe é próprio, isto é, com a perspectiva objetiva de pensar as condições de possibilidade de recuperar a dignidade mesma da atividade política. Ela nos dá uma pista para que se pense mais seriamente na convivência de se substituir a política pelos meios públicos dessa força terrivelmente poderosa que, em nossos dias, ameaça não apenas a liberdade, mas sim a vida, ou melhor, a sobrevivência da própria humanidade.<sup>416</sup>

Além disso, nas diversas posições de Arendt em defesa dos apátridas pelo sistema totalitário, pelas transformações científicas que suscitam questões sobre a possibilidade de eliminação da própria humanidade, cabe dizer que a sua reflexão política não visa a estipular uma máxima que se resume da seguinte maneira: “Contra a vida, em defesa da liberdade e da política”, mas sim, o “o direito à vida, em favor da liberdade e da política”. Essa nos parece ser a posição mais sensata e muito diferente do que se faz na modernidade quando se opta pela vida contra a liberdade<sup>417</sup>.

A recuperação do sentido da política em Arendt quer resgatar a liberdade. O significado do termo é buscado por Arendt na experiência da *pólis* grega e nas Revoluções Modernas, além de ser confrontado<sup>418</sup> com as diversas concepções reinantes ao longo da história política do Ocidente. Partindo da ordem inversa, nesse confronto, Arendt começa pontuando que, “para as questões da política a liberdade é crucial, e nenhuma teoria política pode se dar ao luxo de permanecer alheada ao fato de que esse problema conduziu ao ‘obscuro bosque onde a

<sup>414</sup> WINCKLER, op. cit., p. 454.

<sup>415</sup> Cf. DUARTE, op. cit., p. 309.

<sup>416</sup> FELÍCIO, op. cit., p. 178.

<sup>417</sup> A este respeito consultar importante abordagem e reflexão de FELÍCIO, op. cit., p. 181.

<sup>418</sup> Referimo-nos ao texto *O que é liberdade?*, publicado na obra *EPF*, p. 188-220.

filosofia se extraviou’.”<sup>419</sup> O motivo dessa obscuridade está no fato da filosofia ter transformado a liberdade numa esfera do pensamento, no diálogo consigo mesmo, no domínio interno, numa questão da vontade. Nesse sentido, a filosofia fez da liberdade um tema a mais<sup>420</sup> entre as grandes questões metafísicas tradicionais. No entanto, ela surge e começa a fazer parte da tradição filosófica a partir da experiência da conversão religiosa de Paulo e depois de Agostinho. Antes disso, dos Pré-socráticos até Plotino, ela não foi tema de discussão.

A compreensão da liberdade e sua implicação para a política podem ser obtidas através da diferenciação básica que Montesquieu fez entre liberdade política e liberdade filosófica. A esse respeito, Arendt diz:

[...] Montesquieu, que embora indiferentemente aos problemas de natureza estritamente filosófica, tinha profunda consciência do caráter inadequado do conceito de liberdade dos cristãos e dos filósofos para fins políticos. Para desvencilhar-se dele, distinguiu expressamente a liberdade política da filosófica, e a diferença consistia em que a filosofia não exige da liberdade mais que o exercício da vontade (*l'exercice de la volonté*), independentemente das circunstâncias e da consecução das metas que a vontade estabeleceu. A liberdade política, ao contrário, consiste em poder fazer o que se deve querer (*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir* - a ênfase recai sobre *pouvoir*).<sup>421</sup>

No campo filosófico, a liberdade estabelece uma constante luta na consciência. Quando surge uma vontade aparece de imediato o surgimento de outra. Ambas travam uma luta pelo poder e, ao mesmo tempo em que a vontade se vê forte, poderosa, ela se vê fraca, impotente. O cristianismo, especialmente no contexto medieval, fez grande uso dessas duas forças para expressar a grandeza da alma (forte) e fraqueza e pequenez do corpo (impotente). A alma deve ter o poder de decidir sobre o corpo que representava a esfera dos desejos e intenções mundanas, a expressão do eu<sup>422</sup>. Desse modo, a liberdade passa a ser o domínio da vontade, a expressão do eu quero.

<sup>419</sup> *EPF*, p. 191. Não adentraremos detalhadamente na evolução do conceito de liberdade do ponto de vista filosófico. Destacaremos os elementos que a tornam central para a política. Para um estudo aprofundado sobre esta questão consultar DUARTE, op. cit., p. 204-238.

<sup>420</sup> Outros temas metafísicos são o ser, o nada, a alma, a natureza, o tempo, a eternidade, entre outros. Cf. *EPF*, p. 191.

<sup>421</sup> *EPF*, p. 208 e 209.

<sup>422</sup> Desta situação Arendt estende o debate para a política. Afirma: “Só posso aqui aludir às fatais conseqüências, para a teoria política, desse equacionamento da liberdade com a capacidade humana da vontade; foi ele uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como governo sobre outros. *Ibid.*, p. 210.

Avançando para a tradição do pensamento político moderno, especialmente com Rousseau, a liberdade começa a ser pensada em conexão com soberania e vontade. Na avaliação de André Duarte, “ao pensar a liberdade em termos da soberania e do poder como resultando de uma ‘vontade geral’ una e indivisa, que prescinde da comunicação intersubjetiva, Rousseau teria estabelecido uma concepção antipluralista da política [...]”<sup>423</sup> Para Arendt, “essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica da liberdade com livre arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana [...]”<sup>424</sup> A liberdade que Arendt está buscando fundamentar aqui resgata o espírito da *pólis* grega e das Revoluções Modernas. Não é liberdade de um só homem, um só grupo, um só organismo político. À luz da condição humana presente na ação, sempre que se referir aos viventes na terra, jamais se deve portar como diante de um único homem, mas sim dos homens.

Por mais que pareça estranho, diante das inúmeras críticas à modernidade, seja pelo ascenso da ciência, da fabricação, do engolfamento da política no social e da confusão em torno do conceito de liberdade, Arendt resgata elementos positivos nas Revoluções Americana, Francesa e, mais tarde, Russa e Húngara porque, na sua avaliação, elas não são simplesmente transformações e mudanças sociais propagadas por determinadas eventos históricos. As revoluções significam interrupção do curso linear e contínuo da história para a introdução e começo de algo novo. Diz Arendt que “o conceito moderno de revolução, intextricavelmente ligado à noção de que o decurso da história (*history*) inteiramente nova, uma história nunca anteriormente conhecida ou contada está prestes a desenrolar-se [...]”<sup>425</sup> Portanto, nelas é possível perceber uma preocupação de construção e realização da política muito diferente daquelas formas presentes na modernidade. Àqueles que participam da sua luta, as revoluções demonstram a efetivação de uma experiência nova e que a capacidade humana de começar algo novo é possível. Segundo a filósofa,

---

<sup>423</sup> DUARTE, op. cit., p. 207.

<sup>424</sup> *EPF*, p. 212.

<sup>425</sup> ARENDT, *Da Revolução*, op. cit., p. 28. O significado das Revoluções não é de fazer uma análise ao modo de meros eventos históricos, mas político, visando reconstituir conceitualmente as manifestações políticas originárias, dignas de destaque porque colocam a liberdade no centro da política. Sobre esta questão cf. DUARTE, op. cit., p. 269.

essas duas coisas juntas - uma nova experiência que revelava a capacidade do homem para a novidade - estão na base do enorme *pathos* que encontramos tanto na Revolução Americana e Francesa, essa sempre reiterada insistência de que nada comparável em grandeza e relevância jamais acontecera antes em toda a História documentada da humanidade, e que, se tivéssemos de avaliá-la em termos de reivindicação bem-sucedida de direitos civis, pareceria inteiramente descabido. Somente onde esse *pathos* da novidade se fizer presente, e onde a novidade estiver relacionada com a idéia de liberdade é que temos o direito de falar de uma revolução.<sup>426</sup>

A pergunta que pode ser formulada neste aspecto é: como as revoluções efetivavam a liberdade e em que medida ela se tornava um elemento distintivo na política? O objetivo central das revoluções era garantir o espaço da liberdade e, por meio dela, dar visibilidade aos cidadãos e assegurar a sua participação nas decisões políticas. Para que isso fosse possível, Arendt destaca nelas a introdução de conselhos que, além de garantir o espaço da liberdade, mostram à tradição do pensamento político ocidental que é viável desenvolver a política a partir de uma nova concepção, contra aquela utilizada muitos anos por toda nossa tradição do pensamento político, a saber: “que a essência do governo é exercício do poder de coerção, e que a paixão política dominante é a paixão de dirigir ou de governar.”<sup>427</sup>

Apesar de não ter por objetivo refletir as questões políticas pelo âmbito prático, isto é, de oferecer respostas às preocupações e perplexidades dos tempos de hoje, como tem asseverado no Prólogo da *A Condição Humana*<sup>428</sup>, através dos conselhos, Arendt esboça um modelo que pode ser implantado na estrutura política de governo. Opta por eles por uma razão fundamental, esclarecendo que

os conselhos eram, obviamente esses espaços de liberdade. Como tais, eles se recusaram sistematicamente a se considerarem órgãos temporários da revolução e, ao contrário, envidaram todos os esforços para se firmarem como órgãos permanentes do governo. Longe de pretenderem tornar a revolução permanente, seu objetivo, expresso explicitamente, era ‘lançar as bases de uma república que se firmasse em toda a sua plenitude, o único governo capaz de encerrar para sempre o ciclo das invasões e guerras civis’; não um paraíso na terra, não uma sociedade sem classes, não o sonho de uma fraternidade socialista ou comunista, mas o estabelecimento da ‘verdadeira república’ é que seria a ‘recompensa’ esperada, ao final da luta.<sup>429</sup>

<sup>426</sup> ARENDT, *Da Revolução*, op. cit., p. 27e 28.

<sup>427</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>428</sup> Cf. *CH*, p. 13.

<sup>429</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. p. 211. Em outra obra sua, intitulada *Crises da República* que, apesar de não mencionada ao longo deste estudo, mas pela relevância que trata da questão sobre os conselhos e, sobretudo da participação dos cidadãos no espaço público, Arendt diz o seguinte: “[...] Parece-me, no entanto, a única alternativa que já ocorreu na história, e que tem reaparecido repetidas vezes. [...] Mas estes sistemas de Conselho nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política.” Nossa ênfase. Cf. ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 199.

Os conselhos têm um diferencial de participação política que está no seu gérmen. Neles se efetiva a res-pública de maneira extraordinária, porque não precisa convidá-los, e proporcionar condições para sua participação no espaço público. Eles mesmos dizem: “Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país”.<sup>430</sup> No entanto, entre eles, nem todos participam das definições e deliberações finais, pois nem todos têm interesses por assuntos públicos, mas a todos deve ser dada a oportunidade de participação. Dessa forma, Arendt propõe que a formação do Estado seja exatamente nos moldes de representação por Conselhos, denominado por ela de estado-conselho,

para o qual o princípio de soberania fosse totalmente discrepante, seria admiravelmente ajustado às mais diversas espécies de federações, especialmente porque nele o poder seria construído horizontalmente e não verticalmente. Mas se você me perguntar que probabilidade existe de ele ser realizado, então devo dizer: Muito pouca, se tanto. E ainda, quem sabe, apesar de tudo - no encaço da próxima revolução.<sup>431</sup>

Ao mesmo tempo em que percebe a importância dos conselhos e da proposição do estado-conselho, Arendt demonstra não defendê-los num futuro próximo. Adianta a probabilidade incerta da sua efetivação. De qualquer modo, apresenta uma alternativa possível que pode congrega a capacidade de ação e discurso, da divisão de poderes e de homens escolhidos na base para exercer o papel de representação, mas as escolhas não devem significar elitismo político. Elas se justificam porque o espaço público será insuficiente para abrigar a todos e nem todos desejam fazer parte das discussões deliberativas. Segundo Duarte,

em um sistema de conselhos plenamente desenvolvido, Arendt conjecturou a possibilidade do surgimento de uma estrutura política piramidal em que a autoridade não viria do topo, e sim da base da pirâmide, conciliando-se assim ‘igualdade’ e ‘autoridade’ de um modo como nenhuma outra forma de governo moderno conseguiu até hoje.<sup>432</sup>

Apesar de todos esses méritos e esforços em tentar ver nos conselhos este resgate e afirmação de algumas dimensões elementares da política, tais como, a liberdade, a igualdade, a autoridade, a ação e o discurso, Arendt deixou a desejar inúmeros aspectos que não foram abordados. André Duarte reflete sobre vários, entre eles, o de Arendt não tratar de quais mecanismos devem ser implantados para resolver as exclusões involuntárias no caráter da representatividade política e quais instâncias estão dando apoio e proteção aos cidadãos no enfren-

<sup>430</sup> ARENDT, Hannah. *Crises da República*. op. cit., p. 200.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>432</sup> DUARTE, op. cit., p. 313.

tamento e confronto com o Estado constituído. Além disso, como Arendt resolve o problema das condições para que os cidadãos tenham suas necessidades vitais garantidas no exercício da participação política? Se tivesse enfrentado questões como estas, teria reconhecido que a realização da liberdade é difícil, não acontece de um simples querer, e, mais que pedir idealismo aos pobres, sem resolver o problema das condições para torná-los cidadãos, pode não resolver o problema do espaço público. De qualquer modo, Arendt não pensa nos limites presentes na proposta dos conselhos, mas para André Duarte,

é preciso ter em mente que tais reflexões buscaram, acima de tudo, chamar a atenção para uma nova possibilidade de organização da coisa pública tal como ela vem se repetindo nos eventos revolucionários modernos, sem que a autora tivesse pretendido estabelecer, de uma vez por todas, o plano institucional detalhado que permitiria instituir essa nova forma de governo, pretensão teórica que teria julgado como perigosamente utópica. [...] Se a sua reflexão sobre o sistema de conselhos permaneceu incipiente, deve-se enxergar aí não a lacuna ou vazio onde deveria haver um programa político fechado, mas sim o aspecto mais original, inventivo e sugestivo de suas reflexões políticas.<sup>433</sup>

Apesar das críticas e reconhecimento das reflexões de Arendt acerca das revoluções e conselhos, em momento algum, entende-se que essa pode ser uma questão que lhe tire o mérito e profundidade do seu pensamento no tratamento das questões pertinente à política. Até porque, os conselhos e os resultados trágicos das revoluções<sup>434</sup> não são os eventos maiores de todos os tempos e dignos de memória por toda a história como o é a experiência política da *pólis* grega. Arendt debruça-se com muito zelo sobre essa questão, porque nela está o germen da verdadeira política, porque nela, a experiência da liberdade é uma realidade.

---

<sup>433</sup> Ibid., p. 314 e 316.

<sup>434</sup> André Duarte destaca que a “Revolução Americana voltou-se contra a tirania e a opressão, mas não contra a exploração econômica e a pobreza, afirmando os direitos do povo – excluindo, entretanto, negros e índios – a partir do seu consentimento ao novo poder constituído. No caso francês, distintamente, uma vez advinda a liberação da tirania, veio a público a exigência de libertar a massa miserável dos grilhões da necessidade, o que demandaria um esforço tremendamente maior: foi no curso desse esforço suplementar que a liberdade viu-se substituída pela felicidade do povo, segundo a expressão de Saint-Juste, considerada como a principal preocupação dos revolucionários; foi também nesse processo que as virtudes políticas da revolução desviaram-se da república, sendo absorvidas pela ‘compaixão’ diante do sofrimento dos miseráveis, a qual assumiu o perigoso estatuto de a ‘mais alta virtude política’.” DUARTE, op. cit. p. 287. Sylvie Courtine-Denamy, a este respeito, diz: “Arendt critica-as a ambas [Revoluções Francesa e Americana] quanto ao seu ‘resultado’: essas constituições não souberam cumprir a sua promessa de trazer algo de novo, de revolucionário; e, por outro, porque ambas se confrontaram com o mesmo problema: a insuficiência da *potestas in populo*, quando a noção de ‘povo’ não é idêntica a uns e outros, provocando a necessidade de uma *auctoritas in senatu* [...]” Consultar COURTINE-DENAMY, op. cit., p. 23 et. seq.

Mas, aqui, o resgate arendtiano da liberdade na experiência política da *pólis*<sup>435</sup> grega não visa a remontar ao passado procurando transplantar um modelo para o tempo de hoje e/ou compreendido “como expressão de um tradicionalismo nostálgico ou romântico em relação ao passado e à origem perdida do político”<sup>436</sup>. No dizer de Francisco Ortega, Arendt “não pretende restabelecer conceitos e categorias antigos, ou restaurar a tradição, mas desconstruir e vencer as reificações de uma tradição obsoleta”<sup>437</sup>. Ou, como bem expressa André Duarte,

tratava-se justamente de recuperar aqueles ‘tesouros’ políticos não tematizados filosoficamente, aqueles ‘fragmentos preciosos’ que, hoje, restariam ocultos por entre os destroços da tradição, tarefa hermenêutica que ela determinou como uma *Perlenfischerei*, a pesca das pérolas perdidas no fundo do oceano.<sup>438</sup>

Em muitas passagens de suas obras, Arendt faz menção à *pólis* grega como verdadeira essência da política. Em *Homens em tempos sombrios*, diz que “[...] a *pólis* grega continuará a existir na base de nossa existência política - isto é, no fundo do mar - enquanto usarmos a palavra política.”<sup>439</sup> Em *EPF*, Arendt destaca que

empregar o termo ‘político’ no sentido da *pólis* grega não é arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas européia ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político.<sup>440</sup>

Já em *A Condição Humana*, Arendt frisa aquilo que se constitui na centralidade da importância da *pólis* grega, afirmando que,

a rigor, a *pólis*, não é uma cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e do 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 *pólis*’: 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.<sup>441</sup>

<sup>435</sup> Da mesma forma que não visava transplantar um modelo da *pólis* grega, Arendt também não tinha grandes preocupações em apresentar uma análise histórica detalhada do surgimento e forma de organização da *pólis*, mas recuperar os elementos centrais para o resgate do sentido da política. Procuraremos no deter nesta preocupação.

<sup>436</sup> Terminologia usada por DUARTE, op. cit. p. 151.

<sup>437</sup> ORTEGA, op. Cit., p. 229.

<sup>438</sup> DUARTE, op. cit., p. 143.

<sup>439</sup> ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de D. Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 174.

<sup>440</sup> *EPF*, p. 201.

<sup>441</sup> *CH*, p. 211.

O significado da *pólis* é responsabilizar todos os homens a fazer dela a sua experiência de vida, no sentido do constante diálogo e abertura para o convívio entre os homens. Mais que uma reconstituição do espaço da *pólis*, ao modo de um modelo para transplante, Arendt almeja que experiência política se transforme em atitude de abertura e exercício constante da liberdade em todos os momentos no espaço público.

A tarefa de recuperação da *pólis* grega não é programática, mas iluminadora, esclarecedora e fundamentadora da liberdade como constituição do sentido da política. A *pólis* é de extrema importância porque ela é o espaço da liberdade, a vitória da liberdade sobre o reino das necessidades que estava sob o jugo da esfera privada e da vida em família. Essa é a condição para ser livre, isto é, não estar sujeito às necessidades e nem preocupado com o comando e domínio sobre outros. Mas a adesão à *pólis* no momento, para os gregos, significou “vida fácil”, “vida melhor”, apesar de ser-lhes atribuída a característica do ócio como forma de expressão da ocupação que cabia aos cidadãos. Nas palavras de Arendt, “quem quer que ingressasse na esfera política deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência [...]”.<sup>442</sup>

A exigência das funções inerentes à atividade na *pólis* é de uma responsabilidade muito grande. Nela, está garantido o espaço e oportunidades para que todos possam alcançar a imortalidade, por meio de atos e palavras que revelam identidade singular e distinta de todos os membros presentes. Mas a questão digna de memória não é fazer do extraordinário um jogo de espetáculo e esbaldo retórico, mas torná-lo comum e cotidiano. Atualmente, antes mesmo de fazer grandes atos, anuncia-se para todos os lados que tais projetos serão feitos, não importando se de fato eles serão realizados, mas que causem impacto e atenção na população. Sob essa forma, a política governamental atual alcança popularidade e, ao menos, durante o período de eleições, terá bons motivos para ser lembrada. Nota-se uma diferença da atualidade para o contexto da antiguidade, inclusive no que tange aos discursos. Considerando os riscos presentes na ação, a *pólis* também tinha função de “remediar a futilidade da ação e do discurso; pois era muito grande a possibilidade de que um ato digno de fama fosse lembrado e ‘imortalizado’”.<sup>443</sup>

---

<sup>442</sup> Ibid., p. 45.

<sup>443</sup> Ibid., p. 209.

O elemento que distingue a forma de organização da *pólis* é a liberdade. “Ser-livre e viver-numa-*pólis* era, num certo sentido, a mesma e única coisa”.<sup>444</sup> Nisso se configura o sentido do espaço público, o sentido da política. Aliás, Arendt faz um tremendo esforço para mostrar que “Política e liberdade são idênticas e sempre onde não existe esta espécie de liberdade, tampouco existe o espaço político no verdadeiro sentido”.<sup>445</sup> A partir da política, portanto, tem-se o pleno exercício da liberdade, investindo contra a ditadura da violência, da instrumentalização e do determinismo histórico; a favor da ação, da pluralidade, da manifestação da singularidade, da construção dos homens e do mundo, enfim, da novidade. A capacidade de começar é a prova da existência da liberdade e a aptidão para agir a mais plena possibilidade da manifestação do homem. Nesse sentido, está contido o milagre da liberdade, isto é, na capacidade humana de poder começar “que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte de todas as coisas grandes e belas”.<sup>446</sup> Por fim, “se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres.”<sup>447</sup> Ousemos alimentar nossa capacidade de espera, em nome da liberdade!

---

<sup>444</sup> *QP*, p. 47.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>446</sup> *EPF*, p. 218.

<sup>447</sup> *QP*, p. 44.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A chegada a este ponto do estudo é significativo e preocupante. Significativo, porque, apesar de todos os percalços e das dificuldades que passamos, chegamos ao ponto final do estudo que havíamos projetado. Mesclam-se sentimentos de satisfação pelo cumprimento do estudo, alegria por mais uma etapa importante vencida e agradecimento pelo apoio e incentivo de tantos/as.

Por outro lado, é preocupante porque, à medida que vamos avançando na pesquisa de um tema, através de uma leitura atenta das obras principais de determinado pensador (no nosso caso pensadora) e também a partir da releitura e reflexão que outros fizeram do seu pensamento, sentimos que somos pequenos e muito ainda precisamos andar, pois os aspectos a serem abordados são muitos e variados, dependendo do enfoque de abordagem. A vontade é de avançar, sem parar, e procurar refletir sobre todos os pontos, dando todas as respostas plausíveis às perguntas possíveis, isto é, proporcionando algo novo e além daquilo que já temos sobre determinado pensador ou tema em questão.

O simples ato de reler aquilo que escrevemos, parece causar abertura para um novo aspecto, uma nova idéia. Daí a conclusão de que o estudo e a pesquisa séria e comprometida de um tema podem ser tarefa de toda a vida. Não queremos, com isso, justificar possíveis pontos críticos ao longo do texto, mas destacar que nossa leitura não conclui e finaliza o tema a que nos propomos a desenvolver, mas resulta na conclusão de um projeto que apresenta algumas pistas e considerações para a reflexão do tema da política no pensamento de Arendt. Visamos muito mais a convidar para a continuidade e aprofundamento de novos elementos acerca do seu pensamento.

O estudo do pensamento político de Arendt, à luz de nosso contexto, é de grande importância e atualidade. Por mais que já se tenham passado 30 anos de sua morte e mais de meio século de suas primeiras obras, não tememos dizer que suas reflexões, apesar de pautadas nos acontecimentos de sua época, estendem-se em profundidade e permitem que paremos para pensar sobre a forma de efetivação e realização da política. Nesse sentido, destacaremos alguns aspectos que demarcam os alcances e limites do pensamento de Arendt no presente estudo.

O primeiro aspecto diz respeito ao convite inusitado de Arendt à reflexão, por amor à sabedoria e compromisso com as transformações do seu tempo. No prólogo de sua obra *A Condição Humana* Arendt salientou que o horizonte dos seus estudos pautava-se na reflexão dos acontecimentos e transformações da época moderna e contemporânea. Afirmou não se propor ao oferecimento de respostas às preocupações e perplexidades de seu tempo, dizendo que “respostas são dadas diariamente no âmbito da política prática, sujeitas ao acordo de muitos.

O que propomos nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.”<sup>448</sup> Contra a atitude de irreflexão, imprudência, confusão e repetição de verdades triviais e vazias, Arendt convoca para olhar o mundo filosoficamente: “trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.”<sup>449</sup> Apesar de estarmos acostumados a querer soluções imediatas aos problemas que se apresentam, sem parar para pensar e refletir sobre nossa forma de atuação, e, ainda, se os princípios que defendemos ganham consistência e vivência nas nossas práticas e processos que desencadeamos, é oportuno convocar para que realmente pensemos sobre algumas questões: Que identidade de sujeitos revelamos quando agimos? Em nome de que agimos? Por que agimos assim e não de outro modo? Que projetos defendemos nas nossas ações? Avaliamos as nossas ações com base no percurso meios e fins, ou somente pelos fins? São algumas questões que merecem atenção, apesar de podermos ser tachados de moralistas quando propusermos tais reflexões e discussões.

O segundo ponto que merece destaque, neste estudo, diz respeito ao grande cuidado e preocupação que Arendt demonstrou com a questão da subjetividade humana e com o mundo. Toda a sua reflexão política tem por base a construção de ambos. Quando explicita que a atividade política, por excelência, é a ação, a única que se desenvolve entre os homens e tem como condição humana a pluralidade, que possibilita o exercício do discurso e da manifestação da liberdade, Arendt põe no centro da política a construção do homem e do mundo. Não se trata da possibilidade de falar por falar, de dizer por dizer, mas de falar e dizer porque somos livres para manifestar nossas opiniões e de que essas deveriam revelar sempre um novo nascimento, novas iniciativas, próprias da nossa condição de liberdade. Sabemos, no entanto,

---

<sup>448</sup> CH, p. 13.

<sup>449</sup> Id., *Ibid.*

que essa é uma tarefa difícil, porque significa dizer que há um começo, mas não a certeza do fim, e tal nos assusta, porque nos desestabiliza. É por isso que sempre foi mais fácil instrumentalizar as ações a fim de garantir e assegurar a certeza do fim. A diferença, em muitas situações, nos assusta e a liberdade, às vezes, é também sinônima de perigo.

O terceiro aspecto refere-se à preocupação arendtiana com a defesa da política aliada à verdade e realização de grandes feitos dignos de memória, isto é, que alcancem a imortalidade. Diferentemente da experiência totalitária e do modelo da fabricação implantado na política pelos líderes totalitários e filosofias políticas da modernidade, respectivamente, Arendt propõe que a efetivação e realização da política tenham bases sólidas sustentadas pela verdade, contra a mentira, e grandes feitos, dignos de memória, contra a estratégia fria e calculista que compromete a história.

O quarto ponto que merece ser realçado é a preocupação de Arendt com as esferas privada e pública. A esfera privada não pode ser anulada da condição humana porque garante a sobrevivência, é mediação para se chegar à vida pública e permite a vivência da intimidade, entre outros pontos. A esfera pública, por sua vez, diz respeito ao comum e tudo o que é relativo à política diz respeito a este espaço. Considerando os aspectos destacados acima, a esfera pública possibilita mais que mero espaço de disputa argumentativa. O espaço público, de acordo com Arendt, deve disponibilizar a construção dos homens e do mundo, desapegada de interesses de populistas e destituídos de grandes feitos, dignos de memória. Tendo o homem e a estabilidade como centro, o espaço público permite a construção da liberdade e o resgate do sentido da política, tornando-a mais humana e menos instrumentalizadora.

O quinto aspecto refere-se ao grande apelo de Arendt pela recuperação e garantia da dignidade humana e solidariedade frente às situações de injustiça, brutalidades e fraqueza dos direitos humanos. Quando Arendt refletiu e experienciou a condição de apátrida diante da perseguição dos judeus, da fuga e desnacionalização de milhares de pessoas frente o assombro de duas guerras mundiais, ela criticou a fragilidade dos direitos humanos e reivindicou a defesa da dignidade humana. E mesmo diante da compreensão que não cabe à política resolver questões pertinentes às desigualdades sociais, miséria, injustiça, Arendt não está defendendo e/ou advogando pela indiferença frente a estas questões sérias e complexas. Destaca que a alternativa que cabe à política é a solidariedade, princípio que pode guiar a ação e tornar os homens preocupados e sensibilizados com as situações que ferem a dignidade humana. A sua

posição teórica, desde *As Origens do Totalitarismo* e obras seguintes, selaram o seu pensamento como grito em defesa dos fracos e perseguidos pelos sistemas de dominação. Este é um mérito que revela a grandeza do seu pensamento. Estende-lo para o nosso tempo e outras gerações é o desafio que enfrentamos neste estudo.

Por outro lado, procuramos demonstrar que o pensamento político de Arendt apresenta também alguns limites. Destacamos, primeiramente, a separação que Arendt fez entre o político e o social, ou entre o político e o econômico, visando a destacar que a política não tem a ver com o suprimento de necessidades e desigualdades sociais porque essa deve ser tarefa econômica-administrativa e/ou jurídica quando for o caso, a exemplo da justiça. Esse é um ponto que merece atenção e discussão. As definições de programas sociais passam, hoje, por definições políticas e não teríamos como pensá-la de outra forma. Assim como é caso do tema da desigualdade social que precisa ser enfrentado por questões e discussões políticas porque fazem parte dos programas das políticas públicas. Mas, por outro lado, fica o apelo, de não fazermos demasiado jogo de cena e marketing ao modo assistido atualmente, quando se trata de lançar projetos que atendam a esfera social. Entendemos perfeitamente o “dito” *quem não é visto nem sempre é lembrado*, mas lembrar demais, sem ter visto resultado nas ações concretas, pode resultar falacioso e simples estratégia eleitoreira.

De qualquer modo, este é um debate sério, complexo e exige que tenhamos cautela. Arendt alerta que tal questão não é tão simples, pois, ao mesmo tempo em que defendeu os ideais da liberdade presente nas revoluções modernas, também notou que o fato delas não ter resolvido os problemas no âmbito social, custou-lhes caro, e o seu preço foi abrir mão da liberdade pela necessidade. O problema, assim se põe: é possível a liberdade sem a garantia das condições básicas e elementares à sobrevivência? Segundo Arendt não, porque à luz da experiência política da *polis* grega, a primeira era possível porque estava assegurada a segunda. Mas as necessidades não faziam parte da pauta política, porque elas estavam ligadas à esfera privada. Hoje não podemos pensar dessa forma. As necessidades e problemas ligados à sobrevivência são os temas da pauta política. Quais soluções são possíveis é o grande drama que enfrentamos.

Em segundo lugar, mencionamos a volta arendtiana à experiência da *polis* grega para recuperar os fragmentos perdidos da política. Ao mesmo tempo em que assinala que não se trata de reposição de um modelo antigo para a atualidade e sim de recuperar aqueles elemen-

tos mais essenciais à política, Arendt não se isenta de ser criticada do fato da defesa da liberdade de alguns e exclusão de muitos. Mas esse problema decorre do não enfrentamento de Arendt com as questões sociais e também do fato de não ter mencionado que a diferença entre as atividades da *vita activa*: labor, trabalho e ação, não significam que alguns nascem para o labor, outros para o trabalho e ainda outros para ação. Um só homem pode exercer as diferentes atividades, mas necessita de clareza acerca do significado, das diferenças e da finitude que cada uma delas têm. Em certo sentido, Arendt chega a apresentar solução para este problema quando fala da formação dos conselhos nas revoluções modernas, considerando que algumas pessoas não aptas à política e desinteressadas desses questionamentos decidem não participar. O acento demasiado à *polis* grega permite o levantamento desta questão.

Assim, entender que essa é uma tese que deve estar resolvida é o primeiro passo, até porque para Arendt, se as desigualdades sociais e de gênero não são naturais, mas de aptidão, então, a política precisa de outra área ou ciência que possibilite aos homens pensar sobre isso, considerando que o espaço público é também o da aparição e construção do próprio ser humano. Essa questão não legitima a concepção política platônica porque nele já se tinha a definição de que só os filósofos estavam aptos à política. Em Arendt, à luz da defesa dos conselhos, todos podem atuar politicamente, mas alguns não estão aptos ou, por opção, decidem não querer entrar neste âmbito que implica discussões e enfrentamentos. De qualquer modo, isso gera uma longa discussão. Por isso, entendemos que caberá à política o desafiante papel de possibilitar a integração de todos os participantes nela implicados.

Enfim, cabe destacar que as reflexões de Arendt, acerca da política permitem a continuidade da discussão. Além de muitos alcances, ela também possui limites, mas não tiram o mérito de suas reflexões e, além do que, não exigimos de Arendt e outros pensadores soluções prontas e acabadas, capazes de dar todas as respostas a todos os problemas que a política apresenta em nosso contexto. Como disse Duarte, com o qual concordamos, o que precisa ser questionado é se diante dos nossos problemas “algum outro pensador político contemporâneo conseguir[á] detectá-los e compreendê-los com maior argúcia e originalidade, deixando entrevisto, ainda, o legado possível de um futuro político que não seja a sua simples reposição.”<sup>450</sup>

---

<sup>450</sup> DUARTE, *op. cit.*, p. 317. Acréscimo nosso.

Todo o esforço e empenho intelectual arendtiano esteve ligado à sua experiência de vida, mas não se deteve em simples lamentos ou reduzido a uma reflexão que só cabe em um momento histórico específico. A reconsideração da *vita activa* nos instigou a compreendermos a precariedade em que a política foi submetida, mas, sobretudo, para que entendamos a condição humana presente em cada atividade, alertando que é a ação atividade política, por excelência, e nela, é possível a manifestação da pluralidade e liberdade humana. Pluralidade que não reivindica mero indiferentismo ou liberdade que almeja fim de limites e responsabilidades. No seu conceito de política, há um zelo pela defesa de valores e ações que preservem a memória das gerações futuras, não para servir de repetição, transplante, mas porque nos ensinam que, em política, é preciso audácia para começar algo novo, a partir de nossas próprias opiniões e iniciativas a favor da liberdade, da realização dos homens e da construção do mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- AGUIAR, Odilio Alves. *et. al. Origens do Totalitarismo: 50 anos depois*. RJ: Relume Dumará; Fortalez - CE: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt Política e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, Política e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer - 10ª ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Dignidade da Política. Ensaios e Conferências*. Tradução de Helena Martins, *et. al.* - 3ª ed. - Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *As Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Preparação de texto de José Roberto Miney. São Paulo/Brasília: Ática/ Editora Universidade Brasília, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de Sonia Orieta Heinrich. São Paulo: Diagrama & Texto, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. São: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* [Editoria de Ursula Ludz]. Tradução de Reinaldo Guarany, 3ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Violência*. Tradução de André Duarte, 3ª ed. RJ: Relume-Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Verdade e Política*. Tradução de Manuel Alberto. Lisboa/Portugal:Relógio D'Água Editores, 1995.
- ARISTÓTELES, *Política*. Tradução de Mario da Gama Kury. - 3ª.ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, 1253a.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mario Gama Kury. - 4ª ed. - Brasília: Editora Universidade Brasília, 2001.

BERMANN, Marshal. *Tudo o que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade*. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria I. Ioriatti. 7ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CASSIRER, Ernst. *O mito do Estado*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003.

CEGALLA, Domingos Paschoal. *Novíssima Gramática da Língua Portuguesa*. SP: Companhia Editora Nacional, 1984.

CENCI, Ângelo V. *O que é ética? Elementos em torno de uma ética geral*. Passo Fundo, 2000.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 6ª ed., São Paulo: Ática, 1995.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Lisboa/Portugal: Instituto Piaget, 1994.

COUTINHO, Carlos Nelson et. al. *O Manifesto Comunista 150 anos depois: Karl Marx, Friedrich Engels*. Daniel Aarão Reis Filho (organizador). RJ/SP: Contraponto/Fundação Perseu Abramo, 1998.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília/São Paulo: UnB/Ática, 1989.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. Col. Os Pensadores, vol. XV. São Paulo: Abril, 1973.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Farias. *É possível reabilitar o sentido da política? Em torno do legado de Hannah Arendt*. In: *Fragments da Cultura*, GO: Editora da UCG, v. 13, p. 167-184, 2003.

GARCIA, Cláudio Boeira. *Arendt: acontecimento, compreensão e política*. In: *Fragments da Cultura*, GO: Editora da UCG, v. 13, p. 185-200, 2003.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979, cap. VI, p. 74 [Coleção Os Pensadores].

KATEB, Georg. *Hannah Arendt – L'origine del totalitarismo*. Documenti Correlati (Entrevista realizada em 20/05/1992) Disponível em: <<http://www.emsf.rai.it/scripts.documento.asp?id=91&tabella=interviste>>. Acesso em: 20/10/2004.

MAGALHÃES, Teresa Calvet de. *A atividade do Trabalho [Labor] em Hannan Arendt*. In: *Revista Ensaio* (São Paulo), nº 14, 1985, p. 131-168.

MARX, K. e ENGELS, F. *O Manifesto Comunista*. 9ª ed., São Paulo: Global, 1988.

MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*. Tradução de Maria Antônia Pacheco. Lisboa: Edições Avante, 1993.

MONTENEGRO, Maria A. P. *Política e desejo. Freud, herdeiro e crítico de Thomas Hobbes*. In: OLIVEIRA, Manfredo et. al. *Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001, p. 2493.

ORTEGA, Francisco. *Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público*. In: Revista Trans/Form/Ação, São Paulo: UNESP, nº 24, p. 225-236, 2001.

PIATÃO, *República: Livro VII*. Apresentação e comentário de Bernard Piettre; Tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Ática, 1989.

ROHDEN, Luiz. *Verdade contra o Método? Sobre o método filosófico em Montaigne, Descartes, Gadamer*. Disponível em: <<http://www.dialetica-brasil.org/novidades-rohden.htm>> acesso em: 05/04/2005.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*, Lisboa/Portugal: Instituto Piaget, 1987.

SILVEIRA, Denis C. *Os sentidos da justiça em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

STIVAL, David. *Por trás do taco de hóquei*. Revista Scientific American. Ano 3 – nº 35, abril de 2005, p. 24-25.

VAZ, Henrique C. Lima. *A cultura e seus fins*. In: Revista Síntese Nova Fase, v. 19, nº 57, 1992, p. 149-159.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Filosofia IV. Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 109-126.

WAGNER, Eugenia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx. O mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

WATSON, David. *Hannah Arendt*. Tradução de Luiz Antônio Aguiar e Marisa Sobral. RJ: DIFEL, 2001. (Coleção Mestres do pensamento).

WEFFORT, Francisco C. *Os Clássicos da Política. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, o Federalista*. Vol. 1. 7ªed. São Paulo: Ática, 1996 (Série Fundamentos, 62).

WHITEHEAD A. N. *Science and the modern world*. Ed. Pelican, 1926.

WILLIAM F. Ruddimann. *Quando os humanos começaram a alterar o clima?* Revista Scientific American. Ano 3 – nº 35, abril de 2005, p. 58-65.

WOLIN, Richard. *Labirintos. Em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros. Exploração na história crítica das idéias*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

WOLKMER, Antônio C. *Introdução à história do pensamento político*. RJ-SP: RENOVAR, 2003.

XARÃO, Franciso. *Política e Liberdade em Hannah Arendt: ensaio sobre a reconsideração da vita activa*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2000. (Coleção ensaios - política e filosofia).

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. RJ: Relume-Dumará, 1997.