



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
MESTRADO INTERINSTITUCIONAL EM FILOSOFIA

ARENDT: AÇÃO, DISCURSO E ESFERA PÚBLICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Ivonei Freitas da Silva

Santa Maria, RS, Brasil

2009

ARENDT: AÇÃO, DISCURSO E ESFERA PÚBLICA

por

Ivonei Freitas da Silva

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Teórica e Prática, Linha de Ética e Política, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. Dr. Jair Antônio Krassuski
Co-Orientador: Prof. Dr. Cláudio Boeira Garcia

Santa Maria, RS, Brasil

2009

S586a	<p>Silva, Ivonei Freitas da Arendt : ação, discurso e esfera pública / Ivonei Freitas da Silva; orientador Jair Antônio Krassuski; co-orientador Cláudio Boeira Garcia. – Santa Maria: O Autor, 2009. 104 f.</p> <p>Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Mestrado Interinstitucional em Filosofia, 2009.</p> <p>1. Política 2. Ação 3. Discurso 4. Esfera Pública I. Krassuski, Jair Antônio II. Garcia, Cláudio Boeira III. Título</p> <p style="text-align: right;">CDU 32</p>
-------	---

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

ARENDT: AÇÃO, DISCURSO E ESFERA PÚBLICA

elaborada por
Ivonei Freitas da Silva

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Jair Antônio Krassuski, Dr.
(Presidente)

Cláudio Boeira Garcia, Dr. (UNIJUÍ)

Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 06 de agosto de 2009.

Àqueles latino-americanos que demonstraram, com atos e palavras, e inclusive com suas vidas, que a égide da violência não se constitui em assunto da política, e que emprestam suas dores pessoais à memória do tempo presente “para que não se esqueça, para que nunca mais aconteça”

AGRADECIMENTOS

Agradecer é recordar e reconhecer que outros homens e coisas do mundo de alguma forma - não importa o quanto ou como -, enche-nos de orgulho ao registrar nosso muito obrigado. Instituições e principalmente pessoas que se confundem, em certa medida, com a autoria destes escritos:

Aos do lugar de onde sou oriundo, minha família. Como são muitas as pessoas, agradeço de maneira geral aos irmãos e irmãs; cunhados e cunhadas; sobrinhos e sobrinhas e, em especial, *Antônio* e *Walda* que deram mais do que tinham, ontem e hoje, para que pouco ou quase nada me faltasse na bagagem para trilhar os caminhos que escolhi e, principalmente, por me incentivarem a fazer minhas próprias escolhas.

Às amizades que encontrei e adiante me acompanham; a “família” que constitui: *Tatiana Ribeiro, Édson Luis Oliveira, Renato Cruz, Marieli Figur, Loana Sanches, Eleandra Raquel, Isabel Alves, Maria Catarina Martins, Jaulim Guimarães, Lizandra de Mello, Fábio Castro, Roberto Pereira, André Mombach, Cláudia e Clarissa Antunes, Mauro Meirelles, Loivo de Castro, Ana Cláudia De Nardin, João Bernardo Fróes, Ana Paula De Carli, Alexandre e Antônia Roselaine Martins; Raquel Miranda, Victória Cordeiro, Andréia Meinerz; Alexandre Ribeiro, Renata Fonseca, Anaíse Bento; Ismael Alves;* e os filhos desses por serem herdeiros da magnitude de seus pais e por demonstrarem que a novidade vem ao mundo... torço para que vocês o tornem uma morada melhor.

A Enrique Serra Padrós, Caroline Bauer, Rejane Lempek, Denise Menezes e Rivaldo Mesquita pelo apoio e estímulo em momentos da minha trajetória profissional e acadêmica.

Aos colegas e amigos que uma turma uniu e cuja proximidade deve ultrapassar o tempo da formação acadêmica de cada um, especialmente: *Leandro Andriguetti, Maicon Rossetto, José Maria de Oliveira, Sabrina Côrrea, Fernando Sodrê, Claiton Portilho, Lucas Mendes, Evani Krügel, Elizandro Menegazzi, (...)*, e, ao meu “par” nessa jornada - *Maria Luiza Diello*.

Às interessantes pessoas e ótimas companhias que descobri por estudarem Arendt ou por afinidade ao pensamento dela: *Ricardo Côrrea, Sandra Nunes, Rodrigo Moreira, Lizandra Nascimento, Vanessa Neubauer, Christina Ribas, Odílio Aguiar, Adriano Correia,*

Silvana Winckler, Ubirajara Cardoso, Maria de Fátima Simões, Itomar Siviero, Roberto Leal, Rafael Lopes, Nei Fonseca, Ronei Schneider e Cícero Josinaldo.

Da Universidade Federal de Santa Maria e da Universidade do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, respectivamente, através de seus Departamentos de Filosofia e Filosofia e Psicologia: a gentileza e seriedade dos funcionários no desempenho de suas ocupações administrativas, dos quais enfatizo Luciano e Mariana Santiago; a dedicação, lucidez e sapiência dos professores, aos quais tive o privilégio de assistir seus cursos e de outras conversas. Ao professor *Jair Krassuski*, pela confiança. Ao professor *Noeli Rossatto*, pela leitura e arguição nas bancas de qualificação e defesa final.

Às “crianças” do Núcleo de Desenvolvimento Infantil/CE/UFSM, no nome da professora *Cleonice Tomazzetti*: pela compreensão, força e carinho.

À *Ercila, Carlos, Beth e Tim*: por me aturarem e cuidarem de mim nas estadas em Ijuí.

Aos que, na Boca do Monte, tive como companheiros nesse período: o povo da CEU II; *Cristiano Barrero, Patrícia Ketzer, Saulo Ribeiro, Fabiane Vanessa, David Martins, Guilherme Soares; Kátiusca Marçal*. Lembro também dos alunos da Turma Especial de Licenciatura em Sociologia, o “motivo” que me trouxe de volta a essa Cidade. E, com imenso carinho, *Guilherme Corrêa*.

Mas, agradecer a todos que se seguiram pressupõe agradecer imensamente aos “mestres”: *Simone e Albertinho Gallina* por todo o empenho, esforço e desprendimento das vidas de vocês para minha formação acadêmica e pela convivência nesses anos todos; e a *Cláudio Garcia*, que me pegou pela mão para ler e escrever sobre Arendt como um pai deve pegar a mão do filho quando esse treme ao ver o mar pela primeira vez.

À *Hannah Arendt* pela companhia e o diálogo nesses dois anos.

*Deus criou este mundo. O homem, todavia,
Entrou a desconfiar, cogitabundo...
Decerto não gostou lá muito do que via...
E foi logo inventando o outro mundo*

(Mário Quintana)

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Curso de Mestrado Interinstitucional em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil

ARENDT: AÇÃO, DISCURSO E ESFERA PÚBLICA

Autor: Ivonei Freitas da Silva

Orientadores: Jair Antônio Krassuski e Cláudio Boeira Garcia

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 06 de Agosto de 2009.

Esta dissertação evidencia as compreensões de Hannah Arendt acerca da Política: ação, discurso e esfera pública. Desse modo, o sentido da Política é a liberdade, factualmente experienciada por atos e palavras, quando os homens aparecem e se revelam na esfera pública; ou seja, a Política somente surge entre-homens. Esses por serem diferentes precisam do discurso e da ação para se fazerem entender. Todavia, Arendt reconhece que ação e discurso são atividades que por si mesmas são tão fúteis como a própria vida. Atos e palavras, a fim de que se tornem parte do mundo, precisam ser vistos, ouvidos e partilhados; e seu único pressuposto é a constante presença de outros homens. Especificamente, ação e discurso correspondem à condição humana da pluralidade. A investigação centrou-se nas descrições de Arendt das noções e das experiências políticas da tradição, destacando que a autora não hesita em afirmar que o reconhecimento da pluralidade humana e o estabelecimento e preservação de espaços intermediários são condições essenciais à Política. Os propósitos foram, de um lado, demonstrar que o pensamento político de Arendt é impregnado pelas suas leituras da política antiga, concebida como uma atividade que surge nos espaços que os homens estabelecem para se ocupar dos interesses comuns. De outro lado, manifestar que, nos tempos modernos e atuais, tanto a ascensão da esfera social quanto a invasão do campo da ação e do discurso pelo trabalho e pela fabricação favoreceram o esquecimento da liberdade como o sentido da política. Em suma, que, para Arendt, o sentido originário da Política, esquecido ou obscurecido através dos séculos, sempre encontra possibilidade de se atualizar, como demonstram suas descrições das revoluções modernas, do movimento operário e popular e, mais recentemente, da desobediência civil americana.

Palavras-chave: Política; Ação; Discurso; Esfera Pública

ABSTRACT

Master's Dissertation

Interinstitutional Master's Course in Philosophy

Federal University of Santa Maria, RS, Brazil

ARENDT: DEEDS, SPEECH AND PUBLIC SPHERE

Author: Ivonei Freitas da Silva

Supervisors: Jair Antônio Krassuski and Cláudio Boeira Garcia

Date and Place of Defense: Santa Maria, August 06th, 2009.

This dissertation highlights Hannah Arendt's understanding of Political: deeds, speech and public sphere. In this manner, the meaning of politics is freedom, factually experienced through deeds and words, when men come forward and disclose themselves in the public sphere; i.e., politics can only surface amongst men. For being different, they need speech and deeds to make themselves understood. However, Arendt recognizes that action and speech are activities that are by themselves as futile as life itself. Deeds and words, in order to become part of the world, must be seen, heard and shared; and their only premise is the constant presence of other men. Specifically, deeds and speech are the human condition of plurality. The research was focused on Arendt's descriptions of the tradition's notions and political experiences, emphasizing that the author does not hesitate to state that recognition of human plurality and the establishment and preservation of intermediate spaces are essential conditions to political. The purposes were, on one hand, to demonstrate that Arendt's political thought is impregnated with her readings on ancient politics, conceived as an activity that arises in spaces which men set up to deal with common interests. On the other hand, to manifest that, at modern and current times, both the rise of social sphere and invasion on the field of action and speech by work and fabrication have favored the oblivion of freedom in the political sense. In short, that, to Arendt, the primary sense of politics, forgotten or obscured throughout the centuries, always finds a way to be updated, as shown in descriptions of modern revolutions, labor and popular movements and, more recently, American civil disobedience.

Keywords: Politics, Deeds, Speech, Public Sphere

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências às obras de Arendt constam abreviadas, conforme lista abaixo, inclusive, quando a fonte são notas de rodapé ou de final de texto, as quais são acrescidas da indicação da numeração da mesma na página em que aparece no texto da autora (Exemplo: CH: 33, nota 4). Do contrário, quando, no corpo do texto, são feitas referências diretas, o título da obra ou do artigo é especificado pelo nome completo, no sentido de localização no conjunto teórico da autora. No tocante aos comentadores e intérpretes, o sistema de citações prossegue o mesmo padrão normativo do documento MDT/PRPGP/UFSM e da ABNT.

AH	<i>De la historia a la acción</i>
CH	<i>A condição humana</i>
CO	<i>Compreender</i>
CR	<i>Crises da República</i>
DP	<i>Dignidade da Política</i>
DR	<i>Da revolução</i>
EPF	<i>Entre o passado e o futuro</i>
HTS	<i>Homens em tempos sombrios</i>
OT	<i>Origens do totalitarismo</i>
PP	<i>Promessa da política</i>
QP	<i>O que é política?</i>
RJ	<i>Responsabilidade e julgamento</i>
VEP	<i>Vida do espírito – pensar</i>
VEQ	<i>Vida do espírito – querer</i>

SUMÁRIO

RESUMO	08
ABSTRACT	09
LISTA DE ABREVIATURAS	10
INTRODUÇÃO	12
1 ORIGENS DA POLÍTICA	17
1. 1 Esfera pública e mundo comum	18
1. 1. 1 Distinção entre as esferas das atividades humanas e o espaço da política ...	18
1. 1. 2 Esfera pública e instaurações da política	27
1. 2 Ação, discurso e liberdade	35
1. 2. 1 Ação e discurso: revelar-se na e da Política	36
1. 2. 2 “Grandes feitos e grandes palavras”	44
1. 3 O fim da política antiga	48
2 POLÍTICA MODERNA E CONTEMPORÂNEA	57
2. 1 Esfera social e mundo do trabalho	58
2. 1. 1 A emergência do social e os impasses da política moderna	59
2. 1. 2 Fabricação, Ciência Moderna e Alienação do mundo	67
2. 2 Libertação e liberdade	74
2. 3 Movimento operário, conselhos, <i>räetes</i> e desobediência civil: evidências da liberdade no século XX	83
2. 3. 1 Movimento operário, popular e conselhos	84
2. 3. 2 Desobediência civil	87
CONCLUSÃO	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	100

INTRODUÇÃO

A raison d'être da política é a liberdade e que essa liberdade é vivida basicamente na ação (Arendt)

A dissertação apresenta as considerações de Arendt acerca da Política, com o propósito de evidenciar que os temas da ação, discurso, fundação, liberdade, lei, poder e esfera pública ocupam um lugar central em seus escritos. Além disso, que a originalidade de sua análise consiste em abordar os significados originários desses temas no contexto do mundo greco-romano e seus apagamentos ou transformações no mundo moderno. Destaca que Arendt descreve os elementos específicos do mundo moderno, caracterizado, entre outros aspectos, pela ascensão da atividade da fabricação e do trabalho no âmbito das sociedades modernas; assim como o lugar que tais atividades ocuparam nas compreensões e justificações dos modernos acerca da Política.

A descrição de Arendt das experiências e noções políticas dos antigos e dos modernos é favorecida e motivada por seu interesse pelas mesmas, bem como pelos acontecimentos políticos que lhe chamaram a atenção ou afetaram diretamente sua vida pessoal¹. Entre eles, o aparecimento dos regimes totalitários, o antissemitismo, a crise do Estado-nação, o deslocamento de milhões de pessoas devido os conflitos armados, os campos de concentração, a violência e o racismo. Suas primeiras incursões aos assuntos políticos lhe permitem constatar que, no campo de sua formação, a filosofia, com raras exceções, havia uma “surdez e mudez” sobre eles. No seu caso, ocupar-se com a Política não deveria ser entendido como uma busca de causas “mais profundas” aos acontecimentos, muito menos encobrir e esquecer “a brutalidade nua e crua dos fatos, das coisas como elas são” (RJ: 331).

Talvez por isso, em 1964, na entrevista concedida a Gunter Gaus, Arendt tenha afirmado: “Meu ofício [...] é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio que seria aceita no círculo dos filósofos” (DP: 123). Dez anos antes, numa conferência proferida na Associação Americana de Ciência Política, acerca do interesse recente do pensamento filosófico europeu pela política, logo após ter estado na França e Alemanha,

¹ Em 1972, quando questionada *onde se situava entre as perspectivas contemporâneas*, Arendt responde que: “Não sei. Realmente não sei e não soube nunca. Suponho que nunca tive uma posição deste tipo. Como sabem, a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes me consideram de esquerda, dissidente ou Deus sabe o quê. Eu devo admitir que não me preocupa o mínimo”. Prossegue ela: “Não pertenço a nenhum grupo [...] o único grupo ao qual pertenci foi o sionismo. E, naturalmente, se deve a Hitler”. Ainda, exclui outras nomenclaturas para si: “Nunca fui socialista, nem tampouco comunista, mas provenho de um contexto socialista” e “nunca fui liberal” (Cf. AH: 167, tradução minha).

afirma: “Nós cientistas políticos, tendemos a não enxergar que muitas filosofias políticas têm origem em uma atitude negativa e por vezes hostil do filósofo em relação à *polis* e a todo o domínio dos assuntos humanos” (DP: 73). O reconhecimento de seus vínculos com a filosofia é evidenciado na resposta que oferece a Gershom Sholem, no contexto da polêmica suscitada à publicação de *Eichmann*, quando por ele foi acusada de não amar os judeus e de ser oriunda dos intelectuais da esquerda alemã: *se posso dizer que vim de algum lugar, vim da tradição filosófica alemã*². Em seu último discurso público, ao receber o Prêmio Sonning, na Dinamarca em 1975, desabafa: “O meu problema era que eu nunca tinha querido pertencer a grupos, nem mesmo na Alemanha” (RJ: 67)³.

Origens do Totalitarismo (1951) e *Eichmann em Jerusalém* (1963) a lançam em discussões públicas sobre questões morais e políticas novas suscitadas pelos regimes totalitários. Ao enfatizar as emblemáticas tensões que, desde o início se estabelece entre os filósofos com a política, profere: “a tradição [filosófica] longe de abranger 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 *polis*” (CH: 20); “não foi Platão, mas Sócrates, o primeiro filósofo a ultrapassar o limite estabelecido pela *polis* para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não humanas e não políticas.” (DP: 94).

Obras, tais como, *A Condição Humana* (1958), *Sobre a Revolução* (1963), *O que é política?*⁴, *Entre o Passado e o Futuro* (1961), são escritas com o propósito de revisitar experiências e significações da vida política negligenciadas pela tradição⁵. Os acontecimentos e questões políticas de seu tempo traduzem-se em escritos como *Crises da República, Da violência, Crise da Cultura*. Aspectos morais e políticos, assim como distinções e relações entre as atividades da ação e do pensamento são examinados em textos como *Pensamento e considerações morais* (1970); *A vida do espírito* (1978); *Verdade e Política e Filosofia e Política* (1954). Em suas incursões às experiências e noções de política da tradição, Arendt

² Para uma análise sucinta, mas não menos relevante de Arendt como filósofa ou teórica política, sugere-se: COURTINE-DENAMY, 1999, p.123-155.

³ Na mesma ocasião, Arendt declara: “por temperamento e inclinação pessoal [...] tendo a me esquivar da esfera pública. Isso pode soar falso ou inautêntico para aqueles que leram alguns de meus livros e lembram o meu elogio, talvez até a glorificação da esfera pública, por oferecer o espaço apropriado das aparências para o discurso e a ação política (RJ: 70). A transcrição e publicação desse discurso podem ser encontradas, também, com o nome de *O grande jogo do mundo* em: DP: 169-177.

⁴ Compilação por Ursula Ludz (1993) dos fragmentos do projeto arendtiano *Introdução à Política*, datado de meados da década de 1950.

⁵ “Hannah Arendt é a pensadora política central do século XX, cujo trabalho nos recorda, com grande agudeza dos tesouros perdidos de nossa tradição de pensamento político, e, especificamente, a perda do espaço público, *der öffentliche raum*, em condições de modernidade” (BENHABID, 1999, p.74, tradução minha).

ênfatisa o conflito persistente entre a *vida contemplativa* e a *vida ativa*; distingue e aproxima as atividades do espírito pensar, querer e julgar, e as atividades da *vida ativa* - trabalho, fabricação e ação. Metaforicamente, Arendt referia-se aos seus exercícios de pensamento como um *pensar sem corrimão*: “Isto é, quando você sobe e desce as escadas, sempre se apoia num corrimão, para não cair. Mas perdemos este corrimão. Esta é a forma que digo a mim mesma. E inclusive é o que trato de fazer” (AH: 170, tradução minha).

A política ocupa um lugar de destaque em sua obra. Porém, isso não significa que se enquadre com facilidade no campo dos estudos políticos, seu pensamento “é independente e original; dificilmente pode ser classificado nos esquemas tradicionais da teoria política. Arendt tampouco pode ser acomodada nas categorias de direita e esquerda que determinam o debate político público” (SONTHEIMER, 2007, p.10).

Comentadores observam que a reflexão de Arendt sobre o totalitarismo está marcada pela urgência de pensar as possibilidades da política no mundo atual. Preocupada com o encurtamento da esfera pública no século XX, com o aparecimento dos regimes totalitários e com o desinteresse pelos assuntos comuns - mesmo nas sociedades democráticas - Arendt se lança a revisitar a vida política e suas justificações desde as suas origens no mundo greco-romano, passando pelo *mundo moderno* e prestando especial atenção às crises morais e políticas de seu tempo⁶.

O lugar que Arendt se pôs a pensar, num tempo de rupturas com as tradicionais categorias do *bios theoretikos*, reflete “o mais característico de nossa consciência histórica, é sua desmesura. Mas, para Hannah Arendt, isso longe de ser um problema, inaugura a possibilidade de olhar o passado com novos olhos. Nosso século permite um olhar liberado do peso e da guia da tradição” (CRUZ, 2002, p.11, tradução minha).

É desse lugar, em que experiências e significações do político antigas e recentes são interpretadas, com o propósito de desvelar o esquecimento do lugar central que a ação, a opinião, a liberdade e a esfera pública ocupam na vida política. Nisso se amparam seus embates contra a ideia equivocada e largamente prestigiada, segundo a qual *o poder tem uma determinada função e utilidade geral*, equiparando política, quando muito, a um mal

⁶ Cf. esclarece Lafer (1982, p.357), Arendt exerce “uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade dos seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras – que esclarecem elementos-chave de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade. Esta hermenêutica não se perde, no entanto, em abstrações conceituais, por força do gosto arendtiano pelo concreto”. A partir de Heidegger e diferente desse, a “alternativa arendtiana para a recuperação dos fenômenos políticos originários foi a de proceder a uma hermenêutica violenta, capaz de desencobrir o que a tradição soterrara sob a forma da transmissão de uma concepção da política como dominação e violência entre os homens” (DUARTE, 2002, p.109).

necessário (Cf. OT: 25), ou; no insistente reducionismo da política, como resolução e administração de aspectos econômicos e sociais da população pelos governos.

Diferenciar isso e pensar nessa direção situa Arendt na contracorrente de parte significativa do pensamento político da tradição⁷. Arendt lembra que não apenas o pensamento teológico, também o filosófico equivocou-se ao traduzir a expressão *zoon politikon* ao entender, o que o Aristóteles jamais afirmou⁸, que o homem é um *animal socialis*, ou que a política seja uma atividade natural. Tal tradução transfigura o caráter da ação como atividade puramente política para algo do mundo biológico ou do reino da natureza; pior ainda, confundindo-a com o espaço da família ou, desigual. Essa noção se expande desde Sêneca e consagra-se com Tomás de Aquino, para quem: “o homem é, por natureza, político, isto é, social”. Arendt observa que, tanto gregos quanto romanos, tinham a clara noção de que a política apenas existia quando os homens, por decisões livres se fazem responsáveis pelos assuntos comuns (Cf. CH: 32).

Por constituir-se *na e pela* ação desvelada pelas falas e opiniões, a política organiza a vida em comum, tanto no que diz respeito às diferenças, quanto à igualdade (Cf. QP: 23-24); ou seja: “nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualmente através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais, e somente com seus iguais” (OT: 335). Para Hannah Arendt, a política comporta um elemento chave para a sua efetivação e o seu próprio sentido, o de liberdade. E, em relação a isso, enfatiza: “Só existe liberdade no âmbito particular do conceito *intra* da política” (QP: 26) e; que “a política não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido entre eles e que sobreviverá a eles” (QP: 108). Ou, ainda, que “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem”; a tal ponto que, “modifica-se o mundo tão pouco, modificando-se os homens dele [...] quanto se muda uma organização ou uma associação, começando a influenciar seus membros” (QP: 35).

Para expor os resultados da investigação realizada, a dissertação está estruturada em dois capítulos. O I apresenta as descrições e análises que Arendt empreende acerca das experiências e noções da política na Antiguidade. Os tópicos abordados são os seguintes: distinção das atividades humanas e seus respectivos espaços de efetivação; esfera pública

⁷ Nesse sentido, salienta-se o posicionamento de Arendt quanto à importância do nascimento e suas implicações para pensar a Política, demonstrando-se contrária à ênfase sempre reforçada, através dos séculos da tradição de pensamento político, cuja categoria da mortalidade ocupou lugar preponderante. Ver: CORREIA, 2007, p.58-59.

⁸ Para “Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens” (Cf. QP: 46).

como lugar da liberdade, lei e poder; ação (*praxis*) e discurso (*lexis*) como condições da política e sua transcendência à imortalidade; o conflito equivocado entre verdade e opinião e a retração da *vida ativa* em detrimento da *vida contemplativa*, promovido tanto pela filosofia quanto pelo Cristianismo, que veio a constituir nossa tradição de pensamento político e no afastamento dos homens *pelo* e *do* mundo.

O capítulo II aborda o pensamento de Arendt no tocante à época moderna e contemporânea. Os temas examinados são: eventos que desvelam o lugar da ação na vida política moderna, tais como revoluções e desobediência civil; invasão da esfera pública e seu encurtamento político pela ascensão da esfera social; fabricação (obra), trabalho (labor) e a constante artificialização da vida e perda do mundo comum.

1 ORIGENS DA POLÍTICA

Mas, o homem veemente prefere, embora seja chamado de louco e a necessidade não o obrigue, arrostar as tempestades públicas entre suas ondas, até sucumbir decrépito, a viver no ócio prazenteiro e na tranquilidade (Cícero)

Escolher livremente, expor-se às “tempestades públicas” não é o mesmo que se dedicar ao ócio, sugere Cícero. Tal expressão dificilmente faria sentido, se não fosse escrita por alguém acostumado às glórias e incertezas da *res publica*. O que é designado loucura por quem reduz a vida à esfera privada é o que dignifica quem a arrisca publicamente em palavras e atos.

Arendt dedicou parte significativa de sua obra ao exame da política grega e romana as quais, segundo ela, constituem as experiências e noções que estão na origem de nossa tradição política⁹. Sem lançar olhares às experiências políticas originais, entende Arendt, é difícil, e mesmo enganoso, falar de política “sem recorrer às experiências da Antiguidade grega e romana; e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política, nem atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito” (EPF: 201). É este caráter de *tão alta consideração* que permeia a compreensão de Arendt e permite identificar em suas descrições o caráter singular daquelas sociedades. Tais descrições se voltam tanto para as instituições, quanto para o imaginário que elas produziram acerca de si mesmas. Essas instituições e imaginários são abordados por Arendt através da análise das expressões mais eminentes dessas culturas; quais sejam as línguas e a literatura poética, histórica e filosófica. A partir disso, em vários movimentos de leitura deste capítulo, emergem as considerações em que Arendt, ao mesmo tempo em que expõe essas tradições, infiltra suas posições acerca da política.

Os temas examinados e diretamente ligados à reflexão política de Arendt acerca das experiências e noções antigas: *vida ativa* (trabalho, fabricação¹⁰ e ação – essa ao lado do discurso), mundo comum, espaço público e liberdade. O ponto central dos dois primeiros

⁹ Abordagem deste capítulo compartilha da interpretação, segundo a qual, Arendt considera a *polis* como o “lugar onde estão nossas origens [...] e que nos ajuda a compreender a ação genuína e originária através dos tempos” (CORREIA, 1998, p.42).

¹⁰ Cf. análises de Magalhães (2005, p.6-7): houve equívoco na tradução de *labor* e *trabalho* em *A Condição Humana*, realizada por Roberto Raposo (1983). Por fazer uso dessa versão em português, adequamos as citações aos conceitos de trabalho e fabricação, respectivamente; quando se fez necessário.

itens é demonstrar que, na concepção de Arendt, a constituição do político para os homens livres gregos e romanos demanda uma esfera pública como espaço, onde podiam aparecer por feitos e palavras. No último item, centra-se nos temas opinião e persuasão, com o propósito de expor as considerações de Arendt acerca das origens do desinteresse pela política ou do apagamento do *amor mundi*. Essa é a expressão que Arendt recorre para designar o fato de que, desde o final da *polis* e da *res publica* romana, com importantes exceções, tanto o pensamento filosófico, quanto o pensamento religioso, fomentou a separação entre os modos de *vida ativa* e *contemplativa*, assim como conferiu maior dignidade ao último.

1. 1 Esfera pública e mundo comum

Em *A Condição Humana*, Arendt descreve as atividades da *vida ativa* e os espaços que correspondem a ela¹¹. Com a ascensão moderna da esfera social à esfera da política, tornou-se difícil, observa Arendt, “compreender a divisão decisiva entre as esferas pública e privada, entre a esfera da *polis* e a esfera da família e, finalmente, entre as atividades pertinentes a um mundo comum e aquelas pertinentes à manutenção da vida” (CH: 37). Assim, o esforço neste item aplica-se em apresentar as descrições de Arendt das atividades da *vida ativa* e seus espaços, de maneira a evidenciar a singularidade da ação e do discurso na esfera pública e, portanto, favorecer o entendimento do que é a política, como Arendt a indicou: “No ponto central de toda a política, está a preocupação com o mundo [...] A política visa à mudança ou à conservação ou à fundação do mundo” (QP: 35).

1. 1. 1 Distinção entre as esferas das atividades humanas e o espaço da política

¹¹ Assy (2002, p.33) acerca do referido livro entende que Arendt “faz uso de expressões descritivas que privilegiam a localização dos acontecimentos humanos, quais sejam, o espaço da aparência, os domínios público e privado, a teia de relações, a *polis*, tornando a espacialidade sua dimensão mais profícua, este espaço onde o homem trabalha, fabrica e cria”.

A *vida ativa* designa três atividades fundamentais ou capacidades “gerais decorrentes da condição humana, as quais são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana” (CH: 14); cada uma delas corresponde a determinado aspecto condicionante da existência de cada homem que possa existir, existiu ou venha a existir. As “coisas” resultantes dessas atividades ampliam o leque daquilo que tem “o caráter de condição da existência humana” (CH: 17). O trabalho (*ponos* em grego) é o processo biológico e autômato do corpo e sua “condição humana [...] é a própria vida” (CH: 15) e é pressuposta às demais pelo seu caráter metabólico cujo “consumo mal sobrevive ao ato de sua produção” (Cf. CH: 107). À vida somente corresponde tudo o que surge na terra e a ela retorna num processo circular, porque “o nascimento e a morte são apenas dois estágios diferentes da mesma vida biológica” (Cf. CH: 39, nota 18).

A obra (ou fabricação que, em grego, corresponde ao termo *ergon*) é tudo aquilo que surge das mãos dos homens¹², representando certo artificialismo da existência humana: diferencia-se em relação ao mundo natural e, assim, cria e recria um mundo permanente no qual habita cada vida individual; por isso, sua condição humana é a *mundanidade*. As obras humanas separam o que é a existência natural e comum a todos os seres vivos do que é puramente dos homens e feito por esses; “mas a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos” (CH: 10). A própria vida humana “como tal requer um mundo unicamente na medida em que necessita de um lar sobre a terra durante sua estada aí”; embora, para que esse lar torne-se “um mundo, no sentido próprio da palavra, quando a totalidade das coisas fabricadas é organizada, de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam, sobrevivendo assim a elas” (Cf. EPF: 262-263). O mundo é novidade às gerações de homens que o adentram, e esse termina por condicioná-los. Como escreve Arendt,

Pois se o mundo e as coisas do mundo em cujo centro se realizam os assuntos humanos não são a expressão – a impressão como que formada de fora – da natureza humana, mas sim, o resultado de algo que os homens podem produzir; que eles mesmos não são, ou seja, coisas, e que os pretensos âmbitos espirituais ou intelectuais só se tornam realidades duradouras para eles, nas quais se podem mover, desde que existam objetivados enquanto mundo real. Os homens agem nesse mundo real e são condicionados por ele e exatamente por esse condicionamento toda a catástrofe ocorrida e ocorrente nesse mundo é neles refletida, codetermina-os¹³ (QP: 36, *grifo meu*).

¹² A fabricação “termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas” (CH: 109).

¹³ Noutra passagem semelhante, lê-se: “É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. [...] a objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto – e a condição humana

A condição da *mundanidade*¹⁴ apresenta-se, no pensamento de Arendt, como requisito da condição humana da *pluralidade*¹⁵ que corresponde à terceira atividade: a ação. Entretanto, entre essas duas condições, “o mundo das relações que surge a partir do agir, a verdadeira atividade política do homem, é muito mais difícil de se destruir do que o mundo produzido das coisas, no qual o produtor e feitor continua sendo o único mestre e senhor” (QP: 124). De outro lado, Arendt também não pormenoriza e destaca que o mundo, como é compreendido e vivenciado pelos antigos, enquanto artifício estritamente humano, para que venha a ser a morada dos homens, deva ser o lugar adequado à ação e ao discurso; porque “os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade”, qual seja “a do artista, de poetas e historiógrafos [...], pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver” (Cf. CH: 187). Ao discorrer sobre *Eternidade versus Imortalidade*, Arendt reafirma sua interpretação de que o trabalho, por seu caráter efêmero e estritamente relacionado com a sobrevivência imediata da vida, não faz parte do rol de coisas produzidas e que permitiria a durabilidade e grandiosidade para além de uma vida mortal:

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais têm a ver com sua capacidade de produzir coisas – obras e feitos e palavras – que mereceriam pertencer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade, de sorte que, através delas, os mortais possam encontrar o seu lugar num cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios (CH: 27-28).

A palavra grega *erga* corresponde aos termos “obras” e “feitos”, sem distinção entre ambos e referem-se ao que é digno de ser lembrado. Só com o hábito sofista de “distinções intermináveis”, que há o estabelecimento de dois outros - fazer (*poiein*) e agir (*prattein*) – e culmina no maior uso dos substantivos platônicos de *poiemata* e *pragmata*, que equivale a negócio (CH: 28, nota 19). A atividade da ação é a única “política por excelência”, por ocupar não só o lugar, mas principalmente, de ser a “categoria central do pensamento político, em

complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo” (CH: 17).

¹⁴ Aliás, enfatiza Arendt, “só surge mundo porque há perspectivas” (QP: 108). Ou seja, que “o mundo plural é o espaço mesmo da gênese dos homens, engendrados sobre sua condição de mundanidade” (ASSY, 2004, p.164)

¹⁵ Cf. Aguiar (1998, p.54) a noção de pluralidade constitui-se no “sumo da significação política da ação em Arendt”, pois por “esse termo a autora visa contrapor-se radicalmente à posição contemplativa e afirmar a necessidade de se considerar os cidadãos, seus interesses e perspectivas (*doxas*), na constituição da comunidade política”.

contraposição ao pensamento metafísico” (CH: 17)¹⁶; pois, seu pressuposto é a exigência de que não o homem, mas sim homens habitam a terra e agem mutuamente¹⁷. Os fragmentos de Cícero, acima citados na introdução desse capítulo, assemelham-se, quando situados no seu contexto de enunciação, à interpretação do significado político da *vida ativa* para Hannah Arendt, que pressupõe a análise da esfera pública (*koinos*) a partir da distinção com o espaço privado, no sentido mais restrito desse, enquanto o lar íntimo - o *oikos*.

A esfera privada como “a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar” (CH: 40). O lar “era o plano no qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas” onde o homem existia “como exemplar da espécie animal humana” (Cf. CH: 55)¹⁸. Arendt considera que a política, na Antiguidade, decorre da premissa de que a diversidade original dos cidadãos livres nem de longe se confundia com a organização doméstica da família, a qual tratava da economia. Tal equívoco representa a ruína da política ao perverter o parentesco seguro do castelo familiar, de um abrigo no mundo, em política, aniquilando a pluralidade. O mundo antigo conferiu distinção entre os espaços das atividades humanas. O privado para os gregos, por exemplo, constituía-se numa condição pré-política para o público: “Historicamente, é muito provável que o surgimento da cidade-estado e da esfera pública tenha ocorrido à custa da esfera privada da família e do lar” (QP: 39).

Arendt, reiterando Werner Jaeger, afirma que a organização espacial das esferas do mundo antigo dispunha-se figuradamente por dois polos: o próprio (*idion*) e o que é comum a todos (*koinon*). A emergência do público foi possível pela eliminação do que tem de mais característico da esfera privada: os laços de parentesco. Parafraseando Fustel de Coulanges, a autora conclui que a fundação da *polis* decorre de uma situação específica de “ou a cidade

¹⁶ “A ação, em sua imprevisibilidade originária, traz e atualiza o começo e, por isso, é a categoria central do pensamento político” (ABRANCHES, 2002, p.12). A ausência de referências a Heidegger n’A *Condição Humana* denota que a “análise da *vida ativa*, tal como foi feita por Arendt [...] pode ser considerada – e foi assim que Jacques Taminiaux a caracterizou, [...] como uma réplica à “reapropriação” heideggeriana dos Gregos na fase de sua “ontologia fundamental” [...]. Esta réplica teria sido elaborada em função de um critério não-heideggeriano – a excelência do *bios politikos*” (Cf. MAGALHÃES, 2002, p.72-73).

¹⁷ Em *O que é a Política?*, lê-se a discordância de Arendt com o equívoco da tradição em pensar a política através do homem no singular: “Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocupam do homem [...]. Mais ainda: para todo o pensamento científico existe apenas o homem – na biologia ou na psicologia, na filosofia e na teologia, da mesma forma como para a zoologia só existe o leão” (QP: 21, *grifo meu*). A crítica de Arendt ao fato da tradição não ter um conceito puro de política e que nem poderia o ter, justamente, por considerar a singularidade em vez da pluralidade humana, está assentada nas mudanças observáveis da possibilidade de ocorrência das capacidades humanas, como constatou em suas análises dos fenômenos totalitários. Cf. Young-Bruehl (1997, p.236), “nesta reflexão encontram-se as sementes das tarefas filosóficas de Arendt nos anos 1950, para o seu ensaio *Ideologia e terror*, para a coletânea de ensaios *Entre o Passado e o Futuro* e para *A Condição Humana*”.

¹⁸ Noutra passagem, Arendt afirma que nessa esfera “os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” e cuja “força compulsiva era a própria vida” (Cf. CH: 38).

desapareceria ou, com o tempo, desagregaria a família”. Desse modo, Arendt explicita que Aristóteles ao cunhar a expressão *bios politikos* estava metaforicamente dizendo que: “Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência”¹⁹. Para a determinação de duas esferas a fundação da *polis* pressupôs: “a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phyle*” (Cf. CH: 31-36). O mesmo preceito aplica-se às experiências romanas com a *res publica*, visto que “a família caía tanto no âmbito dos não-livres que Mommsen traduziu a palavra *família*, de maneira sumária, por ‘servidão’” (QP: 103).

A distinção das esferas pública e da vida privada ou íntima reforça a noção de que ambas são diferentes e separadas, a última *constituía a condição natural para a liberdade*, como *um fenômeno pré-político*: o espaço privado “não era político, se bem que representasse uma condição indispensável de toda a coisa política” (QP: 48). A interpretação de Arendt, quanto à justificação da escravidão para os antigos, decorre do “fato de serem sujeitos às necessidades da vida”, que a conquista da liberdade só era possível “subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade”. No caso específico dos gregos, essa noção remonta a Hesíodo que, partindo do mito da punição de deuses aos homens, escondendo desses a vida e impondo-os a procurá-la, condenando-os “não apenas à aspereza do trabalho, mas ao próprio trabalho” (Cf. CH: 119, nota 53); daí decorre que o ideal de homem para Hesíodo fosse “o fazendeiro abastado e fino, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado das aventuras do mar e dos negócios públicos da *agora*, tratando apenas de sua vida”, e que o trabalho fosse feito por escravos e animais (CH: 93-94, nota 8)²⁰.

De maneira análoga, Arendt considera a posição do escravo, no contexto da esfera privada, também distinta do que aquele ocupava na esfera pública; mesmo que pudesse dispor de um âmbito de relativa privacidade, junto a algum chefe de família e possuísse, na forma de *peculim*, suas posses e, inclusive, seus escravos, nunca poderia ser um cidadão (Cf. CH: 72, nota 57). Assim como pensava Aristóteles, o que “o escravo não possui – e é por causa desses defeitos que ele não é humano – é a faculdade de deliberar e decidir (*to bouleutikon*) e de prever e escolher (*proairesis*). Isso é, naturalmente, outra maneira de dizer que o escravo é sujeito à necessidade” (Cf. CH: 95, nota 12). Arendt afirma que “a instituição da escravidão na Antiguidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata, nem instrumento de

¹⁹ Ver acerca do termo *bios politikos* e da leitura de Aristóteles em relação à *polis*: FRANCISCO, 1990, p.146-176.

²⁰ O “menosprezo que os gregos dedicavam à escravidão articulava-se à ideia de que uma sociedade de escravos era a negação de suas Cidades; isso porque os escravos não dispunham desta condição de Liberdade que era nada mais nada menos do que a capacidade de falar e de tomar iniciativas publicamente” (GARCIA, 1990, p.13).

exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida humana” (CH: 95); pois

Tanto para os gregos como para os romanos, não obstante todas as diferenças, o fundamento de um organismo político era dado pela necessidade de vencer a imortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos. Fora do organismo político, a vida do homem não era apenas nem primariamente insegura, isto é, exposta à violência de outrem; era desprovida de significado e de dignidade, porque sob circunstância alguma poderia deixar quaisquer traços atrás de si. Foi esta razão do opróbrio lançado pelo pensamento grego sobre toda a esfera da vida privada, cuja “idiotice” consistia em preocupar-se exclusivamente com a sobrevivência, como foi o porquê da asserção de Cícero segundo a qual somente construindo e preservando comunidades políticas poderia a virtude humana chegar às leis divinas (EPF: 104-105).

Ser livre, além de poder ir-e-vir, pressupunha não estar subjugado ao domínio de outrem; ser livre “significava não apenas que não se estava subordinado à coação de nenhum homem, mas também que era possível distanciar de todo o âmbito da obrigação, da casa e de sua “família” [...] no sentido da Antiguidade” (Cf. QP: 53)²¹. Essa acepção no mundo antigo está para além da promoção do sobreviver, mesmo que isso devesse ser uma tarefa, não devia constituir-se numa meta, porque é unicamente na esfera pública que os homens livres podem agir e comunicar livremente as ações. No exame de *Édipo em Colono*, de Sófocles, nas palavras finais do livro *Da Revolução*, Arendt observa que “o que capacitava os homens comuns, jovens e velhos a suportar o fardo da vida: era a *polis*, o espaço das ações livres e das palavras vivas dos homens, aquilo que podia dotar a vida de esplendor” (DR: 224).

Para “viver numa *polis*, além da condição de não estar subordinado como escravo à coação de outro, nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário” (QP: 47), acrescentava-se a posse da propriedade privada, a qual “significava dominar as próprias necessidades vitais e, portanto, ser uma pessoa livre, livre para transcender a sua própria existência e ingressar no mundo comum a todos”²². Por isso, o cidadão da *polis*, aquele que possuía posses, se preferisse ampliá-las, era “como se espontaneamente sacrificasse a sua liberdade e voluntariamente se tornasse aquilo que o escravo era contra a vontade, ou seja, um servo da necessidade” (Cf. CH: 75). Para Arendt, a propriedade, entendida no primeiro

²¹ Cf. Arendt: “não somente em Atenas, mas toda a Antiguidade e até a idade moderna, aqueles que trabalhavam não eram cidadãos e os que eram cidadãos eram, antes de mais nada, os que não trabalhavam ou que possuíam mais que sua força de trabalho” (EPF: 45).

²² Por isso que: “Originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo; pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública” (CH: 71).

sentido, ao permitir um lugar no mundo, era condição para a cidadania, porque a vida pública era possível depois de atendidas as necessidades vitais da existência.

Quem quisesse, pois, dispor de mais do que a necessidade exige, submetia-se à escravidão do enriquecimento. O papel da propriedade e, mais especificamente, da riqueza privada foi possibilitar aos chefes domésticos serem admitidos no espaço comum; porque despreocupados em acumular mais do que o suficiente para a sobrevivência, estavam garantido, “com razoável certeza, que eles não teriam que prover para si mesmos os meios do uso e do consumo, e estavam livres para exercer a atividade política (CH: 74). Nesse sentido que os mercadores e comerciantes não obtiveram passaporte à esfera pública e, assim, não a ameaçaram com suas atividades de *homo faber*. Para Arendt, mesmo que afirme ser bastante tênue a divisão entre as esferas pública e social na Antiguidade, o evidente é que o atendimento às necessidades humanas refere-se à vida na família e, sem a vitória sobre elas, “nem a vida nem a <<boa>> vida é possível”; pois, em última instância “no que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da <<boa>> vida na *polis*” (CH: 47).

A distinção entre as duas esferas da existência humana na Antiguidade evidencia que ambas eram tidas “como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado” (CH: 37)²³, bem como que a “política não é necessária, em absoluto”, aliás, seu começo situa-se “onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física” (Cf. QP: 50). A propriedade e a riqueza, entendidas nesses termos, eram condições “para a admissão do indivíduo à esfera pública e à plena cidadania” (Cf. CH: 71). A esfera da vida privada ainda que condição da *polis*, dela se distinguia:

A *polis* diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer <<iguais>>, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade²⁴. Ser livre significava, ao mesmo tempo, não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão. Assim, *dentro da esfera da família, a liberdade não existia*, pois o chefe da família, seu dominante, só era considerado livre na medida em que tinha a faculdade de deixar o lar e ingressar na esfera política, onde todos eram iguais (CH: 41-42, *grifo meu*).

Sobre a distinção entre os espaços das atividades da *vida ativa*, a esfera pública efetiva-se como o lugar onde arriscamos e depositamos nossas apostas e, por isso, o lugar onde os feitos humanos não se constituem em exercícios meramente individuais; mas dizem

²³ A diferenciação e distinção entre as esferas da *vida ativa*, como observa Francisco (1990, p.68), deve-se ao “temor de contaminação [por isso] que H.Arendt repete incansavelmente ser a esfera pública o espaço próprio da ação (e da palavra, sua outra face) e apenas dela”.

²⁴ Cf. Arendt, a violência é, entre todas as ações domésticas, “a mais vergonhosa” (Cf. EPF: 49).

respeito à pluralidade humana. Nesse sentido, o termo público “significa o próprio mundo, à proporção que é comum a todos nós. É a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos [que] nos garante a realidade do mundo e de nós mesmos” (CH: 60). Para Arendt, era a existência de um espaço público o que possibilitava que feitos e palavras pudessem adquirir uma permanência maior que o tempo de vida de homens mortais e de seus fúteis atos e discursos; sem essa “transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido estrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis” (CH: 64).

Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser constituído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais (CH: 64).

Arendt observa que “só pode haver homem na verdadeira acepção onde existe mundo, e só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicidade de uma espécie” (QP: 109). O nascer biológico nos situa no mundo da natureza e, no máximo, no espaço privado da família e do lar. Embora, o nascimento seja a possibilidade da abertura para vários outros *aparecer* na esfera comum e com a constante chegada de novas gerações ao mundo, é fonte da diversidade e representa a renovação da pluralidade; como aponta Arendt: “Sem dúvida que qualquer homem, pelo fato de nascer, é um novo começo, e a sua capacidade de começar pode muito bem corresponder a este fato da condição humana” (VEQ: 14-15). A importância dos conceitos de começo e origem para todas as questões do âmbito político está no “simples fato de que a ação política, como toda ação, é sempre essencialmente o começo de algo novo; como tal, ela é [...] a própria essência da liberdade humana” (DP: 51)²⁵. Ou,

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditemos [religiosamente] em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizando-no continuamente, saibam disso, quer não (DP: 122)²⁶.

²⁵ Cf. Xarão (2000, p.177): “dado que a liberdade empresta sentido à atividade política, a sua investigação [de Arendt] pode ser interpretada como uma tentativa de determinar o sentido da ação política. [...] a ação política consiste na manifestação do princípio que deu origem ao corpo político, ou seja, uma vez que existem homens, sempre é possível começar algo novo”.

²⁶ Afora alguns termos diferentes, a mesma passagem é encontrada em QP: 44. Cf. Oliveira (2007, p.60): “Para Hannah Arendt, os processos com os quais lidamos são de natureza histórica, isto é, eles não transcorrem sob a

Para Arendt, é próprio aos homens fazer milagres, iniciar acontecimentos cujos desdobramentos sempre são imprevisíveis, *embora esses tenham sido acionados pelo homem*, não se assemelham aos outros processos automáticos aos quais está sujeito. O agir político não se assenta em causas nem em processos naturais; pois a ação, enquanto tal, independe de coações de qualquer tipo, mas depende de uma relação entre seres dotados da mesma capacidade. A ação se descreve tanto pela total liberdade para começar acontecimentos, quanto pela parceria com outros. Nesse sentido, os processos históricos e artificiais, quando concebidos ou tratados como naturais e automáticos, tornam-se tão destruidores como os processos vitais que dirigem o organismo humano, o qual não escapa da dinâmica biológica de transformação “do ser para o não ser, do nascimento para a morte (Cf. EPF: 217). Em outras palavras, a ação não se assemelha a processos mecânicos e nem é possível no isolamento, estar isolado é estar privado da capacidade de agir: “A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza” (CH: 189).

O espaço público significa artifício, instauração humana e, também, em um sentido alargado, o próprio “mundo” porque os homens o movem, quando se reúnem para discutir e agir diante dos assuntos humanos (Cf. QP: 36): “se não fosse, ao mesmo tempo, abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano, e sim um amontoado de coisas desconexas” (CH: 216). Longe das coisas que se apresentam como necessárias e úteis, a esfera pública assemelha-se, figuradamente, como a mesa de negociação dos assuntos humanos, a qual surge somente a partir da ação (*praxis*) e do discurso (*lexis*)²⁷. O mundo constitui-se por tudo aquilo que os homens criam, além de constituir-se, como espaço para iniciar novos empreendimentos. Assim, a relevância da esfera pública assentada nas noções de liberdade da ação e de pluralidade humana decorre do fato de que ela “enquanto mundo comum” permite a reunião de uns com os outros e, ao mesmo tempo, evita que colidam entre si (Cf. CH: 62); porque o “mundo humano é sempre o produto do *amor mundi* do homem, um artifício humano cuja potencial imortalidade está sempre sujeita à mortalidade daqueles que o constroem e à natalidade daqueles que vêm viver nele” (PP: 269).

forma de desenvolvimentos naturais, mas são, sim, cadeias de acontecimentos em cuja estrutura aquele milagre de improbabilidade infinita acontece com tanta frequência que nos parece estranho falar aqui de milagre. Mas isso reside somente no fato de que esse processo histórico surgiu de iniciativas humanas e que ele é continuamente rompido por novas iniciativas”.

²⁷ Cf. Courtine-Denamy (1999, p.327), “é na Ação e na Palavra que se abre o domínio público, aquele em que o homem <<aparece>>, se <<revela>> a outrem e a si mesmo: graças ao discurso e à ação, inserimo-nos num mundo mundano, o que é como um segundo nascimento”.

1. 1. 2 Esfera pública e instaurações da política

Os significados de mundo, de público, de esfera pública e de permanência do mundo são, incessantemente, relacionados e explicitados por Arendt, nos seguintes termos: público significa estar em um mundo e ter algo em comum com outros, e se preocupar com sua permanência é decisivo. Porque, no fluxo constante de entrada e saída das gerações, o mundo só sobrevive na medida em que há presença pública: “É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo” (CH: 65). A importância do termo público decorre de que: *tudo o que vem a público*, e diz respeito aos interesses de muitos, deve ser *ouvido por todos* e ter a *maior divulgação possível*. A distinção entre a esfera pública e privada, quando “encarada do ponto de vista da privacidade e não do corpo político, equivale à diferença entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado” (Cf. CH: 82-83). O fato é que: nossa percepção da realidade depende totalmente da aparência, “da existência de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir [a luz da esfera pública só tolera] o que é tido como relevante e digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado” (Cf. CH: 61)²⁸.

Para os gregos, a existência do “*nomos*, lei, cujo significado deriva de *nemein* - distribuir, possuir (o que foi distribuído), e habitar” foi importante ao estabelecimento da esfera pública. Isso porque “as leis, como os muros em redor da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação” estava em mãos de um *nomothetes*:

A lei era originalmente identificada com esta linha divisória que, em tempos antigos, era ainda identificada com um espaço, uma espécie de terra de ninguém entre o privado e o público, abrigando e protegendo ambas as esferas e ao mesmo tempo separando-as uma da outra. É verdade que a lei da *polis* transcendia esta antiga concepção da qual, no entanto, retinha importância espacial original. A lei da cidade-estado não era nem o conteúdo da ação política [...] nem um catálogo de proibições, [...] Eram literalmente um muro, sem o qual poderia existir um aglomerado de casas, um povoado (*asty*), mas não uma cidade, uma comunidade

²⁸ As “qualidades interiores, os dons do coração e mente, apenas são políticas na medida em que seu portador deseja expô-las em público, colocá-las na ribalta do mercado” (RJ: 267-268).

política. Essa lei de caráter mural era sagrada, mas só o recinto delimitado pelo muro era político (CH: 73, *grifo meu*)²⁹.

Nesse sentido, a atividade do legislador não era política, “a vida política, porém, só podia começar depois que ele houvesse terminado sua legislação” (CH: 74, nota 64). A lei, assim como a violência (*bía*) exercida no trato com outros Estados, era um meio tanto de constituição como de assegurar e proteger o espaço político, mas não a própria política: “era a esfera pública da *polis* e a estrutura era a sua lei”. Nesse ponto, reside uma diferença marcante entre *polis* grega e *res publica* romana. No rastro da oposição à ação apresentada pelos filósofos, os quais a concebiam dentro das atividades da *poiesis*; o “gênio político de Roma”, para Arendt, era “a legislação e a fundação” (Cf. CH: 207-208)³⁰. Portanto, fez-se necessário a definição e estruturação de um lugar onde as ações pudessem ocorrer. As cidades da Antiguidade foram outrora precisamente a “forma de governo” que proporcionou aos homens “um espaço para aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (EPF: 201); um espaço livre “como uma ilha, na qual o princípio da força e da coação é eliminado das relações dos homens” (QP: 104). Entretanto, Arendt refere que se a lei é a determinante para os organismos políticos da Antiguidade como propósito de excluir a força do espaço intra-homens, não significa que a *nomos* e a *lex* não comportem elementos que se refiram à violência; isso é verdadeiro tanto na fundação quanto na preservação desses espaços.

A lei determina o dentro e o fora, demarca o espaço “da verdadeira coisa política”, banindo dele a violência; contudo, observa Arendt, a existência de leis mantém “algo” de violento. Sobre a produção originária do legislador enquanto atividade de um *homo faber*, assim como a de um arquiteto, o resultado de sua “criação” não é um ato natural e espontâneo, portanto, “contém o violento-brutal, próprio de todo produzir”. De outro lado, além do caráter violento que caracteriza o ato de criar o espaço de sua aplicabilidade, a lei também conserva esse espaço pelo ordenamento da obediência devida a ela, pois a lei cria não só o espaço da cidadania, como também o cidadão. Dessa forma, a relação leis-cidadãos assemelha-se, assim como na esfera privada, à de senhor-escravo, “de modo que o cidadão livre da *polis* era, em relação à lei, [...] um “filho e escravo” durante toda a vida” (Cf. QP: 115).

²⁹ *Polis* originalmente significava e correspondia ao espaço interno a um “muro circundante” e, inclusive, o termo latino *urbs* equivalia à noção de “círculo”. Também a palavra inglesa *town* e a alemã *Zaun* significavam “cerca” (Cf. CH: 73-74, nota 63).

³⁰ Se o termo grego de lei, *nomos*, corresponde à noção de muro, o conceito romano *Lex*, de outro lado: “indica uma relação formal entre as pessoas, não um muro que as separa” (CH: 73, nota 61).

Ao relacionar em *A Condição Humana*, o espaço da aparência com o fenômeno do poder, Arendt esclarece que o poder preserva a esfera pública. Como tal, o poder “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 humanos e das histórias por eles engendradas” (CH: 216). O poder não se constitui pela relação meios-e-fins, mas como um fim em si mesmo³¹; “enquanto a violência, até certo ponto, pode se arrumar sem isso, pois se baseia em implementos” (CR: 121)³². A violência exige um elevado caráter de instrumentalização para ser constituída enquanto tal. Isso demonstra mais um aspecto que a diferencia do fenômeno poder, porque a violência, além de corresponder ao oposto de potência, artificializa a *fortaleza humana*. A violência (e seu caráter instrumental) “fenomenologicamente está mais próxima de fortaleza, uma vez que os implementos da violência, como qualquer outra ferramenta, são projetados e usados para multiplicar a fortaleza natural até que, no último estágio de seu desenvolvimento, possam substituí-la” (CR: 124)³³.

O poder antecede às instituições e suas leis, porque: “É o apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, e este apoio não é mais que a continuação do consentimento que, de início, deu origem às leis” (CR: 120). Igualmente, o âmbito humano que corresponde à política surgiu “através do estar junto de muitos indivíduos, fazendo com que surgisse o poder e, na verdade, um poder diante do qual até mesmo a maior força do indivíduo se torna impotência” (QP: 94). Na Grécia, os *aneu logou* - escravos e bárbaros - por não se valerem da fala como modo de obediência, automaticamente só tinham à sua volta as condições para as ações violentas: “Quando os gregos diziam que escravos e bárbaros eram *aneu logou*, não dominavam a palavra, queriam dizer que eles se encontravam numa situação na qual era impossível a conversa livre” (QP: 49). A partir disso o par de definições aristotélicas do homem, como um *zôon politikón* e um *zôon lógon ékhon*, corresponde a “um ser que atinge sua possibilidade máxima na faculdade do discurso e na vida em uma *polis*, o qual se destinava a distinguir os gregos dos bárbaros, e o homem livre do escravo” (EPF: 49).

Para Arendt, de maneira análoga, o mesmo se aplicava ao déspota “que só conhece o ordenar; para poder conversar, ele precisava de outros de categoria igual à dele” (QP: 49). No

³¹ “Enquanto a força é a qualidade natural de um indivíduo isolado, o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos, e desaparece no instante em que eles se dispersam” (CH: 212).

³² Em Garcia (2003, p.194-197), encontra-se, com maiores detalhes, essa análise das distinções entre violência e poder.

³³ Cf. Arendt, a violência “é racional na medida em que for eficaz para alcançar o fim que a deve justificar”. No entanto, há o risco dos fins serem sobrepujados pelos meios; ou seja, a permanência da violência em todo o corpo político. Assim, que a “prática da violência, como toda a ação, muda o mundo, mas é mais provável que seja uma mudança para um mundo mais violento” (Cf. CR: 149-151).

caso específico dos escravos, a eles estava ligado o trabalho, que estava determinantemente fora do âmbito público e, “desde que ação violenta e labuta assemelham-se no fato de não exigirem o discurso para serem eficientes”, só os que convivem como iguais podiam conduzir “seus negócios por intermédio do discurso, através da persuasão (*peíthein*); e não por meio de violência e através da coerção muda” (Cf. EPF: 50). Arendt destaca que “a violência, distinguindo-se do poder, é muda; a violência tem início onde termina a fala” (DP: 40), e o recurso a essa torna-se “um ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo” (CH: 40). O poder, diz Arendt, emana das ações livres e expressas por palavras de homens diferentes e, ao mesmo tempo, iguais que ocupam a esfera da política, para tratarem de assuntos comuns; porque *o poder passa a existir quando os homens se reúnem e agem em concerto e desaparece assim que eles se separam*³⁴ (Cf. CH: 256). Pelo conceito de *isonomie*³⁵ Arendt esclarece que

quando a cidade-estado de Atenas chamou sua constituição de *isonomia*, ou quando os romanos disseram ser a *civitas* sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se fiava na relação de ordem-obediência e não identificava poder com domínio ou lei com ordens [...] Todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar (CR: 120).

O conceito *isonomie*, não corresponde à definição moderna de igualdade perante a lei, mas significava, para os gregos, “que todos têm o mesmo direito à atividade política; e essa atividade na *polis* era, de preferência, uma atividade da conversa mútua”. Isonomia, assim definida pelos cidadãos gregos, assemelha-se, mais tarde, ao conceito romano de *isegoria*, cunhado por Políbios (Cf. QP: 49). A igualdade inerente à isonomia pressupõe que o poder corresponde à condição humana da pluralidade. Arendt especifica que o “único fator material

³⁴ O poder equivale às questões de permanência organizativa da vida política: “Porque o poder, como a ação, é ilimitado; ao contrário da força, não encontra limitação física na natureza humana, na existência corpórea do homem” (CH: 213). Cf. Aguiar (2003, p.254), para Arendt, “a política é a forma propriamente humana de instituição e manutenção do poder”.

³⁵ Sobre o significado de *isonomie* e seu emprego no pensamento político antigo, Arendt lembra Tucídides e Heródoto: “os líderes partidários, em suas disputas faccionais, gostavam de dar a si próprios ‘designações eufêmicas’, alguns preferindo referir-se à isonomia, e outros à aristocracia, embora, como deduz Tucídides, o primeiro significasse democracia, e o último, oligarquia”; “Heródoto, parece que pela primeira vez, define as três principais formas de governo (o governo de uma só pessoa, o governo da minoria e o governo da maioria, além de discutir os seus méritos). É aí que o defensor da democracia ateniense – que, não obstante, é chamada isonomia – recusa o reino que lhe é oferecido e apresenta as suas razões: ‘Não quero nem governar, nem ser governado’. Em seguida, ele declara que sua casa tornara-se o único lugar livre em todo o império persa” (Cf. DR: 226, nota 11). Quanto à substituição da palavra isonomia por democracia, esclarece Arendt que essa “foi cunhada originalmente por aqueles que se opunham à isonomia e que pretendiam dizer: o que vocês chamam de não-mando é, na verdade, apenas outra espécie de poder; é a pior forma de governo, o domínio pelo *demos*” (DR: 26).

indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens” e, por isso, sua compreensão é que ao fundar cidades, os antigos estavam garantindo a “condição prévia mais importante do poder” (CH: 213). “O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir” (Cf. CR: 129-130). Portanto, a peculiaridade da esfera pública decorre do fato de que homens agem e falam em conjunto e, assim, evidenciam que o “poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais”; também, “quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, bem como os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades”. Conforme Arendt, “sem poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva” (CH: 212-216).

Evitar que os grandes atos e as palavras caíssem no esquecimento, era tarefa dos poetas e do *histor* no mundo grego. Através deles, eram preservados na memória de todos, os atos dignos, por suas grandiosidades de serem lembrados como o foi, por exemplo, a Guerra de Troia³⁶. Nesse sentido, o espaço interno da *polis*, em determinado momento, oferece-se como lugar onde os grandes debates, em certa medida, reproduzem os grandes embates e feitos da Guerra. Mais que isso, esse espaço opera como “uma espécie de memória organizada” da política, principalmente por “multiplicar para cada homem as possibilidades de distinguir-se” e transformar o “extraordinário” em ocorrência comum. Tudo se passa: “como se os que regressaram da guerra de Troia desejassem tornar permanente o espaço da ação decorrente de seus feitos e sofrimentos e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão e o regresso de cada um a seu lar” (CH: 210-211).

Arendt reconhece o fato de que a guerra constituiu-se em meios da política, que *guerras de extermínios* não são incomuns na história. Assim, a tradição do pensamento político ocidental se equivoca quando desconsidera tais eventos do rol possível dos meios da política. Porém, o fato de que povos ou sociedades políticas possam sucumbir e serem aniquilados pela força não significa que aqueles foram oriundos desses atos. Muito menos que a tentativa grega de transformar as *guerras de extermínio* em guerras de conotações políticas tenham obtido êxito duradouro; pelo contrário, no caso grego, fez sucumbir suas cidades-estados. Dessa forma, a intrincada relação entre guerra e a política, no mundo antigo, pode ser

³⁶ Arendt, em *Da Revolução*, discorre acerca da importância da narrativa poética para a permanência dos feitos humanos a partir de referências a uma carta de Thomas Jefferson, datada de 1771. Diz ela: “É através dos poetas que “o campo da imaginação é colocado a nosso serviço”, um campo que, se confinado à vida real, conteria muito pouco eventos e feitos memoráveis” (DR: 250, nota 36).

observada pela fundação da *polis* grega e da *res publica* romana a partir da mesma experiência, como ponto inicial de suas histórias políticas. Isso quer dizer que “os romanos eram o povo gêmeo dos gregos porque deduziam sua origem enquanto povo do mesmo acontecimento, a Guerra de Troia” (QP: 105-106).

As significações desse acontecimento, no imaginário dos dois povos, centraram-se na *luta*. Para os gregos, a guerra era um fato constante, entretanto, ela não correspondia à política; suas justificações e experiências de luta estavam expurgadas dos muros da *polis*³⁷. Sendo assim, a guerra tinha algumas afinidades com o que hoje é designado de política externa: “os gregos não só fizeram a guerra; Atenas existiu previamente à Guerra do Peloponeso, e o verdadeiro aroma de Atenas situou-se entre as Guerras Médicas e a do Peloponeso” (AH: 151, tradução minha).

Em virtude disso, a força inerente à luta na guerra, que outrora foi determinante para a bem-sucedida campanha em Tróia, por parte dos gregos, foi separada dos que vieram a representar seus heróis, “ao passo que deixavam por conta de seus poetas e historiadores a preocupação com o que devia ser dos vencidos e derrotados”. Isso transformou a luta “num elemento integrante da *polis* e da coisa política”; como Péricles, no apogeu da *polis*, pretendeu evidenciar delegando a essa que a “mesma assumiria possibilitar a luta sem violência e garantir a glória”. Junto a isso, podiam repetir o feito de reunir muitos e iguais – os “reis” de outrora – de forma permanente para empreender grandes ações (Cf. QP: 104-105). Eliminado o elemento da violência e coação típico da guerra, a primazia grega da ação e do discurso no espaço público, a *polis*, e não mais um acampamento de exércitos, conduziu o imaginário dos cidadãos a <<ser sempre o melhor e destacar-se entre os outros>>, como recitou Homero; cujo entendimento é que tal espaço só poderia sobreviver restringindo a participação dos indivíduos aos melhores dentre esses. Por isso, a *polis* “era permeada de um espírito acirradamente agonístico” (Cf. CH: 51)³⁸; ou seja, um “veemente desejo de autoexibição na competição entre os homens [e] que está na base do conceito de política predominante nas cidades-estados” (CH: 207):

o verdadeiro homérico na representação da Guerra de Troia só teve pleno efeito no modo em que a *polis* inclui em sua forma de organização o conceito de luta como

³⁷ A *polis* não é definida pela violência e sim “como sendo a maneira de viver baseada exclusivamente na persuasão”; pois, mesmo o que consideramos “campo hoje definido como assuntos externos ou das relações internacionais”, nos tempos da Hélade, não correspondia à política, “no sentido grego da palavra” (Cf. DR: 10).

³⁸ Entre as críticas a essa descrição arendtiana do espaço público na *polis*, estão aquelas preocupadas com a adequação da mesma nos contextos modernos e contemporâneos, por exemplo: que “o modelo agonístico de Arendt está em contradição com a realidade sociológica da modernidade e com as modernas lutas políticas de justiça” (BENHABID, 1999, p.95, tradução minha).

uma forma de convívio humano não apenas legítimo, mas também o mais elevado [...] Essa competição mútua tinha seu protótipo na luta de Heitor e Aquiles que, independente de vitória e derrota, dá oportunidade a cada um deles de se mostrar como é de verdade (QP: 98-99).

A decorrência dessa compreensão no imaginário dos cidadãos gregos veio a ser a exclusão da conquista e a manutenção de largos domínios territoriais centralizados a uma *cidade-estado*, em consequência, a ênfase sobre a fundação de novas e autônomas *polis*, “quase um lugar-comum na experiência grega”, muito significativa na frase <<onde quer que vás, serás uma *polis*>>. Cabe lembrar, de acordo com a análise de Arendt, que o ímpeto de conhecer e dominar territórios, como fora os esforços de Alexandre da Macedônia, bem como subjugar-los a uma única cidade/pátria, não se enquadra mais no período clássico da *polis*. Diferentemente, comenta Arendt, Roma foi “estabelecida” pelos troianos perdedores da guerra e descendentes de Heitor, que ali se exilaram para a “fundação de um novo organismo político”. Ao fundar Roma, contudo, pensavam estar iniciando aquilo que chamaram de “Cidade Eterna”, ao ponto que esse ato fundador “tornou-se, para os romanos, o irrepetível princípio de toda sua história, um acontecimento único” (Cf. EPF: 162)³⁹. Os troianos, ao buscarem um lar, antes de qualquer coisa, buscavam uma pátria: deduziram conscientemente sua existência política de uma derrota, a qual se seguiu uma nova fundação em terra estranha. Isso não foi a fundação de algo inaudito, mas de “uma nova casa para os penates, os deuses do rebanho real em Troia, que Enéias salvou na fuga, junto com pai e filho, sobre o mar para o Lácio” (QP: 106).

Tal como narrada por Virgílio, a figura de Enéias, no mito fundador de Roma, torna-se paradigmática. Ao inverter os acontecimentos de Troia, anula a destruição dessa cidade e a derrota de Heitor e, igualmente, inverte “as relações do poema homérico”; porque a preocupação principal de Enéias ao *atiçar novamente o fogo* em solo italiano é pôr fim, justamente, ao extermínio dos troianos⁴⁰. Essa inquietação de Enéias era com a continuidade da sua geração e da sua fama o que, para os romanos, representava a garantia da imortalidade terrena. A inversão está na fuga de Turnus, que se proclama como representante de Aquiles na disputa por Lavínia, no duelo com Enéias que, por sua vez, reclama para si a descendência de

³⁹ Arendt considera que é o povo romano que legou à tradição a noção de autoridade e, essa para eles, advinha do verbo *augere* que significa “aumentar”; e o que os romanos buscavam aumentar é a experiência de fundação de sua Cidade, a tal ponto que “participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma”. Por isso, mesmo a autoridade sendo derivativa da experiência passada dos anciões fundadores de Roma – os *patres* -, permanecia “presente na vida real da cidade” tanto quanto “o poder e a força dos vivos” (Cf. EPF: 162-164).

⁴⁰ Atrelado à noção arendtiana de natalidade, Lafer (1979c, 281) analisa que a fundação de Roma equivale a “um novo nascimento de Tróia”, que “é, portanto, a primeira de uma série de renascimentos que formam a história da civilização européia”.

Heitor. É como se quem houvesse perdido a guerra fossem os gregos e “Heitor torna-se o herói da lenda”, através de Enéias. Dessa maneira, o poema mostra que um mesmo acontecimento pode ser interpretado sob duas perspectivas, “que o poeta, ao contrário da realidade, não tem o direito de, com a vitória de um lado, abater e matar o outro lado, pela segunda vez” (Cf. QP: 106-107).

Arendt evidencia que as narrativas romanas da fundação do seu espaço político, além de reescreverem o mito originário, ao modificar os papéis de vencedores e derrotados, eliminando que haja alguém como representante dos últimos, aboliram o motivo que levou os descendentes de Heitor para as terras que hoje correspondem à Itália. Pode-se dizer que os poetas e historiadores romanos, em suas narrativas, aboliram o aniquilamento, seja de uma cidade, seja de um povo. É como se os romanos, *ao atizar o fogo novamente*, elaborassem outro desfecho, além disso, apostassem nas noções de aliança e de tratado. Mesmo que ambas tivessem elos com a guerra e representassem “a continuação natural, por assim dizer, de toda e qualquer guerra”, tais noções reforçam o caráter de superação das hostilidades e sofrimentos típicos da luta na guerra. Isso, politicamente, pressupõe que “o encontro que ocorre na luta só pode manter-se como encontro quando a luta é interrompida antes do aniquilamento do vencido, e dela surge um estar junto de novo tipo”. Essa novidade que os romanos trazem para a política, no desfecho dos eventos da guerra, decorre do seguinte fato: além de oferecer determinada durabilidade aos eventos pela poesia e a historiografia, a hostilidade entre os que outrora eram inimigos é substituída pela convivência no espaço político, fundado tanto pela aliança como pelo contrato entre povos diferentes.

A política romana emerge em espaços nos quais, para os gregos, ela acabava, ou seja, “entre povos estranhos entre si e que se defrontavam em desigualdade, que só a luta reuniu”. Essa disposição para as questões da guerra cria não só um mundo novo, mas “garante a continuação de sua existência. Esse mundo produzido de forma bilateral, o que equivale reconhecer o grau de importância que o falar, mutuamente, assume com o fazer da lei após a guerra (Cf. QP: 109-112)⁴¹. Em 1946, Arendt resenhou o livro de Hermann Broch, intitulado *A morte de Virgílio*. Ao discorrer sobre a magnitude dessa obra literária, mostra o momento do diálogo entre os amigos Virgílio e Otaviano, sendo que esse persuade o primeiro a suspender o sacrifício da queima de *Eneida*, um delírio do moribundo Virgílio. O relato dessa

⁴¹ Em conformidade com as impressões de Arendt quanto ao *gênio político de Roma*, constante no espólio do seu projeto da *Introdução à política*, Taminioux (2006, p.176, tradução minha) esclarece que “Arendt tinha considerável admiração pelo fato de, em Roma, em contraste com a cidade grega, tanto a fundação como a legislação veio a ser entendida em termos de ação dentro da pluralidade humana”. Ressalta-se que, nesse texto, os argumentos de Taminioux convergem para desmistificar a ideia de que, em Arendt, encontra-se uma propensão à tradição grega em detrimento da romana.

passagem na obra de Broch é análoga à interpretação arendtiana da fundação da *res publica* romana: o sacrifício pela queima corresponde ao aniquilamento pela guerra; ambos substituídos, respectivamente, pela aliança e o contrato, bem como pela “renúncia ao projeto e a doação do manuscrito [que] conquistam um último sorriso feliz na face do amigo majestoso” que beira a morte (Cf. CO: 191).

A abordagem de Arendt às experiências políticas da *polis* e de *res publica* romana tiveram como propósito desvelar significados originários da política. Com isso, enfatizou, por um lado, o caráter artificial que a política assume em suas origens. De outro lado, que a *polis* e a *res publica* ofereciam àqueles que estavam em condições de se arriscarem em palavras e em atos, na cena pública, um espaço para confrontarem a futilidade de suas vidas individuais. Além de ofertarem a eventual possibilidade de que suas grandes palavras e ações pudessem adquirir alguma permanência na memória dos mortais.

1. 2 Ação, discurso e liberdade

A substituição ou o apagamento da noção grega antiga da política - segundo a qual a política não decorre naturalmente da sociabilidade humana - tem longa data, afirma Arendt, e, nem mesmo a palavra *societas* (recorrente em Roma) pode expressar tal esquecimento, já que esse termo refere-se, ainda, mesmo que limitadamente, a “certa aliança entre pessoas para um fim específico”. Arendt observa que Platão e Aristóteles consideraram que os homens não podem viver na forma comunitária sem os seus pares. Contudo, eles não atribuíram a tal capacidade o estatuto específico de coisas *só* de homens, mas como algo inerente à natureza e, portanto, semelhante ao compartilhar entre os animais de qualquer espécie. Logo, o caráter de “companhia natural, meramente social” decorria das necessidades da existência e, a partir da definição tardia, na Antiguidade, de *societas generis humani* que “o termo <<*socialis*>> começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental” (Cf. CH: 32-33).

Entre os interesses principais das leituras de Arendt do mundo antigo, destaca-se, em primeiro lugar, o de desvelar a noção de ação escondida e esquecida pela tradição do pensamento filosófico e político. Interessa-lhe, também, enfatizar o caráter não natural que essas experiências originárias da política apresentam. E mais que isso, esclarecer que elas se assentavam na noção segundo a qual a liberdade tem a ver com a ação e com o discurso na

esfera pública, bem como, que a existência de iguais, capazes de agir conjuntamente, é a condição dos empreendimentos comuns e da possibilidade de torná-los relativamente mais duradouros do que uma geração.

1. 2. 1 Ação e discurso: revelar-se *na* e *da* Política

A ação desempenhada na *polis*, por aqueles que são capazes de tal, revela que a igualdade, “tem não só a sua origem no corpo político, [mas] a sua validade é claramente restrita à esfera política. Apenas nesse âmbito somos todos iguais” (RJ: 272). Noutros termos, para Arendt, atividades verdadeiramente políticas como o são agir e falar, só são executadas na presença de outrem num espaço comum (Cf. EPF: 271-272).

O *aparecer* na perspectiva de seres que agem e falam revela-se *através* e *na* esfera pública: “Na política, mais do que em qualquer outro campo, não temos possibilidade de distinguir entre o ser e a aparência. No mundo das relações humanas, o ser e a aparência são, de fato, uma só e mesma coisa” (DR: 78). Na esfera pública, onde o silêncio e a passividade não têm espaço, que os homens revelam <<quem>> ao invés de <<o que>> são suas identidades; porque essas só podem ser descobertas num espaço comum que equivale a uma grande teia de relações entre todos os homens, independente de onde esses vivam juntos: a “revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas consequências imediatas” (CH: 196). É com outras pessoas que *o revelar-se está implicitamente em tudo o que se diz ou se faz* (Cf. CH: 192); só quando homens adentram um espaço e são vistos e ouvidos por outros, quando a coragem guia-os para os interesses comuns. Na noção política dos antigos, “só podia ser livre quem estivesse disposto a arriscar a vida, e tinha alma escrava, era não livre, aquele que se agarrava à vida com um amor grande demais – um vício para o qual o idioma grego tinha uma palavra própria” (QP: 53)⁴². Assim, coragem e disposição porque “a luz que ilumina o domínio público é demasiado crua para ser agradável” (HTS: 87), mas é o lugar onde se manifesta o *significado da vida política* (Cf. CH: 67), onde, quem ingressasse nela, “deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; [pois] o

⁴² A palavra era *philopsychia* e a referência para Arendt advém de Jacob Burckhardt; segundo o qual aquela designa “em geral, o amor à vida [e] era atribuído aos serviçais e escravos como uma característica vil, que os diferenciava dos homens livres” (Cf. QP: 202, nota 8).

excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo” (CH: 45). Para gregos e romanos:

A excelência em si, *arete* como a teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública, onde uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se das demais. Toda atividade realizada em público pode atingir uma excelência jamais igualada na intimidade; para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores (CH: 58).

A coragem enquanto distinta da temeridade, a qual só é importante para os processos vitais da existência, assumindo contornos de exigência e qualidade para a política, como sugere Arendt: “É preciso até mesmo coragem para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, [assim] a coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo” (EPF: 203). Igualmente, a coragem “já está, de fato, presente na mera disposição de agir e falar, de inserir-se no mundo e começar uma história própria” e foi dessa forma que a palavra *heros* em Homero adquire a conotação de distinção, “mas uma distinção que estava ao alcance de qualquer homem livre” (CH: 199, nota 10).

Todavia, para os gregos, a coragem de “ultrapassar a soleira da casa” cria uma espaço que é público “mas ainda não político no verdadeiro sentido”; pois precisa “assegurar a glória para a posteridade”, não ser somente o “espaço da aventura e do empreendimento [que] desaparece assim que tudo chega a seu fim”. Para isso, os feitos heroicos necessitavam de um lugar palpável, no qual pudessem sobreviver tanto às suas durações, quanto às referências aos seus agentes memoráveis. Tal lugar, transmitido às gerações de novos homens, veio a ser o espaço da *polis*, “que é política e, desse modo, diferente de outros povoamentos [...] porque originalmente só foi construída em torno do espaço público, em torno da praça do mercado, na qual os livres e iguais podiam encontrar-se a qualquer hora” (Cf. QP: 53-54). Nesse sentido, a liberdade é a “condição essencial daquilo que os gregos chamavam de *eudaimonia*, <<ventura>>” (CH: 40).

Arendt descreve a ação como a única atividade que os homens exercem sem a mediação das coisas e da matéria; sendo próprias do agir a imprevisibilidade e a espontaneidade⁴³. A ação corresponde à pluralidade, que é condição de toda a vida política;

⁴³ A “nossa contingência como começo é o preço que pagamos por sermos livres, por sermos capazes de experimentar a liberdade como começo” (KOHN, 2008c, p.26).

por isto, jamais é possível no isolamento⁴⁴: “a ação sempre estabelece relações e tem, portanto, a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras” (CH: 203). Igualmente, a sua ilimitação “nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações” (CH: 204). Assim, no isolamento, a própria liberdade está comprometida: “O indivíduo no isolamento jamais é livre; só pode sê-lo quando adentra o solo da *polis* e age nele” (QP: 102). De outro lado, também não deve constituir-se em ações meramente processuais: “Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros” (CH: 31). Arendt enfatiza que a “tendência é intrínseca de revelar o agente, juntamente com o ato, visto que a ação requer, para sua plena manifestação, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública” (CH: 193).

Dessa forma, ação por si só não garante nada após ser realizada, pois “como os gregos foram os primeiros a descobrir, é em si e por si absolutamente fútil; nunca deixa um produto final atrás de si”, a tal ponto que “face à futilidade e à fragilidade da ação humana, [que] o mundo erigido pela fabricação é de duradoura permanência e tremenda solidez” (Cf. EPF: 91). Ação distingue-se igualmente das demais atividades humanas por não constituir-se num processo reversível ou que possa ser aniquilado. Para Arendt, “embora os homens sempre tenham sido capazes de destruir tudo o que fosse produzido por mãos humanas [...] nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação” (CH: 244), muito menos determinar seus autores:

A perplexidade é que em qualquer série de eventos os quais, no conjunto, compõem uma história com significado único, podemos quando muito isolar o agente que imprimiu movimento ao processo; embora esse agente seja, muitas vezes, o sujeito, o <<herói>> da história, nunca podemos apontá-lo inequivocamente como o autor do resultado final (CH: 197).

No entanto, contra a irreversibilidade da ação, Arendt apresenta a capacidade de perdoar como um “antídoto”, porque caso “não fôssemos perdoados, eximidos das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada

⁴⁴ As experiências totalitárias conduziram Arendt a observar dois fenômenos. O primeiro refere-se ao *isolamento*, que não é exclusividade dos tempos atuais e corresponde ao “impasse no qual os homens se veem quando a esfera política de suas vidas; onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruído”. O segundo, fenomenologicamente mais recente, é o de *desenraizamento*: “Não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (OT: 243-244). Lafer complementa a interpretação desses fenômenos quando, no Prefácio d’*A Condição Humana*, refere-se ao primeiro como sendo o destruidor “da capacidade política, a faculdade de agir” e, o segundo como o que “desagrega a vida privada e destrói as ramificações sociais”, ou seja, as capacidades de relacionamento social (LAFER, 1987a, p.VII).

a um único ato, do qual jamais nos recuperaríamos”. Desse modo, o perdão é a “única reação que não *re-age*, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (Cf. CH: 248-253). E, diferentemente da capacidade de compreensão, perdoar “é uma ação única que culmina em um ato único” (DP: 39); uma ação que torna possível a continuidade da capacidade dos homens tanto de agir como de iniciar novos acontecimentos.

O entendimento dos antigos quanto à capacidade de agir corresponde a estágios distintos - mas complementares - de iniciar e realizar ações. Essa divisão, para Arendt, pode ser expressa no uso de duas palavras, tanto pelo grego quanto pelo latim, respectivamente: *archein* (começar, ser o primeiro e governar) e *prattein* (atravessar, realizar e acabar) e, *agere* (guiar, pôr em movimento) e *gerere* (conduzir). O que equivale dizer que, “é como se a ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem, para [...] levarem a cabo o empreendimento” (Cf. CH: 202). No texto *O que é a liberdade?*, Arendt retoma essa análise dos termos antigos para designar as “duas etapas diferentes” do agir. Complementarmente, acrescenta-se que, na língua grega, o significado multiforme de *árkhein* indica que

somente podiam começar algo novo os que fossem governantes [...] e se tivessem assim liberados das necessidades da vida para empresas em terras distantes ou para a cidadania na *polis*; em outro caso, eles não mais governavam, mas eram governantes entre governantes, movendo-se entre iguais, e cujo auxílio prestavam como líderes, para dar início a algo novo, para começar uma nova empresa; pois apenas com o auxílio de outrem o *árkhon*, o governante e líder poderia realmente agir, *práttēin*, levar a cabo o que quer que tivesse começado a fazer (EPF: 214).

Quanto à terminologia romana, Arendt ressalta que, embora as expressões ser livre e iniciar fossem semelhantes, a liberdade constituía-se num legado dos fundadores de Roma aos seus descendentes, os quais tinham de gerir os negócios da *res publica* – *res gestare*. A liberdade política por excelência era perene, estava garantida desde que o ato fundador estivesse preservado. No tocante a isso, Arendt considera experiências políticas gregas e romanas diferentes entre si, perceptíveis pela historiografia de ambas, pois a romana, mesmo mais política que a grega, “nunca se contentou com a mera narrativa das grandes façanhas e eventos; [...] os historiadores romanos sempre se sentiram presos ao início da história romana, pois esse início continha o elemento autêntico da liberdade romana” (EPF: 215).

No espaço da política, os homens “podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior, quem são e o que podem fazer” (HTS: 7-8). Em *A Condição Humana*, Arendt enfatiza que entre tudo que possa advir de mãos humanas e que faça parte do mundo

compartilhado por esses, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a “esfera dos negócios humanos [...], que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil” (Cf. CH: 34).

Em Arendt, a natalidade é uma categoria política e sua fonte teórica advém de Agostinho. N’A *Cidade de Deus*, a liberdade aparece “não como uma disposição humana íntima, mas como um caráter da existência humana no mundo [...] o homem é livre porque ele é um começo” (EPF: 215-216). Pelas palavras de Arendt: “Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo que, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que, com a criação do homem, o princípio da liberdade apareceu sobre a terra” (AH: 107, tradução minha)⁴⁵. Portanto, natalidade está diretamente ligada à pluralidade e à liberdade; corresponde à imprevisibilidade típica dos novos que adentram cada um a sua maneira a esfera dos assuntos de todos:

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram que, dentro em breve, irão deixá-lo (EPF: 92).

Se cada homem, ao nascer, é um novo começo, ou, “falando como Kant, iniciar a partir de si mesmo uma cadeia” de ações, analogamente, o nascimento corresponde à noção de milagre, e é o “que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos”. Arendt prossegue: “é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido” (Cf. CH: 259). Ainda: “Se podemos conceber a natureza e a história como sistemas de processos é porque somos capazes de agir, de iniciar nossos próprios processos” (CH: 244). As oposições à tradição e as tentativas de definir normas absolutas ao que é próprio dos homens ao agirem, para Arendt, assemelha-se a pensar que as ações não são guiadas por motivos e nem são meios premeditados, pois suas características, além da exigência da presença de outros, são a imprevisibilidade e a espontaneidade:

Dado que sempre atuamos numa rede de relações, as consequências de cada ato são ilimitadas, toda ação provoca não só uma reação, e sim uma reação em cadeia, todo

⁴⁵ Cf. Correia (2006, p.1): “Hannah Arendt encontra em Agostinho, com e contra ele, é um modo de compreensão da existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade”. Cf. também: DP: 51-52.

processo é a causa de novos processos imprevisíveis. Este caráter ilimitado é inevitável; não o podemos remediar restringindo nossas ações a um marco de circunstâncias controláveis ou introduzindo todo o material pertinente num computador gigante. O menor ato nas circunstâncias mais limitadas leva as sementes da mesma ilimitação e imprevisibilidade; um ato, um gesto, uma palavra bastam para trocar qualquer constelação. Na ação, por oposição à fabricação, é verdade que nunca podemos realmente saber o que estamos fazendo (AH: 105-106, tradução minha).

Por isso, a ação corresponde à efetivação da condição humana da natalidade e ao discurso, por sua vez, à condição do viver como singular entre iguais. Tanto o caráter de natalidade da ação, quanto da singularidade própria do discurso pode ser percebido no seguinte excerto: “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” (CH: 191). Se discurso e ação são atividades interdependentes, e, enquanto tais, decisivas à efetivação da esfera pública, a condição humana da alteridade deriva do fato de haver muitos homens e suas muitas histórias. Desse modo, é tarefa da política propiciar a convivência entre diferentes; pois, se não fossem diferentes, não haveria necessidade do discurso e da ação. Para Arendt, a alteridade “é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade; é a razão pela qual todas as nossas definições são distinções e o motivo pelo qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra” (CH: 189).

O que constitui a realidade do mundo comum e, por isso político, está no próprio sentido da Política, a saber: a liberdade de agir e de falar sobre tais ações. A liberdade⁴⁶, para os antigos, é “entendida negativamente como o não ser dominado e não dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais (QP: 48). A afirmação de Arendt que a liberdade é o sentido da política evidencia-se, inclusive, quando ela descarta a noção de que o agir possa guiar-se pelas categorias de meios e fins⁴⁷. A partir da noção aristotélica de *energeia*, ou seja, <<efetividade>>, que Arendt põe crédito “no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes”, atividades que se esgotam no seu próprio

⁴⁶ Na leitura de Lafer (1987a, p.II): “A liberdade [...] só pode ser exercida mediante a recuperação e a reafirmação do mundo público, que permite a identidade individual através da palavra viva e da ação vivida, no contexto de uma comunidade política criativa e criadora”.

⁴⁷ Segundo Lafer (1982, p.360), “com efeito, o entendimento da ação como um jogo de meios e fins estrutura uma relação manipulativa, que aguça interações do tipo dominantes-dominadores e provoca nas lideranças, mesmo nas melhores, do senso comum. O senso comum só pode subsistir, na lição arendtiana, num compartilhado em comum, pela livre discussão”.

desempenho; atividades que não têm um fim (são, assim, *ateleis*) e nem deixam *par autas erga*, não resultam numa obra acabada (Cf. CH: 218); pois,

quando se trata apenas de usar a ação como meio de atingir um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente através da violência muda, de sorte que a ação, nesse caso, pareceria um substituto pouco eficaz da violência, da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece substituto inadequado da linguagem de sinais (CH: 192).

Em relação ao que “distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram conhecidas dos gregos, era a liberdade. [...] Ser livre e viver numa *polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (QP: 47). Noutros termos, Arendt assim expõe: “a liberdade era para o pensamento grego enraizada, ligada a uma posição e limitada espacialmente, e as fronteiras do espaço da liberdade coincidiam com os muros da cidade, da *polis* ou, dito de forma mais exata, da ágora nela encerrada” (QP: 103). Contudo, Arendt refina ainda mais a noção de liberdade diferenciando-a, inclusive, do “verdadeiro modo do trato político dos cidadãos livres da *polis*, que era o persuadir e o convencer um-ao-outro”. Para tanto, ela situa a liberdade conforme a noção da *phronesis*, da compreensão que o homem político desempenhava ao estar com seus iguais, o fato de ver as coisas de diferentes lados, o que permitia que “a mesma coisa pode ser contemplada e nas quais se apresenta os aspectos mais distintos, apesar de seu caráter particular”, ou seja: “No sentido da *polis*, o homem político, em sua excelência peculiar, era, ao mesmo tempo, o mais livre, porque tinha a maior liberdade de movimento em virtude de sua compreensão, sua capacidade de tomar em consideração todas as posições” (Cf. QP: 100-102). A relevância da permanente troca de opiniões no espaço público decorre do fato de que:

tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que pode ser discutido. Haverá talvez verdades que ficam além da linguagem e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem que, seja o que for, não é um ser político. Mas os homens, no plural, isto é, os homens que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e ser inteligíveis entre si e consigo mesmos (CH: 12)⁴⁸.

⁴⁸ Esclarece Arendt que as “opiniões se formam num processo de discussão aberta e de debate público, e onde não existe oportunidade para a formação de opiniões, o que pode haver são estados de ânimo” (DR: 214).

Nos termos de Arendt, “para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível”. O evidente disso e, ao mesmo tempo contraditório, é falar em ações violentas no mundo antigo; pois se a violência serve como meio, o caráter de espontaneidade e, nesse caso, principalmente, de imprevisibilidade é eliminado do espaço da política. Noutras palavras: “o desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo” (Cf. EPF: 198); ou, ao considerar que o poder é o que surge entre os homens, o mesmo pode ser enfraquecido por vários outros fatores, entretanto, pode ser atualizado de novo; pois, “só a força pode liquidá-lo em definitivo, quando esta se torna total e não deixa [...] homem ao lado de homem” (Cf. QP: 95).

Ações humanas adquirem sentido quando enunciadas, faladas e discutidas⁴⁹ sob diferentes perspectivas: “O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (CH: 68). A ação sucedia-se no espaço constituído *intra-homens* e enquanto acontece-acontecimento, não permitia o que comumente identifica-se como *absoluto*. Para Arendt, a possibilidade de assumir o pretense controle da ação⁵⁰, antecipar seus fins⁵¹ por meios certos e infalíveis, constitui-se em tentativa de estabelecer a unidade do que é composto por diferentes: “toda a pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz mesma toda a política” (EPF: 289-290). A ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente relação:

Diferentemente do conceito moderno, essas palavras [ação e discurso] não eram tidas como grandes por exprimirem grandes pensamentos; [...]. O pensamento era secundário no discurso; mas o discurso e a ação eram tidos com coevos e coiguais, da mesma categoria e da mesma espécie; e isto originalmente significava não apenas que quase todas as ações políticas, na medida em que permanecem fora da esfera da violência, são realmente realizadas por meio de palavras, porém, mais fundamentalmente, que o ato de encontrar as palavras adequadas no momento certo, independentemente da informação ou comunicação que transmitem, constitui uma ação (CH: 34-35).

⁴⁹ Pois, “nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação” (CH: 192).

⁵⁰ Em oposição à concepção moderna de comportamento expresso pelas ciências, que afirmam ser possível conhecer, controlar e estimular os atos humanos por categorias de meios e fins; para Arendt, a “marca distintiva da concepção da ação [...] é o fato de ela ser o seu próprio fim”, que “o significado da ação, se é que ela possui algum, reside em si mesma” (Cf. KOHN, 2008c, p.23).

⁵¹ Em relação a isso, é interessante observar que mesmo que Arendt reconhecesse “que a filosofia política de Aristóteles centrava-se em torno do problema da *práxis*, e que ele distinguira entre as atividades da ação e da fabricação”, o estagira “pensou a ação 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” (DUARTE, 2000, p.200).

Dessa forma, a condição de ator de grandes feitos exige, simultaneamente, a de autor de grandes palavras⁵²; ao iniciar ações, os homens as revelam por palavras; e, por mais que “o ato possa ser percebido em sua manifestação física bruta, [...] só se torna relevante através da palavra falada, na qual o autor se identifica, anuncia o que fez, faz e pretende fazer (CH: 191). Arendt esclarece que, desde a *polis* grega e da filosofia política que dela surgiu, no entanto, as categorias da ação e da dimensão discursiva operaram num caminho de separação e de independência entre ambas; sendo que a ênfase passa de grandes feitos às grandes palavras ou, como a autora refere: “da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão”. Em flagrante oposição e exclusão do espaço público do reino da violência, “viver numa *polis* significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão” (Cf. CH: 35). Mas, cabe esclarecer que Arendt considera que

“persuasão” é uma tradução muito pobre e inadequada para a ancestral *peithen*, cuja importância política pode ser medida pelo fato de que Peithó, a deusa da persuasão, tinha um templo em Atenas. *Peithen*, persuasão, era a forma especificamente política do discurso. Os atenienses que, ao contrário dos bárbaros, orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos na forma de discurso e sem coação, consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais elevada das artes, a arte verdadeiramente política (PP: 47).

Nesse sentido que a ação, ou melhor, o “triplo malogro da ação” correspondeu, mesmo para os antigos, à “imprevisibilidade dos resultados, à irreversibilidade do processo e ao anonimato dos autores”, que os estimulou a “procurar um substituto para ação, na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (Cf. CH: 232):

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais desejou ou previu; que por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação (CH: 245).

⁵² Como salienta Cruz (1999a, p.21, tradução minha): “essa palavra a que estamos aludindo é justamente a *palavra da ação*. [...] Sem palavra, a ação perde o ator e, ao perdê-lo, perde a si mesma enquanto ação”. Nas palavras de Arendt: “Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, “não há nada que seja novo debaixo do sol”; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, “não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós” (CH: 216).

As definições aristotélicas de *zoon politikos* e *zoon logon ekhon* foram cunhadas em conformidade com o que pairava na antiga cidade-estado grega acerca da fragilidade inerente aos feitos humanos e da preponderância do modo de vida que tinha no discurso, e somente no discurso, “a preocupação central de todos os cidadãos”: discorrer uns com os outros (Cf. CH: 35-36); noção que, para Arendt, “tanto na opinião dos gregos como na dos romanos, estava no centro de tudo que é político” (QP: 112).

1. 2. 2 “Grandes feitos e grandes palavras”

Na cosmologia grega, que Arendt situa no período pré-socrático, ou dos poetas e narradores, a natureza (*dzoé*) compreendia todas as coisas que eram imortais e que não provinham do esforço dos homens; natureza que se movia em ciclos cujos movimentos eternos perfaziam-se em si mesmos. A imortalidade predizia que “todas as criaturas vivas, inclusive o homem enquanto espécie achava-se compreendido nesse âmbito. Essa noção de natureza como “um cosmo em que todas as coisas eram imortais” não se aplicava às vidas individuais (*bios*); ou seja, trilhavam suas vidas em movimentos retilíneos do nascimento à morte: “quando os homens perseguem seus objetivos, lavrando a terra rude, forçando em suas velas o vento que flui livre, [...] eles seccionam transversalmente” o *devoir* que se move em ciclo na natureza (Cf. EPF: 70-71).

Os homens podem produzir cortes ou rasgos no pano da quietude da natureza por suas obras, feitos ou palavras, contudo, ou precisamente por decorrência disso, não eram “vistos como parte, quer de uma totalidade ou de processo”. No entanto tais interrupções, ou “o extraordinário”, que apenas eles eram capazes de produzir, ofereciam-lhes oportunidades de configurarem no rol das “coisas” imortais⁵³. Tal possibilidade diz respeito à singularidade

⁵³ Alguns autores leem a primazia atribuída por Arendt à imortalidade no mundo grego como sendo *nostálgica do helenismo*, assemelhando-se ao existencialismo e ao romantismo nietzschiano; contudo, fazem afirmações que soam estranhas a esse debate ou, no mínimo, não incida no cerne da questão para a política; por exemplo, ao referirem que: “O romantismo de Arendt chega ao auge quando a leva a repetir que aquele que ganhar o favor dos deuses pelas suas façanhas deve morrer jovem” (O’SULLIVAN, 1979, p.273-274). Realmente, ao falar acerca do significado da *eudamonia* para os gregos, Arendt indica esse ponto: “quem pretenda conscientemente ser <<essencial>>, deixar após si uma história e uma identidade merecedoras de <<fama imortal>>, deve não só arriscar a vida, mas também optar expressamente, como o fez Aquiles, por uma vida curta e uma morte prematura” (CH: 206). Agora, não estamos cômicos de nenhuma passagem onde se possa deduzir que a autora incita à morte prematura. Não obstante, desejar a morte não significa o mesmo que apegar-se com veemência à vida, o que é de fato um ponto que Arendt critica.

desses eventos que, por si sós, deveriam ser grandes e, assim, emprestavam aos seus atores a possibilidade de serem imortais como “fazedor de grandes façanhas e de grandes palavras”. A maneira encontrada foi a de “guardar” esses eventos pela recordação (*mnemósine*) daqueles que os testemunharam. O termo usado para designá-los é *istorein* - Heródoto talvez seja o mais expressivo, e Cícero o nomeou *pater historiae* (Cf. EPF: 69); ou o substantivo *histor* de Homero: “esse historiador homérico é o juiz” (VEQ: 238).

As noções de Natureza e de “História” dos antigos podem ser determinadas sobre o pano de fundo da noção de imortalidade. O movimento “histórico” começou a ser construído à imagem da vida biológica; ou seja, se os homens pudessem encontrar um modo de imprimir permanência e estabilidade aos seus atos e palavras, quer dizer, impedir que eles perecessem - fato inerente a eles e às suas obras – assim, em certa medida, os mortais encontrariam seu lugar na eternidade do cosmos, onde todas as coisas são imortais, exceto eles (EPF: 72).

A dedicação por parte dos poetas e historiadores antigos, como diz Arendt, de “salvar os feitos humanos da futilidade que provém do olvido” correspondia a tornar tais feitos em imortais à imagem das coisas que “são-para-sempre” imortais; pois a imortalidade “é o meio em que se movem os mortais”, por ela que os grandes feitos humanos encontram “um abrigo no mundo” (Cf. EPF: 72-73). Assim, pelo louvor, “unicamente os acontecimentos, feitos ou palavras que se ergueram por si mesmos ao contínuo desafio do universo natural eram os que chamaríamos de históricos” (EPF: 77).

Entre todas as coisas que os homens fazem, a ação e o discurso são as mais precíguas. As obras dependentes da natureza de algum modo partilham da eternidade, entretanto, “aquilo que se passa diretamente entre mortais” só pode deixar “vestígios”, ter permanência após sua realização com o auxílio da recordação. Daí a tarefa dos poetas no mundo grego, cujos objetos são as *práxis* e as *léxis* que eles traduzem “nesta espécie de *poíesis*”. Foi assim que Ulisses ouviu sobre aquilo que ele tinha feito em terras distantes; pôde vislumbrar em versos a tradução da sua estória por palavras que demonstravam que “o que fora pura ocorrência tornou-se agora ‘História’” (Cf. EPF: 74).

Para Arendt, mesmo que isso representasse o paradoxo de “ser a grandeza compreendida em termos de permanência enquanto a grandeza humana era vista precisamente nas mais fúteis e menos duradouras atividades dos homens”, sua influência foi determinante para a cultura grega; pois a resolução de tal paradoxo “pela fama imortal que os poetas podiam conferir à palavra e aos feitos, de modo a fazê-los perdurar [...] além do fútil”, constitui-se nas experiências e noções primordiais para a consolidação de um espaço específico onde essa “fama imortal” pudesse ser alcançada por todos os cidadãos gregos. Em

termos políticos, segundo Arendt, no imaginário de quaisquer dos homens, seja em Atenas ou em Éfeso, “nunca lhe teria ocorrido condenar a esfera dos assuntos humanos como tal ou duvidar de sua grandeza” (Cf. EPF: 75), porque no espaço comum os homens podiam, quem sabe, ser como Aquiles. A solução “poética e não filosófica” para a questão é a de que a “História acolhe em sua memória aqueles mortais que, através de feitos e palavras, provaram-se dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre” (EPF: 78)⁵⁴.

A relevância dessa noção decorre do fato de que a grandeza dos feitos e palavras dignos de permanecerem na memória das novas gerações dispensava o critério vencedor-vencido. Foi norteado por ela que “Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus, e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles”. De maneira análoga, Heródoto “decidiu impedir que “os grandes e maravilhosos feitos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão de glória”; que; posteriormente, Tucídides, na narração dos debates dos cidadãos atenienses, não permitiu que fossem esquecidas “as posições e interesses das partes em conflito”. Era o próprio caráter de grandeza dos feitos “que por si mesmo aspirava à imortalidade” (Cf. EPF: 81-82) que antes de buscar supostas causas dos eventos, permitia que fossem vistos “sob uma luz fornecida” por eles mesmos. Assim, quando “Heródoto desejava “dizer o que é” (*légein tà eónta*) [é] porque dizer e escrever estabiliza o fútil e o perecível”; ou seja, para emergir o significado dos eventos, precisava-se apenas da palavra para tornar manifesto (Cf. EPF: 96).

Tornar permanentes os frágeis feitos humanos, no mundo homérico, demandava recordar e atribuir louvor aos mais dignos de rememoração. Cabia aos poetas preservar e conceder “aquilo que têm direito perante deuses e homens por causa da grandeza de seus feitos e palavras – a fama imortal” (QP: 105). Essa noção presente em Tucídides, que narra a Guerra do Peloponeso, porque, em sua opinião, foi “o mais grandioso movimento já verificado na história” (PP: 90). Aquiles, “o herói, o “fazedor de grandes feitos e orador de grandes palavras”, precisava do poeta, cujo dom divino vê no passado o que é digno de ser contado no presente e no futuro” (PP: 91). Além da poesia, a arte dramática partilha essa atividade de narração, “não tanto das histórias em si, mas dos <<heróis>> que ela põe em evidência”. A importância do teatro corresponde, conforme Arendt, ao efeito de transpor a política para a arte e, por isso, ser a única “cujo assunto é, exclusivamente, o homem em suas

⁵⁴ Porque, para Arendt, “na sua função de distinção (entre o que morre e o que falta) e transmissão (de passado e futuro), a memória fornece à ação humana a permanência que lhe permite escapar à futilidade e ao esquecimento” (DUFFÉ, 1983, p.401).

relações com os outros” (CH: 200). No caso específico do ramo trágico, o teatro desempenhou o papel de, além de revelar o significado universal da história pelos coros, permitir a catarse quando permite a “reconciliação com a realidade” (EPF: 74).

Assim como a poesia e o teatro imprimiram estatuto de permanência aos feitos e palavras de mortais, a *polis*, posteriormente, “representava a forma mais elevada do convívio humano; por conseguinte, é humana num sentido específico, tão distante do divino que pode existir apenas para si em plena liberdade e independência” (QP: 47); e poderia, dessa forma, outorgar a imortalidade àqueles em seu interior; ao exemplo de Péricles, o qual não pensava “que o mais alto louvor que ele podia outorgar a Atenas era afirmar que ela não mais precisava de “um Homero ou de outros de seu ofício”, mas que, graças à *polis*, os atenienses deixariam por toda parte “monumentos imperecíveis” atrás de si?”. Para Péricles, a obra homérica “fora a imortalização dos feitos humanos, e a *polis* poderia dispensar os serviços de “outros de seu mister” por oferecer a cada um de seus cidadãos aquele espaço político público, que pressupunha, conferiria imortalidade a seus atos” (Cf. EPF: 106).

1. 3 O fim da política antiga

Arendt observa que a expressão *vida ativa* é mais antiga que a tradição⁵⁵, mas não mais velha que ela e perdura até metade do século XIX, aproximadamente até Karl Marx (Cf. CH: 20). O termo tem afinidades com a expressão aristotélica de *bios politikos* e com as experiências *da polis*. Para Aristóteles, afora as atividades do trabalho e, até mesmo, da fabricação, a palavra *bios* significava atividades não necessárias e nem úteis, mas pressupostas por três modos de vida que se ocupam do *belo*⁵⁶. Mesmo que o *belo* fosse referencial importante dos modos de vida entre os gregos, a noção especificamente política da

⁵⁵ “No entanto, é lógico que a vida sempre foi descrita por aqueles que adotaram o estilo de *vida contemplativa*; consequentemente, a *vida ativa* sempre foi definida a partir da perspectiva de contemplação. Todos os tipos de atividade humana, em comparação com a absoluta quietude da contemplação, pareciam similares na medida em que foram marcados pela preocupação com algo negativo, por um ou por *a-skholia* ou por *nec-otium*, por não-ócio, ou pela ausência das condições que tornem possível a contemplação. Comparado com esta atitude de quietude, todas as distinções e relações inerentes à *vida ativa* desaparecem e, do ponto de vista da contemplação, pouco importa o que perturba a necessária quietude: só que o ela é perturbada” (AH: 90, tradução minha).

⁵⁶ A “vida voltada para os prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *polis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e a à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada através do consumo humano” (CH: 21).

vita ativa restringe-se ao conceito de *bios politikos*: dos três modos aristotélicos de *bios*, somente o *politikos* correspondia ao espaço dos assuntos de interesse comum; a esfera da *praxis* de homens livres. As expressões de *vita negotiosa* e *vita actuosa* de Agostinho⁵⁷, segundo Arendt, são expressões “sobreviventes” da noção de “uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos” (Cf. CH: 20-21). A morte daquele que afirmava que nada sabia⁵⁸ representou a condenação do filósofo pela *polis* (mesmo em estado de decadência), assim como o desencantamento daqueles com o mundo das coisas humanas:

Hoje sabemos que Platão e Aristóteles foram a culminação, não o início, do pensamento filosófico grego, cujo voo se iniciou quando a Grécia atingiu ou estava prestes a atingir seu clímax. O que parece verdadeiro, porém, é que Platão e Aristóteles vieram a ser o início da tradição filosófica ocidental e que esse início, diferentemente do início do pensamento filosófico grego, ocorreu quando a vida política grega já se aproximava realmente do seu fim. *Talvez não exista, em toda a tradição do pensamento filosófico e, em particular, do pensamento político, um fator de importância e influência tão avassaladora sobre tudo o que viria depois do que o fato de Platão e Aristóteles terem escrito no século IV a.C. sob pleno impacto de uma sociedade politicamente decadente* (PP: 45-46, grifo meu).

Para Arendt, tal como foi imaginado no fim da política antiga, pretender assumir o controle da ação, antecipar fins por meios certos e infalíveis e introduzir, nesse âmbito, uma verdade absoluta, “cuja validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz mesma toda a política” (EPF: 289-290). Isso quer dizer que nada podia ser mais estranho à experiência dos feitos humanos anterior à *polis* do que a definição aristotélica de *práxis*, a qual tornou-se autoridade ao longo da tradição: “Com respeito ao belo e ao não belo as ações diferem não tanto em si mesmas, mas nos fins em prol dos quais são executadas” (PP: 92).

Com o término das experiências da *polis* e da *res publica*, observa Arendt, que a “expressão *vita ativa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de *engajamento ativo* nas coisas deste mundo”. A *vida ativa* passou a operar para além da política e em consonância à *vida contemplativa*; que assume, então, a posição de atividade livre em si mesma. Houve a redução definidora de todas as atividades humanas, culminando numa ordem hierárquica que, com o Cristianismo, localizou a *vida ativa* em

⁵⁷ Não se poderia “compreender o alcance e a riqueza do Santo Agostinho cristão sem se ter em conta o duplo significado da sua existência como romano e como cristão, e sem lembrarmos que ele está justamente na fronteira entre o fim da Antiguidade e o começo da Idade Média” (CAA: 174).

⁵⁸ Esse evento “levou Platão a desesperar-se da vida da *polis* e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates” (PP: 46). Portanto, o “início [da tradição de pensamento político] deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas” (EPF: 43).

posição subalterna e secundária; “mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theoria*) como faculdade humana” (CH: 24).

Independente de quem determinou o eterno como centro do pensamento metafísico, o certo é que somente com Platão, “a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistos como contraditórios e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*” (Cf. CH: 28-29). A ênfase disso, para Arendt, é que foi “unicamente por razões políticas que Platão estabeleceu sua doutrina das ideias na forma de uma inversão de Homero” (EPF: 65)⁵⁹. Ao invés de permanecer no espaço da *doxa*, das incertezas e riscos da esfera pública, prefere o caminho da ascensão árdua, contudo solitária do sábio da caverna.⁶⁰ Ao contrário da imortalidade concedida em um mundo compartilhado por iguais, a sua busca é por um mundo em que poucos ascendem as suas perfeições eternas. Emblemáticas sobre isso são as parábolas da *República* de Platão assim como o pensamento cristão dos primeiros séculos:

Politicamente falando, se morrer é o mesmo que <<deixar de estar entre os homens>>, a experiência do eterno é uma espécie de morte; a única coisa que a separa da morte real é que não é final porque nenhuma criatura pode suportá-la durante muito tempo. E é isto precisamente que separa a *vida contemplativa* da *vida ativa* no pensamento medieval (CH: 29).

No texto *Verdade e Política*, Arendt afirma que a atividade do “homem sábio” e do cidadão são distintas à medida que correspondem a dois modos de vida distintos: “a verdade factual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica”. Cabe a Platão⁶¹ a pioneira formulação do conflito entre a verdade factual e a verdade racional, cujo método de acesso, os seus diálogos parecem oferecer alternativas estáveis às supostamente frágeis opiniões dos cidadãos. Sobre isso, pondera Arendt: “A verdade filosófica, ao penetrar na praça pública, altera sua natureza e se torna opinião, pois ocorreu [...] uma modificação que não é meramente de uma espécie de

⁵⁹ A essa determinação corresponde à figura do rei-filósofo que: “Em sua filosofia política, Platão substitui o homem político dotado de discernimento, de opiniões e de boa retórica, apto à liderança, mas não ao governo, pelo filósofo tomado enquanto figura paradigmática do conhecimento da verdade, subordinando assim a *phronésis* à *epistéme* e, portanto, o discernimento político ao conhecimento teórico do que é imutável, eterno” (DUARTE, 2000, p.198-199).

⁶⁰ Cf. esclarece Wagner (2006, p. 33): “Para Arendt, o temor diante dos perigos representados pela vida na *polis*, expresso no mito da caverna, teria levado Platão a empenhar-se na elaboração de uma teoria que, definindo padrões e regras para a conduta humana, fosse capaz de contribuir para a ordenação do âmbito político”.

⁶¹ A “desconfiança em relação à política é muito antiga, tão antiga quanto à tradição da filosofia política. Elas remontam a Platão e talvez até mesmo a Parmênides e nasceram de experiências muito reais dos filósofos com a *polis*” (QP: 45).

raciocínio para outra, mas de um modo de existência humana para outro” (EPF: 295-296). O problema que os filósofos tomaram para si e que, suas formulações pretendiam responder, é “como o homem, se tem que viver numa *polis*, pode viver fora da política”? (PP: 46).

As questões formuladas por Platão partem do que era mais significativo para os atenienses acostumados aos espaços públicos: a validade da persuasão (*peithein*) como forma especificamente política do discurso pela retórica⁶². Ele questiona e termina por ver com outros olhos o conceito grego de *dóxa*, a opinião de todos: “A verdade platônica, [...], é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião”, por pretender estabelecer parâmetros absolutos contra o que é relativo, contra o que tem como fonte a diversidade específica da condição de pluralidade⁶³. Na acepção de Arendt, os parâmetros propostos por Platão “tornaram-se daí em diante o móvel primordial de sua filosofia política e influenciaram decisivamente até mesmo sua doutrina puramente filosófica das ideias”. Isso depõe contra a sua própria noção de verdade - mesmo que “puramente filosófica” - por essa não ter validade, na perspectiva idealista platônica, quando confrontada com o conjunto diverso de opiniões que a *ágora* grega congregava em sua extensão. Se “a verdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, é, por natureza, não política. Se, não obstante, o filósofo desejar que sua verdade predomine sobre as opiniões do vulgo, sofrerá derrota e provavelmente concluirá disso que a verdade é impotente” (EPF: 304)⁶⁴. Arendt observa que a própria designação mudou e, em Platão, trata-se politicamente de *dialektiké*; ou seja, o diálogo apenas entre duas pessoas (Cf. PP: 48).

A liberdade política era condição de toda ação; enquanto reflexão, torna-se objeto de si mesma: “antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre” (EPF: 194). Essa separação é refletida pelos dois modos de *vida* conhecidas pelos habitantes livres da *polis*; trata-se de duas formas distintas de diálogo que compunham a atmosfera do mundo grego: o primeiro era o diálogo da opinião e da persuasão *intra*-homens, o diálogo da política na *agora* e; o segundo podia ser tanto o *nous* aristotélico como “órgão para ver e contemplar a verdade” (VEQ: 16)

⁶² No esforço de definir autoridade como oposta à coerção, Arendt sugere que, historicamente, Platão, ao traçar as primeiras tentativas de introdução de um conceito de autoridade, estava cômico de ofertar uma “alternativa para a maneira grega usual de manejar os assuntos domésticos, que era a persuasão (*peithen*)” (Cf. EPF: 129-130).

⁶³ Cf. Aguiar (2007, p.11): “O contraponto da verdade na tradição [iniciada com Platão] era o erro, a ilusão e a opinião. [...] Essa contraposição [...] atravessou a tradição filosófica e a política ocidental na forma da desconfiança em relação ao modo persuasivo do discurso político”.

⁶⁴ Posto noutros termos, segundo Garcia (2003, p.159): “A questão do número é importante, observa Arendt, no sentido em que desloca uma compreensão de “verdade” racional referida do homem no singular para uma compreensão de “verdade” referida à pluralidade das opiniões que constituem a esfera pública”.

ou, o que os gregos chamavam de *dianóia*⁶⁵, o diálogo sem ruídos e as vozes dos demais, o diálogo *consigo mesmo* - nem por isso solitário -, mas no sossego de sua privacidade⁶⁶. Dessa maneira, antes do episódio do julgamento de Sócrates, a noção de liberdade de pensamento do filósofo está posta e exercê-la não implica estar em conflito com a vida política:

O conflito entre o filósofo e a *polis* havia chegado a um ponto crítico porque Sócrates fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não se pretender um sábio. E é nessa situação que Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens podem ser persuadidos -, mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos. O que evidenciara a experiência socrática é que somente o governo poderia assegurar ao filósofo aquela imortalidade terrena que a *polis* deveria supostamente assegurar a todos os cidadãos. Pois enquanto o pensamento e as ações de todos os homens estavam ameaçados por uma instabilidade inerente e pelo esquecimento humano, os pensamentos do filósofo estavam expostos a um olvido deliberado. A mesma *polis*, portanto, que garantia a seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade, que, sem ela, eles jamais poderiam esperar, era uma ameaça e um perigo para a imortalidade do filósofo (DP: 95).

Arendt sugere que os primeiros discípulos de Sócrates “havam descoberto na atividade do próprio pensamento, uma recôndita capacidade humana para libertar-se de toda a esfera dos assuntos humanos”. No essencial, Arendt profere que as filosofias política platônica e aristotélica negaram ao homem: “não a capacidade de “se imortalizar”, mas a de medir a si e a seus próprios feitos contra a sempiterna grandeza do cosmo”. Se a imortalidade que satisfazia à maioria era a capacidade de procriar, a eles, enquanto envolvidos com o *nous* e *arreton* - aquilo que não pode ser apreciado por palavras (Cf. EPF: 76-77), buscavam a imortalidade pelo “dispêndio da própria vida com coisas imortais” (EPF: 105).

A separação entre liberdade política e liberdade de pensar, observa Arendt, só foi possível porque os filósofos gregos já dispunham da experiência do pensar/opinar livre na esfera pública, à medida que a entenderam ameaçada a transferiram para a outra experiência que descobriram, qual seja a do livre pensar. Contudo, observa: “o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de ser livre como uma

⁶⁵ Como esclarece Peters (1974, p.52): “Em Aristóteles é usada como um termo mais geral para a actividade intelectual [...] é oposta a *nous*”.

⁶⁶ Literalmente: “Por outras palavras, o pensamento aspira à e termina na contemplação, e a contemplação não é uma atividade mas uma passividade; é o ponto em que a atividade do espírito vem ao repouso” (VEQ: 16). Se o pensar - independente se representa um tipo de agir quando estamos alheados e que corresponda algum tipo de liberdade específico - para Arendt, tanto os atos da *vida contemplativa* como a liberdade que se constitua com esses, são distintos da liberdade política, como sugere Lafer (1979, p.72): “O campo do pensamento é o do diálogo do eu consigo mesmo, que provoca as grandes perguntas metafísicas e onde o livre arbítrio se insere como centro da razão prática de Kant. O campo da política é o do diálogo no plural que surge no espaço da palavra e da ação – mundo público – cuja existência permite o aparecimento da liberdade”.

realidade mundanamente tangível” (EPF: 194). A liberdade da política é, pois, anterior à liberdade das “comunidades de filósofos”, em geral admitidas pelas Cidades. O fato é que o alto prestígio adquirido pela contemplação em detrimento da ação não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, onde toda a reorganização utópica da vida na polis é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico (Cf. CH: 22).

Ainda que filósofos gregos considerassem o *bios theoretikos* superior ao *bios politikos*, não hesitaram em reconhecer que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política (Cf. CH: 40). No caso de Aristóteles, na *Ética a Nicômacos*, talvez seus esforços tenham sido o de tentar preservar algo do que constitui a vida política, sem, com isso, deixar de escolher o caminho da sabedoria filosófica. Para Arendt, não se trata de opor, sem mediações, *vida ativa* e *vida contemplativa*. Isso porque o discurso, pondera, é o único “meio através do qual as atividades do espírito podem se manifestar”. O discurso é imprescindível para a faculdade/atividade de pensar⁶⁷. Ao comentar *De Interpretatione*, destaca que, para Aristóteles: o “critério do *logos* - o discurso coerente - não é a verdade ou a falsidade, mas sim o sentido”⁶⁸. Embora, segundo Arendt, mesmo que Aristóteles não faça uma relação precisa do discurso com o pensamento - sua compreensão de que as palavras são “portadoras de sentido, e os pensamentos se assemelham, os seres que pensam têm um anseio de falar, os que falam têm um anseio de pensar” - acaba distinguindo, mas não opondo as atividades da *vida contemplativa* e da *vida ativa* (Cf. VEP: 111).

Numa conferência, em 1957, acerca das três atividades da *vida ativa*, Arendt afirma que a contemplação, atividade da condição humana, é dependente das atividades da *vida ativa*. Ela depende do trabalho porque garante a vida do organismo humano; da fabricação porque cria abrigo para o homem; da ação porque organiza a vida em comum: de modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada (Cf. AH: 89-90, tradução minha).

⁶⁷ Arendt explicita essa relação entre o discurso e o pensar sendo aquele “de maneira nenhuma é tão adequada para a atividade de pensar como a visão é para a sua tarefa de ver” (VEP: 114); “O pensar, todavia, em contraste com as atividades cognitivas que podem usar o pensar como um dos seus instrumentos precisa da fala e não apenas para se tornar audível e manifesto; precisa absolutamente dela para poder desempenhar o seu papel” (VEP: 134).

⁶⁸ Conforme a autora apresenta noutro trecho: “A necessidade da razão não é inspirada pela demanda de verdade, mas pela demanda de sentido. E verdade e sentido não são o mesmo” (VEP: 25).

A palavra grega *skhole*⁶⁹ semelhante à latina *otium*, correspondia à total isenção de atividades políticas e de lazer, mas também, das de trabalho e de fabricação, indicam “uma condição de isenção de preocupações e de cuidados” (Cf. CH: 23; nota 10). Para Arendt, “permaneceu ignorada”, desde os antigos gregos, a distinção entre trabalho e obra. Mais que isso: “o desprezo pelo trabalho [...] generalizou-se à medida que as exigências da vida na *polis* consumiam cada vez mais o tempo dos cidadãos e com a ênfase em sua abstenção (*skhole*) de qualquer atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço” (CH: 91) e; ainda, que “uma vida de *skhole* não era considerada uma vida preguiçosa. Não obstante, o equacionamento de *skhole* com o ócio é característico de uma evolução dentro da *polis*”; pois, como ressalta Arendt, o desprezo era para todas as ocupações “não políticas resultantes do fato de que os cidadãos dedicavam quase todo o seu tempo e energia à *polis*”: anteriormente, o desprezo “mais original e mais antigo, [era] pelas atividades que serviam apenas à subsistência” (Cf. CH: 92-93). Noutra passagem, Arendt afirma: “É contra a vida política absorvente de um cidadão maduro médio da *polis* grega que os filósofos, em especial Aristóteles, estabeleceram seu ideal de *skhole*, de tempo de lazer”; que diferentemente do significado na Antiguidade, nunca foi o correspondente à “liberdade do trabalho comum, o que, de qualquer forma, estava implícito, mas sim tempo livre da atividade política e dos negócios do Estado” (EPF: 46).

Ainda que o pensamento filosófico-político de proveniência platônica tenha descoberto uma noção de liberdade de certo modo equivalente a da *polis*, contudo, foi Epicteto, o primeiro a promover a inversão das noções políticas correntes no seu tempo histórico, transformando liberdade interior em ideal e, como tal, excluindo a liberdade enquanto fenômeno político da experiência dos homens no mundo⁷⁰. Mais tarde, Agostinho tentou, de modo consciente: “divorciar da política a noção de liberdade, de chegar a uma formulação da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre” (Cf. EPF: 191-193). O momento inicial da substituição da liberdade como sentido da política para a liberdade interior é o mesmo da perda de um lugar comum, um espaço público, historicamente, mais ou menos localizado, a partir do século IV a.C. e, seriamente intensificado, durante o Império Romano e o nascedouro Cristianismo. Com isso, esqueceu-se

⁶⁹ À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à compulsão alheia, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skhole*), de sorte que a posterior pretensão dos cristãos – de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, livres de todas as coisas mundanas – foi precedida pela apolitia filosófica da última fase da Antiguidade, e dela se originou (CH: 22-23).

⁷⁰ Arendt refere que o “espaço interior [...] a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam, portanto, de uma condição mundana que, desde a Antiguidade primitiva até quase a metade do século XIX, foi unanimemente considerada como sendo um pré-requisito para a liberdade” (EPF: 192).

que a experiência de liberdade interior adquire sua significação originária por distinções e afinidades com a experiência de ser livre no mundo compartilhado com os outros: desde o final da Antiguidade de a liberdade não estar no agir e na política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si mesmo e evita a política (Cf. QP: 44).

No que tange ao problema da liberdade política, no final do mundo antigo, ou com a ascensão do Cristianismo, não é que o espaço comum deixou de existir quando a Igreja Romana ocupou o lugar de principal força política, em vez disso, esse espaço passou a compartilhar de coisas da privacidade de cada homem: a religião⁷¹. Além do esquecimento do abismo entre as duas esferas, os cristãos se projetaram culturalmente destruindo a esfera pública, ancorada em concepções derivadas por analogia do sistema familiar, sendo tal sistema, obra divina. Tal atitude com relação à política estabelece o que Hannah Arendt designa por: “culto à bondade num estilo absoluto”, o que corresponde, em termos políticos, à hostilidade cristã em relação à esfera pública e à recomendação que os primeiros cristãos tinham “de levar uma vida o mais afastada da esfera pública, pode ser entendida como consequência evidente da devoção às boas obras, independente de qualquer crença ou expectativa” (CH: 84-85).

A mentalidade cristã, dos primeiros tempos, ao renegar o caráter político pela ação e discurso, coloca em seu lugar, unicamente, as ações que se guiassem pelo princípio religioso da caridade, favorecendo atitudes avessas às coisas públicas: “a bondade não é apenas impossível nos confins da esfera pública: pode até mesmo destruí-la” (CH: 87). Noutras palavras, a bondade sai do seu *esconderijo* doméstico e se descaracteriza a si mesma como a ação boa. Maquiavel percebeu isso, daí o significado de seu argumento: retirar das mãos da Igreja a direção dos assuntos políticos; pois sabia ele que “a esfera pública corrompia o clero e, conseqüentemente, corrompia-se a si mesma, ou o clero permanecia incorrupto e destruía completamente a esfera pública” (CH: 88). Em *Da Revolução*, afirma que Maquiavel foi “o primeiro a visualizar a ascensão de uma esfera puramente secular em que as leis e os princípios de ação eram independentes dos ensinamentos da Igreja, em particular, e dos padrões morais” (DR: 29). Se pouco auxílio podemos esperar dos filósofos para pensar a

⁷¹ Na Grécia Antiga, a própria religião homérica-olímpica estava separada daquela atinente à família, como demonstra a figura da deusa Héstita por Hesíodo. Somente com a fundação de Roma que uma entidade divina passa a ser cultuada oficialmente como protetora do “lar cidadão”; trata-se da deusa Vesta e correspondia à versão latina da mesma deusa grega (Cf. CH: 33-34, nota 19). Duffé (1983, p.405) evidencia a leitura de Arendt quanto à presença da religião na política romana: “o que a história da Roma antiga e do seu destaque, para Hannah Arendt, é que a fundação do pensamento e compromisso político requer apoio não apenas filosófico, mas também - e sobretudo - religioso”.

questão da liberdade política, menos ainda podemos esperar do pensamento político cristão: “que aceitou a distinção feita pelos filósofos, refinando-a; e, como religião, destina-se à multidão, enquanto a filosofia, é somente para alguns poucos, deu-lhe validade geral, obrigatória para todos os homens” (CH: 96).

A decadência do Império Romano somada ao fato da ascensão do evangelho cristão que pregava a salvação eterna de cada vida individual, contribuíram, significativamente, para estabelecer a ideia de que era fútil qualquer busca de imortalidade terrena. O sucesso em colocar as atividades políticas a serviço da contemplação ou da vida futura foi tal que nem mesmo a ascendência do secular na era moderna foi suficiente para recuperar as noções e significados da ação e da liberdade, originalmente centrais à *vida ativa* (Cf. CH: 30).

O apagamento do *amor mundi* e a conseqüente substituição da liberdade, como referente à política nos negócios humanos, é bastante sensível a partir do entrelaçamento entre pensamento filosófico e religioso em Roma; a tal ponto que Arendt salienta que a tradição, desde seus primórdios na Antiguidade, operou um *insulamento* “em face de todas as experiências políticas que não se encaixassem em sua moldura”. Embora essa “simples tendência de excluir tudo o que não fosse consistente tenha se transformado num grande poder de exclusão”, “manteve-se intacta contra todas as experiências novas, contraditórias e conflitivas”; pois, entende Arendt que “a tradição não pôde evitar que essas experiências ocorressem, nem que exercessem sua influência formativa sobre a vida espiritual da humanidade ocidental” (Cf. PP: 93).

Para Arendt, a preocupação com a *vida ativa* não é a mesma da *vida contemplativa*, por isso, reconhece que “não lhe é superior nem inferior”, mas diferente (Cf. CH: 26). A própria autora, ao se ocupar com os temas da política, o fez como bem acentuou no prefácio d’*A Condição Humana*, por suas experiências de pensamento, ela procurava entender o que tinha acontecido com ela e com o mundo; que escrever um livro sobre política não é o mesmo que agir politicamente, no sentido estrito e originário da política. Arendt tinha plena consciência do que pretendia dizer ao escrever: de todas as liberdades que podem ocorrer em nossas mentes quando ouvimos a palavra “liberdade”, a de movimento é a mais antiga e também a mais elementar, porque indica a limitação de movimento a qual foi considerada, desde tempos antigos, um indicador da escravidão; ela, também é condição indispensável para a ação ou para a experiência de liberdade no mundo. Apenas quando os homens livremente se privam ou forçadamente são privados desse espaço constituído pela ação conjunta, podem, quando for o caso, recolherem-se para sua liberdade de pensamento (Cf. HTS: 18-19).

2 POLÍTICA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

a política, porém, jamais visa a manutenção da vida
(Arendt)

As análises de Arendt acerca do período moderno destacam justificações da política assentadas em noções, tais como: a política é um meio para a realização de fins mais elevados; ela deve “assegurar a muitos a vida, o ganha-pão e um mínimo de felicidade”; o provimento da vida se realiza através de um Estado, que possui o monopólio do poder e impede a guerra de todos contra todos (Cf. QP: 45-46). No essencial, tais noções e outras afins, são examinadas em relação ao fato de que, nas sociedades modernas, a esfera social e da economia invadiram e produziram novos significados e justificações da política. Nesse contexto, foi descartado o lugar que a ação ocupava na hierarquia das atividades da *vida ativa* e as atividades da fabricação, do trabalho e todos os elementos de estatutos diferentes que com elas se relacionam, passam a ser os elementos centrais presentes nas principais justificações da política.

As justificações da política moderna e contemporânea embora não desconheçam, por exemplo, as noções antigas de ação, discurso e de liberdade⁷², abafam-nas pelo peso que nelas assumem as ideias de história e de progresso: “a transformação ou a substituição da política pela História” (Cf. QP: 23-24). Nesse contexto, liberdade “não é sequer o desígnio apolítico da política, mas é um fenômeno marginal, que constitui de certa forma os limites que o governo não deve transpor” (EPF: 196). No rol de teorias da idade moderna, não há nenhuma, considera Arendt, que tenha distinguido o trabalho do corpo da fabricação das mãos humanas. A era moderna, ao inverter “todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação, como a tradicional hierarquia dentro da própria *vida ativa*, glorifica o trabalho como fonte de todos os valores e promove o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*” (Cf. CH: 96).

⁷² “A tradição de Montesquieu [...] poderia realmente retroceder a Maquiavel, a Montaigne, etc. Eles precisamente escavaram os arquivos da Antiguidade, com o propósito de alcançar um tipo distinto de homem. E tal tipo de homem não é o burguês, mas o cidadão. Portanto, a distinção entre o *citoyen* y le *bourgeois* se manteve em pé ao largo do século XVIII, dado que se converteu em central na maneira de falar e de pensar acerca desses temas durante a Revolução francesa e até 1848” (AH: 163-164, tradução minha).

Todavia, Arendt chama a atenção para as experiências modernas que se afinam com o significado original da liberdade da ação⁷³. Temas que aborda, principalmente, nas obras *Da revolução*, *Crises da República*, *A Condição Humana* e *Entre o Passado e o Futuro*, dentre eles: as revoluções dos séculos XVIII e XX, a desobediência civil, a resistência aos regimes totalitários, o aparecimento dos operários e populares na cena política. O exemplo da Resistência Francesa à ocupação de seu território pelas forças nazistas é praticamente o mesmo da “história das Revoluções”: da concretude de ações conjuntas de homens tornadas acontecimentos. Entretanto, Arendt se inquieta com o fato de que os revolucionários da Europa e do Novo Mundo, depois de revigorarem a liberdade por seus atos, sejam sugados de volta à “leviana irrelevância de seus afazeres pessoais, sendo mais uma vez separados do ‘mundo da realidade’” (EPF: 29).

O propósito deste capítulo é investigar, em Arendt, elementos distintivos da política moderna e alguns aspectos da contemporânea, especificamente: aprofundar o exame da discussão que Arendt oferece acerca da política entre libertação e liberdade, no contexto das experiências revolucionárias na França e na América, enfatizando o caráter de espontaneidade da mudança e surgimento de novos organismos políticos; bem como evidenciar o apagamento da esfera pública tanto pelas atividades da fabricação e trabalho, quanto pela ênfase da administração de interesses econômicos privados; além de expor observações da autora sobre experiências recentes, as quais ainda que raras, fazem emergir, de modo vigoroso, a experiência pública da liberdade.

2. 1 Esfera social e mundo do trabalho

Este item está centrado em modificações importantes, e de várias ordens, que configuram as sociedades modernas, assim como as justificações e significados que nelas se estabelecem acerca da política. O primeiro momento descreve a ascensão da esfera social, que sai “do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública” (CH: 47); o segundo, a substituição da ação pelas atividades da fabricação e do trabalho.

⁷³ Cf. observou Canovan (1997, p. 11, tradução minha), Arendt “era, afinal, uma crítica feroz do capitalismo e da burguesia, uma adepta do radicalismo estudantil de 1960, que celebrava a revolução como uma manifestação de quase miraculosa capacidade dos seres humanos, para fazer um novo começo, e um entusiasta para a democracia participativa”.

2. 1. 1 A emergência do social e os impasses da política moderna

No mundo antigo, a esfera social e o caráter de privatividade a ela inerente correspondem ao fato de que os homens livres possuem um lugar onde podem ocultar alguma coisa de tudo e de todos: lugar onde experienciam o estado de intimidade frente à forte luz do mundo comum: “as quatro paredes da propriedade particular de uma pessoa oferecem o único refúgio seguro contra o mundo público comum - não só contra tudo o que nele ocorre, mas também contra a sua publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido” (CH: 81).

Na época moderna, a promoção do social e o conseqüente declínio do espaço da política, tal como concebida pelos antigos, correspondem à ampliação da esfera privada; o lar assume papel destacado “num mundo em que a rápida industrialização destrói constantemente as coisas de ontem, para produzir os objetos de hoje”, a tal ponto que “pode até parecer o último recanto puramente humano do mundo” (Cf. CH: 62). Para Arendt, o caráter de privatividade moderna é tão mais conflitante com a noção da esfera privada da Antiguidade quanto o da esfera estritamente política; porque sua principal função - de proteger as coisas íntimas - “tem laços ainda mais estreitos e mais autênticos” com a esfera privada. Factualmente, é como se aquela se volte contra si mesma, especificamente sobre a família devido à forte ênfase do individualismo, intrínseco à privatividade moderna, à mesma altura de revelar uma total “incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela”. O papel da família contraiu-se pela absorção “por grupos sociais correspondentes”, cuja igualdade baseia-se na “força natural de um único interesse comum e de uma opinião unânime” quantitativamente maior, considerando-se a ampliação do número de indivíduos membros desses grupos; o que apenas antecedeu *o fenômeno do conformismo como a etapa mais recente dessa evolução moderna* pelo surgimento da sociedade de massa (Cf. CH: 48-50).

Ao ponderar que as sociedades modernas tornaram tênue a linha entre o público e privado, alterando o que antes significavam os mesmos, Arendt enfatiza, que ao sair do “sombrio interior do lar”, a esfera privada produz significativas alterações na hierarquia das atividades humanas. Pode-se dizer que a emergência da sociedade traz consigo para o espaço comum o que antes era característico apenas da esfera privada. A sociedade requer que os indivíduos que fazem parte dela comportem-se conforme as regras de seus grupos de ligação e de sustentação. O determinante é a posição social que os indivíduos ocupam independentemente de qual modelo de sociedade façam parte. Mais que a espontaneidade, o conformismo caracteriza toda sociedade “na medida em que só são admitidos num

determinado grupo social aqueles que se conformam com os traços gerais de diversidade que mantêm o grupo unido” (RJ: 274). Nesse aspecto, a igualdade política e jurídica pleiteada e reconhecida pela modernidade equivale a pensar que os elementos distintos desse espaço foram conduzidos, em sentido inverso, para o lugar de onde partiu a sociedade: para dentro da esfera privada. O surgimento e a consolidação da sociedade de massas, em tempos recentes, indicam que a esfera social “atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, em igualdade até mesmo de força, todos os membros de determinada comunidade” (Cf. CH: 50)⁷⁴.

Diferentes dos cidadãos antigos, os indivíduos modernos, integrantes de determinado grupo social ou diluído na sociedade de massa, distinguem-se dos demais por pertencimento dentro da esfera social e não no espaço político, onde “podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram”. O desenvolvimento da economia (cuja raiz etimológica deriva de *oikos*, privado) como faceta dos assuntos comuns, na modernidade, exige antes o comportamento do que a ação de uns com outros: a “ciência da economia, [...] só veio a adquirir caráter científico quando os homens se tornaram seres sociais e passaram a seguir unanimemente certas normas de conduta” (CH: 51-52):

A fim de medirmos a extensão da vitória da sociedade na era moderna, sua inicial substituição da ação pelo comportamento e sua posterior substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém, convém lembrar que a primitiva ciência econômica, que introduz padrões de comportamento somente neste campo bastante limitado da atividade humana, foi finalmente seguida pela pretensão global das ciências sociais que, como <<ciências do comportamento>>, visam a reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal que se comporta de maneira condicionada (CH: 54-55).

A política moderna, segundo Arendt, apaga os limites que a política antiga estabelecia entre a esfera privada e a pública: “a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo”. Também, a distinção entre a necessidade e a liberdade é soterrada pela esfera social; o espaço dedicado unicamente às ondas do perene fluir do próprio processo da vida (Cf. CH: 42-43). A política moderna apaga, ainda, a noção medieval de <<bem comum>>. Mesmo que tal noção não caracterize o espaço político como os antigos, pressupunha que “indivíduos privados têm

⁷⁴ “Fazer parte de uma classe, embora mais vaga e nunca tão inevitavelmente determinada pela origem social como nas ordens e Estados da sociedade feudal, era geralmente uma questão de nascimento, e somente a sorte ou dons extraordinários poderiam mudá-la. O *status* social era decisivo para que um indivíduo participasse da política e, exceto em casos de emergência, quando se esperava que ele agisse apenas como um *nacional*, independentemente de classe ou partido, ele nunca se defrontava diretamente com as coisas públicas ou se sentia diretamente responsável por conduzi-las” (OT: 364).

interesses materiais e espirituais em comum” e que alguém deve ser responsável por zelar pelos interesses comuns. Para Arendt, a perda maior no mundo moderno não é a de um bem comum, mas sim que os interesses privados da esfera híbrida, o que hoje chamamos de <<sociedade>>, assumam importância pública (Cf. CH: 44-45).

A autêntica preocupação com a “imortalidade das ações e das palavras políticas” dos antigos⁷⁵ não estava referida ao atendimento de suas necessidades mais básicas de subsistência e nem à obtenção de riqueza privada. Na era moderna, ao contrário, o espaço da política é invariavelmente confundido com o lugar de garantia do processo metabólico da vida de grande parte de indivíduos, substituí a admiração pública pelo sucesso financeiro, quando não, “é consumida pela vaidade individual, da mesma forma como o alimento é consumido pela fome” (CH: 65-66).

O surgimento da esfera social está diretamente vinculado ao advento da sociedade e remonta a um período de pouco mais de três séculos⁷⁶. Desde então, não apenas as esferas privadas e íntimas têm sido atingidas, mas, também, a esfera pública⁷⁷; pois a sociedade constitui-se na organização pública do próprio processo vital, que, em tempo relativamente curto, conduziu todas as comunidades modernas a concentrarem-se em torno da atividade do trabalho. Se a humanidade, numa escala mais básica, depende da sobrevivência dos indivíduos da espécie humana, a unicidade imposta pela sociedade é sintetizada pelo animal social que ameaça de extinção, inclusive, a própria humanidade (Cf. CH: 55-56).

A esfera doméstica/familiar e sua caracterização - enquanto o lugar no qual as necessidades da vida são atendidas, e, assim, garantindo a sobrevivência dos indivíduos - permaneceu com sua “natureza” intocável a partir do aparecimento da sociedade. Porém,

⁷⁵ No livro *Entre o Passado e o Futuro*, quando discute acerca do conceito moderno de História, Arendt refere que a secularização dessa época em oposição à imortalidade individual, proposta pela religião cristã, não significou, entretanto, mais que os homens tornaram-se novamente mortais; ou seja, que a “antiga confiança na maior permanência da existência do mundo que na de indivíduos humanos, e nas estruturas políticas como uma garantia de sobrevivência terrena depois da morte não retornou, desvanecendo-se, dessa forma a antiga oposição de uma vida mortal a um mundo mais ou menos imortal. Agora, tanto a vida como o mundo tornaram-se perecíveis, mortais, fúteis” (Cf. EPF: 108-110).

⁷⁶ O estabelecimento da sociedade ocorreu em três estágios. O da expropriação tanto do abrigo do lar quanto da família daqueles que perderam “um pedaço do mundo pertencente a eles e à sua família que abrigara em seu interior o processo vital individual e a atividade do trabalho; aquele no qual a sociedade se tornou o sujeito do novo processo vital”, especificamente pela participação numa determinada classe social e, de maneira geral, “a sociedade foi identificada com uma propriedade tangível, mas pertencente a uma coletividade de donos – o território do estado nacional”; aquele no qual ocorre a substituição do Estado-nação pela humanidade e, enquanto território, pelo planeta Terra (Cf. CH: 268-269).

⁷⁷ Nas condições da sociedade de massas “os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva” (CH: 67-68).

mudou a forma de avaliá-la, já que o motivo dessa mudança encontra apoio no caráter monolítico e de unicidade da sociedade, em uma espécie de “conformismo que só dá lugar a um único interesse e uma única opinião”.

Para os antigos, a atividade do trabalho garantia aos homens livres a liberação das preocupações com as necessidades de subsistência, bem como a possibilidade de adentrar o espaço comum para agirem. Na modernidade, a ascensão da atividade da fabricação e do trabalho é determinante para a mudança, não só do caráter comum da esfera pública, mas das próprias atividades humanas: a promoção do trabalho à estrutura de coisa pública, longe de eliminar o seu caráter de processo, ao contrário, transformou-o em rápida evolução, cujos resultados, em poucos séculos, alteraram inteiramente todo o mundo habitado (Cf. CH: 56).

O trabalho, enquanto principal atividade da esfera social, e a sedimentação da noção de que tudo se reduz a processos atingem também a noção da liberdade da ação⁷⁸. Mesmo nesse contexto, a capacidade de agir e falar não foi totalmente destruída, apenas perdeu “muito de sua antiga qualidade” e foi banida para o espaço privado e, mais prioritariamente, à esfera da intimidade; pois, conforme Arendt, na era moderna, ocorre um desequilíbrio entre as capacidades de domínio técnico da natureza e as capacidades especificamente políticas, tais como a ação e o discurso. O que se perde nessa defasagem é a existência de um espaço no qual diferentes pessoas, que ocupam diferentes lugares no mundo, podem mostrar-se e verem as demais, que possam consentir ou dissentir acerca de assuntos que interessam a muitos e, assim, “a vida sem discurso e sem ação [...] está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (CH: 189).

Não raro, quando a esfera social ascendeu ao espaço da política, inevitavelmente, “coincidiu historicamente com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública” (CH: 78), a tal ponto que a própria noção de esfera privada modifica-se e perde um lugar tangível no mundo. Ela torna-se restrita ao que atualmente se conhecesse por intimidade: “assim a propriedade moderna perdeu seu caráter mundano e passou a situar-se na própria pessoa, isto é, naquilo que o indivíduo somente podia perder juntamente com a vida” (CH: 80). Noutros termos, a importância do âmbito privado nada de significativo representa para a política; não porque apague a distinção entre as esferas, mas porque ao sair do “espaço obscuro do lar”, os homens aparecem “em público” como seres privados.

⁷⁸ Historicamente, Arendt nos diz que a “ideia de que existe algo semelhante ao progresso da humanidade como um todo era desconhecida até o século dezessete. No século dezoito, tornou-se uma opinião bastante comum entre os *hommens de lettres* e, tornou-se um dogma quase universalmente aceito no século dezenove” (CR: 111).

Mesmo que, constantemente, <<pequenas coisas>> da intimidade vêm a público, e o relevante fato que quase a totalidade de pessoas possa adotar isso como modo de vida e sentir-se feliz por isso; a entrada de coisas privadas no espaço público não pode alterar o caráter essencialmente privado da vida humana e nem significa que a esfera privada se constitui em esfera pública. Talvez a consequência mais séria, após o declínio da “vasta e gloriosa esfera pública”, seja a de que o mundo íntimo constitua-se no “último recanto puramente humano do mundo”. O motivo primordial dessa inversão não é tanto o vetor quantitativo que a sociedade de massa expressa em seu meio, mas é o fato de que, lá, onde poucos estão juntos, e muitos não se podem colocar na posição de espectadores, talvez o mundo seja preservado pela força, a qual mantém as pessoas juntas, podendo se relacionarem umas às outras e se separarem (Cf. CH: 62). Por isso, não soa estranho a declaração de Arendt: “Sinto-me como imagino que a grande maioria de vocês se sente, pessoas modernas que se movem em público sem confiança e embaraçadamente” (HTS: 68).

O espaço público equivale à pluralidade de homens que nele se encontram e à diversidade inerente de perspectivas que compartilham, não há qualquer “medida ou denominador comum [que] pode jamais ser inventado”. Se o significado da vida pública decorre da presença de muitos e da diferença de lugar que esses ocupam no espaço comum, revelando cada um a sua maneira a sua individualidade, nem mesmo “a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo, com seus respectivos aspectos e perspectivas”. O modo como a esfera da política se constituiu na modernidade apagou um espaço no qual a política pode ser vista por muitas pessoas, “numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que as veem na mais completa diversidade” (Cf. CH: 67).

Ao final do século XIX, o desenvolvimento da economia privada pelos processos de expropriação e acumulação de capital⁷⁹ atinge dimensões que exige um processo de “exportação” do excedente da produção industrial. Através do Estado-nação, grupos econômicos privados passam a interferir na esfera da política com maior ímpeto visando a que fossem criadas as condições para a colonização de territórios externos como forma de defesa

⁷⁹ A economia capitalista caracteriza-se, desde o início da era moderna, pela expropriação de setores da população, principalmente a camponesa, pelo acúmulo de riqueza e a transformação dessa riqueza em capital, via a exploração do trabalho alheio – em grande parte dos que foram despojados de suas terras - resultando num ciclo contínuo de aumento da produtividade econômica pelo excedente. Para Arendt, diferentemente do que fora os impérios precedentes à modernidade, o processo de enriquecimento (“um fluxo constantemente crescente de riqueza”) infiltra-se por todas as classes da sociedade e requer a total alienação dos homens com o mundo: “Em outras palavras, o processo de acúmulo de riqueza, [...], estimulado pelo processo vital e, por sua vez, estimulando a vida humana, é possível somente se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados” (Cf. CH: 266-268).

da riqueza privada; nessa época, já de donos de grandes conglomerados. A ênfase dos organismos políticos, além da administração econômica interna, compreende a dominação de áreas continentais e de contingente maior de consumidores. O que para Arendt é uma contradição visto que

De todas as formas de governo e organização dos povos, o Estado-nação é a que menos se presta ao crescimento ilimitado, porque a sua base, que é o consentimento genuíno da nação, não pode ser estendido para além do próprio grupo nacional, dificilmente conseguindo o apoio dos povos conquistados. Nenhum Estado-nação pode, em sã consciência, tentar conquistar povos estrangeiros, a não ser que essa conquista advenha da convicção que a nação conquistadora tem de estar impondo uma lei superior – a sua – a um povo de bárbaros. A nação, porém, concebe as leis como produto da sua substância nacional que é única, e não é válida além dos limites do seu próprio território, não correspondendo aos valores e anseios dos outros povos (OT: 156-157)⁸⁰.

Posterior às revoluções industriais, esse período histórico é conhecido como Imperialismo, quando as cadeiras dos estadistas continuavam a ser ocupadas por eles, desde que falassem a língua dos comerciantes bem sucedidos e “pensassem em termos de continentes”. Arendt salienta que os negócios públicos passam a ser “gerenciados” por regras oriundas das práticas e mecanismos dos interesses privados. Primeiramente, foi pela “aplicação de convicções burguesas aos negócios estrangeiros”⁸¹, e só depois, como uma volta aos seus portos de origem, tais princípios privados “lentamente tenham sido estendido à política doméstica”; de tal forma que as nações mal tiveram como perceber que o “desregramento que se introduzia na vida privada, e contra o qual a estrutura política sempre tivera de defender-se a si própria e aos seus cidadãos, estava a ponto de ser promovido ao posto de único princípio político publicamente reconhecido” (Cf. OT: 168)⁸². Ao retornar para

⁸⁰ Acerca do Estado moderno e sua formulação como Estado-nação, sugere-se a resenha de Arendt da obra de J. T. Delos, que cinco anos antes da publicação de *Origens do totalitarismo*, já indica os elementos e temas presentes nesse último como imperialismo e racismo e, principalmente, do vínculo entre os mesmos. Na referida resenha, intitulada com o mesmo nome do livro de Delos – *A nação*, Arendt observa que “a realidade política fundamental de nossa época é determinada por dois fatores: de um lado, ela baseia-se em “nações” e, de outro, está constantemente afetada e ameaçada de ponta a ponta pelo nacionalismo” (CO: 235). Para o entrosamento entre Imperialismo e Estado-nação e, mais especificamente, do declínio desse; ver: OT: 300-336.

⁸¹ Neste estágio, verifica-se que a “força tornou-se a essência da ação política e o centro do pensamento político, quando se separou da comunidade política à qual devia servir. É verdade que isso foi provocado por um fator econômico. Mas a resultante introdução da força foi o único conteúdo da política e da expansão, como seu único objetivo, dificilmente teria obtido aplauso tão universal, nem a consequente dissolução do corpo político do país teria encontrado tão pouca oposição, se não correspondessem de modo perfeito aos desejos ocultos e às convicções secretas das classes social e economicamente dominantes” (OT: 167).

⁸² Arendt considera que o “principal evento intraeuropeu do período imperialista é a emancipação política da burguesia, a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político. A burguesia havia crescido dentro, e junto, do Estado-nação, que, quase por definição, governava uma sociedade

casa, para as suas próprias nações, depois da conquista dos mercados e a garantia de que o Estado resguardaria e protegeria incursões externas por terras distantes, esse princípio empresarial, quanto ao papel e funções dos organismos políticos legais, firma-se como o *modus* operante. Esse segundo estágio da economia capitalista, a partir do seu entrosamento com os organismos políticos legais internos, incide sobre os princípios e o papel da vida pública de toda a população daqueles. Assim, a política é orquestrada para servir os interesses dos trezentos homens mais “poderosos”, que sentiam a urgência do mecanismo estatal para a permanência de suas excelências. Tal organização, para Arendt, evidencia que a sociedade pode ser disposta, como a massa homogênea, tanto de consumidores como de indivíduos dedicados à intimidade pelo esvaziamento da esfera pública:

Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. Numa sociedade de indivíduos, todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente protegidos uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce da necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá (OT: 170-171).

O firmamento da esfera social na política, na idade moderna, amplamente viabilizado pela ascensão dos padrões da classe burguesa, promoveu o elemento do acaso à posição de árbitro final da vida e atinge o pico mais íngreme no século XIX. Segundo Arendt, isso pode ser observado pelo surgimento do gênero novela, na literatura, e corresponde ao declínio do drama. A vida de toda a população estava na roleta da sorte e do azar, entre os abastados e os excluídos, num constante jogo de competição social, onde “boa sorte é identificada com a honra, e a má sorte com a vergonha”. Os sortudos, no calor de suas vidas privadas, fecham a porta de seus lares e deixam com o Estado seus direitos políticos. Em contrapartida, esse se responsabiliza em ofertar proteção contra os criminosos e dar atenção aos menos sortudos, a tal ponto que “não há mais diferença entre mendigo e criminoso – ambos estão fora da sociedade. Os que fracassam perdem a virtude, a qual foi legada pela civilização clássica; os que são infelizes já não podem apelar à caridade cristã” (Cf. OT: 171). O advento da sociedade no período moderno e a sua crescente introdução na política conduzem à perda do

dividida em classes, colocando-se acima e além delas” (OT: 153); ou seja, a classe burguesa, “que durante tanto tempo fora excluída do governo pelo Estado-nação, e, por sua própria falta de interesse, das coisas públicas, emancipou-se politicamente através do imperialismo” (OT: 168).

entendimento que a civilização corresponde “àquela parte do mundo que, como resultado do trabalho e do pensamento humano – o “produto humano” - é controlada por instituições e organizações”; porque

Um dos principais fenômenos do mundo moderno é que a civilização renunciou à sua antiga pretensão de universalidade e se apresenta na forma de uma civilização nacional e particular. Outro aspecto da civilização moderna é a sua reconstituição do Estado (após o período do feudalismo), a qual, porém, não resolve o problema fundamental: a origem e a legalidade do poder do Estado. Um terceiro aspecto é o novo fenômeno das massas, que diz respeito a todas as civilizações, na medida em que estas se compõem basicamente de organizações sociais (CO: 235).

Outro aspecto central, original e polêmico da abordagem de Arendt, tanto das sociedades de massas quanto das revoluções do século XVIII, em especial a Americana, diz respeito às justificativas da igualdade e da liberdade estabelecidas por parte significativa do pensamento filosófico e político moderno. Para a autora, a noção moderna de igualdade constitui-se, de um lado, pela dificuldade de “explicar as diferenças que realmente existem entre as pessoas”; de outro lado, esquece que a igualdade política só pode ser estabelecida politicamente com a totalidade da sociedade. Sabemos que esse não foi o caso dos gregos e dos romanos, porque suas experiências trataram da igualdade e da liberdade enquanto acessível para poucos. No caso das sociedades de massas, e mesmo das democracias atuais, nas quais a igualdade e a liberdade são concebidas como acessíveis a todos. Contrariamente, essas são marcadas pelos padrões próprios do modelo de organização de agrupamentos de indivíduos, considerados, por natureza, iguais entre si. Essa concepção, de certo modo, dispensa ou restringe o contato entre indivíduos e grupos. Na acepção de Arendt, o valor político da proposição da igualdade entre os homens advém do fato de que, ao ser acordado politicamente, como o fizeram os pais fundadores da América, o princípio da igualdade torna-se, de fato, político e não natural. O descuido em desconsiderar isso está na origem de muitos mal entendidos da política moderna. Tendo em vista que o que torna o princípio da igualdade politicamente significativo são o acordo mútuo e o reconhecimento político de tal princípio, e não a simples enunciação do princípio da igualdade natural (Cf. OT: 76-77).

2. 1. 2 Fabricação, ciência moderna e alienação do mundo

Neste item, o propósito é esclarecer os termos, nos quais Arendt apresenta a tese, segundo a qual, a política moderna instaurou as atividades do trabalho e da fabricação em seu centro. Até chegar a isso, contribuíram elementos de diferentes estatutos, tais como a descoberta da introspecção, ou seja, o exercício das faculdades do juízo a partir das possibilidades mesmas da razão individual⁸³. Também o desenvolvimento da tecnologia e o anseio de conhecer aquilo que não poderia ser atingido através da contemplação (CH: 302-303); a descoberta do universo possibilitada pelo telescópio (uma obra da razão e da mão do homem); o caráter da ciência moderna a qual, em suas origens, investiga *como* as coisas são e não mais *o que e porque elas são*; bem como a compreensão de que pensamento é ferramenta para o conhecimento e de que só é possível conhecer aquilo que se fabrica (Cf. VEP: 17).

Para Arendt, os primórdios da era moderna já apontavam para o estabelecimento da noção de que os homens só podiam conhecer o que eles mesmos faziam (Cf. EPF: 110-111). Isso abria a possibilidade de introduzir a ação no campo dos processos da natureza, de vincular mediante a noção de processo, típica da fabricação, meios e fins. Quando a ação é concebida como um meio para algo, é identificada com a fabricação. Nesse caso, torna-se compreensível que o fim justifique os meios; mais que isto, que produza os meios, pois, no caso da fabricação, o fim justifica a violência cometida contra a natureza para fazer a mesa: É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados. E é o produto final que reorganiza o próprio processo de trabalho, tudo é julgado em termos de adequação e serventia em relação ao fim desejado, e nada mais (Cf. CH: 166).

Quando finalidades e objetivos das coisas feitas pelo homem são identificados com o significado ou o sentido do mundo, resta ao homem apenas “uma interminável cadeia de objetivos, em cujo progresso, a plenitude de sentido de todas as realizações passadas se cancela por metas e intenções futuras”. A consequência de localizar o sentido das coisas em seus fins conduziu a perda de compreensão dos próprios fins, até o ponto que em “todos os fins são degradados e se tornam meios” (EPF: 113-114). De outro lado, houve a separação entre ser e aparência, porque todo “processo de produção precede necessariamente a existência de todo objeto” (CH: 310). A noção de processo, por sua vez, permite que a maneira de pensar seja pautada pelo princípio de que “nada é significativo em si e por si

⁸³ O que não pode ser perdido de vista é o estreito vínculo da inversão entre contemplação e *vida ativa* e o advento da sociedade na modernidade, porque, como salienta Arendt: “após a prioridade da razão sobre o agir e da prescrição mental de regras sobre as ações dos homens ter sido perdida na transformação de todo o mundo pela Revolução Industrial – uma transformação cujo sucesso pareceu provar que os feitos e artefatos do homem prescrevem suas regras à razão -, essas ideias tornaram-se, finalmente, meros valores cuja validade é determinada não por um ou muitos homens, mas pela sociedade como um todo em suas sempre mutáveis necessidades funcionais” (EPF: 68).

mesmo”, posto que “o conceito de processo implica que se dissocie o concreto e o geral”, demonstrando interesse somente por generalizações (Cf. EPF: 95-96): A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo. Todos os processos da terra e do universo se revelaram como sendo ou feitos pelo homem ou potencialmente produzidos por ele (EPF: 125-126).

O que Arendt esclarece quanto a essa inversão da época moderna é que não se trata puramente da inversão da contemplação para a ação; mas que tal inversão pressupunha que a capacidade de pensar estava restrita aos fins da ação que, “daí em diante, passou a ser a serva da ação”. O principal ponto a ser observado sobre isso é a respeito da inversão posta em movimento, como consequência das descobertas do novo *modus* operante da ciência, entre os séculos XV e XVI, e, especificamente, das descobertas de Galileu. Dessa inversão e das descobertas resultaram a introdução, no âmbito do conhecimento, da exigência de demonstração dos resultados. Além disso, qualquer outra fonte de verdade objetiva devia desaparecer. Assim, o ponto de ruptura é a perda de referência no mundo, concedendo à introspecção⁸⁴ o estatuto de “única segurança da realidade”. Considerando que Descartes “baseou sua filosofia nas descobertas de Galileu”, Arendt atesta que a filosofia, desde então, “parece condenada a seguir sempre um passo atrás dos cientistas e de suas descobertas”. Sendo que essas cada vez mais ultrapassam o que representou a própria descoberta do universo pelo astrônomo italiano; pois os esforços contínuos da ciência moderna foram os de “ajustar a alguma interpretação geral da natureza do conhecimento humano”. Portanto, a filosofia não era mais “necessária aos cientistas que [...] acreditavam não precisar de uma serva” (Cf. CH: 304-307).

Nos estatutos da ciência moderna, o conhecer significa experimentar, ou seja, fazer e fabricar com as próprias mãos; disso decorre um segundo tipo de inversão, no interior mesmo da *vida ativa*. Em termos teóricos, diz Arendt, se é a condição de fazedor de instrumentos⁸⁵ o que sugere inicialmente essa inversão factual na idade moderna, ela de fato nada difere do que já fora esboçado na filosofia do final da Antiguidade. Na busca de paliativo à instabilidade e à imprevisibilidade próprias da pluralidade das ações, os homens de pensamento as haviam

⁸⁴ Esse conceito, considera Arendt, remete à dúvida cartesiana como uma das especificidades do pensamento; que atesta a própria existência dos homens, uma existência interior e sempre reafirmada pela consciência que se coloca na posição de duvidar até mesmo da existência do Ser que pensa. A definição conceitual de introspecção, para Arendt, não é “a reflexão da mente do homem quanto ao estado de sua alma ou de seu corpo, mas o mero interesse cognitivo da consciência em relação ao seu próprio conteúdo” (Cf. CH: 293).

⁸⁵ Com efeito, os “utensílios e instrumentos do *homo faber*, dos quais advém a experiência fundamental da noção de <<instrumentalidade>>, determinam toda obra e toda fabricação” e, no tocante a isso, é correto afirmar que os fins justificam os meios – “a violência cometida contra a natureza” da qual se obtém material para produzir artefatos (Cf. CH: 166).

localizado no reino da *phonesis*, eliminando o caráter de distinção entre começar e agir; na qual surge a figura do governante à imagem daquele que imprime durabilidade ao que é frágil, restando aos demais, obedecer. Essa dimensão de governantes e governados, além da eliminação da noção de começo, do próprio conceito de governo⁸⁶, só foi viável pela adequação “ainda mais plausível em termos de ação e de fabricação” (CH: 237):

Na esfera da ação, este domínio isolado só é viável quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram espontaneamente ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, de outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. Começar e agir podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante que «não precisa em absoluto agir, mas governa aqueles que são capazes de executar». Nestas circunstâncias, a essência da política é «saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência»; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser mera «execução de ordens» (CH: 235).

O caráter instrumental do *homo faber* tem importância, não só na inversão da hierarquia da *vida ativa*, mas também para o desenvolvimento técnico no período moderno, onde o mais decisivo é “o elemento de fabricação presente no próprio experimento, que produz os seus próprios fenômenos de observação e, portanto, depende desde o início das capacidades produtivas do homem” (CH: 308). Ao assumir a primeira posição na hierarquia das capacidades humanas, a produtividade e a criatividade inerentes ao *homo faber* passam a ser exigência para aquele que quer conhecer, bem como se estabelecem entre “os mais altos ideais e até mesmo ídolos da era moderna”. Enfim, os processos, “modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se os guias das atividades de fazer e de fabricar” (CH: 313), incidindo com total autonomia sobre a própria natureza: que já não usamos material tal como a natureza o fornece, mas “alteramos a natureza para nossos próprios fins mundanos, de sorte que o mundo ou o artifício humano e a natureza, tornam-se duas entidades separadas. Passamos a criar processos naturais nossos que jamais teriam ocorridos sem nós” (CH: 161).

A ascensão do *homo faber* e a noção de processo na ciência culminaram em alterar a própria interpretação da natureza que, pelo conceito de evolução, passa a ser, também, um conjunto de processos, a tal ponto que “o significado e a importância de todas as coisas naturais decorriam unicamente das funções que elas exerciam no processo global” (CH:

⁸⁶ Cf. Arendt: “Na tradição do pensamento platônico, esta identificação original, linguisticamente predeterminada, entre governar e começar, teve como resultado que todo início fosse entendido como legitimação do governo” (CH: 237).

309)⁸⁷ e que podia ser conhecida, unicamente, via processos de experimentação e produção do engenho humano. Essa interpretação processual da natureza, segundo Arendt, é posterior ao século XVIII. Embora, praticamente todas as coisas naturais já figurassem como produtos de processos, dos quais derivavam sua existência. Mas a “natureza como um todo ainda não era um processo, e sim o produto final mais ou menos estável de um fabricante divino”. Isso quer dizer que, a própria imagem de Deus, ao longo da idade moderna, decorre da noção do *homo faber* (CH: 310). Diferentemente do trabalho, a fabricação traz consigo a capacidade de transformação, a qual exige como que a destruição de dada realidade, em prol de uma nova, pelos processos de produção. Esses devem absorver de determinada matéria, em favor da forma final do produto, pois o “processo de produção é tão ilimitado quanto a capacidade do homem de organizar, produzir, fornecer e consumir” (OT: 156). Não obstante, “do ponto de vista da natureza, a fabricação, e não o trabalho, é destrutivo, uma vez que o processo de fabricar subtrai material da natureza sem o devolver no curso rápido do metabolismo natural do organismo vivo” (CH: 112), pois

A característica da fabricação é ter um começo definido e um fim definido e previsível, e esta característica é bastante para distingui-la de todas as outras atividades humanas. O trabalho, preso à engrenagem do movimento cíclico do processo vital do corpo, não tem começo nem fim [...], a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível. [...] O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se arrogou o papel de senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isto não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua existência, nem ao homem de ação, que sempre depende de seus semelhantes. A sós, com sua imagem do futuro produto, o *homo faber* pode produzir livremente; e também a sós, contemplando a fabricação de suas mãos, pode destruí-lo livremente (CH: 157).

A ênfase exacerbada nas coisas resultantes dos processos de fabricação ou seus fins é característica distintiva do apogeu da era moderna, porque desloca o processo de fazer em si e seus meios, para as coisas que resultam da fabricação⁸⁸. Diferentemente, o uso que os cientistas, nos primórdios dos tempos modernos, faziam da experimentação tinha como suposto que eles criavam “apenas para conhecer, não para produzir coisas. Essas eram meros subprodutos ou efeitos colaterais”. Dessa forma, não pretendiam conhecer a verdade objetiva

⁸⁷ Posteriormente, o próprio conceito de evolução, na biologia por Darwin, como um movimento unilinear e tendendo sempre à frente - progressivamente, é significativo para Arendt, pois evidencia que a natureza foi assimilada à história (Cf. OT: 515-516).

⁸⁸ A eliminação da linha entre o mundo, como produto humano, e a natureza revela o tipo de ação realizada pelos cientistas, aos moldes de desencadear processos. No entanto, observa Arendt, a ação de cientistas não é e nem deve ser confundida com “o caráter revelador da ação, nem da capacidade de produzir histórias e tornar-se histórica – caráter e capacidade que, juntos, constituem a própria fonte do sentido que ilumina a existência humana” (Cf. CH: 337).

dos eventos, nem as coisas naturais que não pudessem ser submetidas à experimentação. Além disso, todo o esforço do “homem devia voltar-se exclusivamente para as coisas que lhe deviam a existência”. Não obstante, nem a história e nem a filosofia política modernas deixaram de fazer parte desse rol de coisas produzidas, ao modo das demais produções do *homo faber*, com o auxílio da introspecção. Foi dessa maneira que Hobbes delimitou sua filosofia política presente no *Leviatã*, como esclarece Arendt⁸⁹:

as tentativas feitas, no século XVII, no sentido de formular novas filosofias políticas, ou melhor, de inventar meios e instrumentos para a <<fabricação de um animal artificial... o *Commonwealth* ou o Estado>>. Para Hobbes, como para Descartes, <<o motor principal foi a dúvida>> e o método escolhido para estabelecer a <<arte do homem>>, que lhe permitiria fabricar e governar seu próprio mundo como <<Deus fez e governa este mundo>> pela arte da natureza, é também a introspecção, a arte de <<ler dentro de si próprio>>, pois esta leitura lhe mostrará <<a similitude entre os pensamentos e paixões de outro>>. Novamente aqui, as regras e critérios [...] são, antes, engastados no interior do homem, abertos somente à introspecção [...]. Vemos aqui também a imagem do relógio, desta vez aplicada ao corpo humano e em seguida empregada aos movimentos das paixões. 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>> (CH: 312).

Portanto, a noção de produção via processos artificiais não ficou restrita às ciências naturais através da experimentação. Muito pelo contrário, em termos do que é específico aos homens, suas paixões e interesses, a introspecção revela-se até “mais adequada como princípio da ação na esfera dos negócios humanos”. Por isso, a experimentação científica e a consequente artificialização da realidade, como operada na modernidade, é extremamente perigosa aos olhos de Arendt, porque “embora possa aumentar o poder humano de criar e de agir, até mesmo de criar um mundo [...] torna, infelizmente, a aprisionar o homem [...] na prisão de sua própria mente, nas limitações que ele mesmo criou” (CH: 301). Além do mais, as filosofias políticas modernas desconsideram o fato de que, no mundo dos assuntos humanos, os eventos são cercados pela imprevisibilidade que lhe são inerentes. As descrições do político assentadas no poder interno da consciência humana e na capacidade dos homens de produzir coisas “se mostrou inadequada porque, por sua própria natureza, não podia compreender e nem mesmo acreditar na realidade”. Também porque ignorou que não se pode a tudo prever a respeito, e que o improvável pode constantemente acontecer. Por isso Hobbes e todo o conjunto teórico político moderno “tropeça na perplexidade de que o moderno

⁸⁹ Correia (1997, p.67-85) escreve “sobre a leitura arendtiana de Hobbes” e constitui-se num valioso olhar analítico, principalmente quanto à “tamanho disparidade de conclusões em autores que consideram tantos temas comuns”.

racionalismo é irreal e o realismo moderno é irracional”, já que a “nova filosofia”, por sua vez, mostrou-se inadequada justamente no mundo das aparências, pois “por sua própria natureza, não podia compreender e nem mesmo acreditar na realidade” (Cf. CH: 313).

Antes, transformar a natureza era a novidade trazida pelo *homo faber*. Contudo, na era moderna, transformou-se o sentido original do termo, pois os processos naturais, que eram atributo exclusivo da natureza, passam a ser reproduzidos pelos processos daquele que fabrica novas coisas e novas realidades: “Em outras palavras, o *homo faber*, o fazedor de instrumentos, inventou utensílios e ferramentas para construir um mundo, e não para servir ao processo vital humano” (CH: 164). Isso equivale a dizer que a atividade da fabricação faz uso de utensílios fabricados pelo *homo faber* desconhecendo, no entanto, seus objetivos e suas potencialidades:

O *homo faber*, por não passar de um fabricante de coisas e por pensar somente em termos de meios e de fins que decorrem diretamente de sua atividade da fabricação, é tão incapaz de compreender o significado como o *animal laborans* é incapaz de compreender o conceito de instrumento. E tal como os utensílios e instrumentos que o *homo faber* usa para construir o mundo, tornam-se o próprio mundo para o *animal laborans*, também o significado deste mundo, que realmente está fora do alcance do *homo faber*, torna-se para ele um paradoxal fim em si mesmo (CH: 168)⁹⁰.

A fabricação passou a ser glorificada devido à sua produtividade e isso fascinou tanto os teóricos do assunto que, não raro, tendiam a identificar trabalho com fabricação “e a falar do *animal laborans* em termos mais adequados ao *homo faber*”⁹¹. O trabalho representou, para o homem moderno, a única forma de atender as necessidades vitais elementares e, assim como na Antiguidade, aquele que labora, na sociedade moderna, também não possui poder sobre seu próprio corpo e unicamente o faz, pois como refere Arendt, “motiva-o um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele” (Cf. CH: 98)⁹²:

⁹⁰ “Ao contrário da produtividade da fabricação, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, a produtividade do trabalho só ocasionalmente produz objetos; sua preocupação fundamental são os meios da própria reprodução; e, como a sua força não se extingue quando a própria reprodução já está assegurada, pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”” (CH: 99).

⁹¹ “A luta de classes de Marx, como força motriz da história, é apenas a expressão externa do desenvolvimento de forças produtivas que, por sua vez, emanam da “energia-trabalho” dos homens. O trabalho, segundo Marx, não é uma força histórica, mas natural-biológica – produzida pelo “metabolismo [do homem] com a natureza”, através do qual ele conserva a sua vida individual e reproduz a espécie” (OT: 516).

⁹² Esse impulso, por sua vez, estabelece que “o processo do trabalho move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim das “fadigas e penas” só advém com a morte desse organismo” (CH: 109).

A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho e resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. [...] A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. Dentro desta sociedade, que é igualitária, porque é o próprio do trabalho nivelar os homens, já não existem classes nem uma aristocracia de natureza política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem. [...] O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta (CH: 12–13).

A ascensão do *homo faber* significou igualmente que ele torna-se servo das próprias coisas que fabrica, ao buscar padrões definidos e seguir linhas que regulem a produtividade, elimina seus próprios atos durante o processo de produção. Eliminado as outras capacidades da *vida ativa*, o *animal laborans* torna-se espelho fidedigno da sociedade de massas, como forma preponderante de organizar-se o mundo: “a única coisa que poderia ser potencialmente imortal [...] era a própria vida” (CH: 334); porque “tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase que imediatamente o processo da vida humana, e este consumo, regenerando o processo vital, produz - ou antes, reproduz - nova “força de trabalho” de que o corpo necessita para seu posterior sustento (CH: 111). A tal ponto que se perdeu a noção de que o mundo

está entre as pessoas, e esse espaço intermediário – muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (como geralmente se pensa) – é hoje o objeto de maior interesse e revolta de mais evidência em quase todos os países do planeta. Mesmo onde o mundo está, ou é mantido, mais ou menos em ordem, *o âmbito público perdeu o poder iluminador que originalmente fazia parte de sua natureza.* [...] Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e, assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens (HTS: 14, *grifo meu*).

Com a intensificação dos processos de produção, cria-se elevado contingente de pessoas que passam a depender não mais das atividades iniciais da fabricação, mas daquelas compreendidas como trabalho, porque na sociedade moderna, aquele que trabalha “não está sujeito a nenhuma força nem a uma dominação”, unicamente “ele é forçado pela necessidade

inerente à própria vida” (Cf. QP: 80)⁹³, de onde decorre o fato que o espaço destinado às coisas necessárias à vida tenha sofrido a ampliação verificada na modernidade, em detrimento à política e, até mesmo, das atividades da fabricação.

A separação entre o trabalhador e sua “obra” no mundo moderno é tal que, mesmo se o desejasse, ele não poderia trabalhar para ela e para si mesmo, por isso que muitas vezes contribui para a produção de objetos dos quais não tem a menor noção (Cf. CH: 154). A gradual substituição do *homo faber* pelo *animal laborans*, na modernidade, perdeu aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação (Cf. CH: 320). Na organização política, a partir das atividades do *homo faber*, na sociedade moderna, a capacidade de agir foi concebida como atividade de executar funções determinadas e repetitivas; não mais significam ações que iniciam acontecimentos ou preservam, pela narração, obras humanas como entidades relativamente permanentes (Cf. EPF: 91).

No texto *O existencialismo francês*, Arendt evidencia o caráter, não tanto da repetição de funções, na atividade do trabalho, na sociedade moderna, mas especialmente à aparição de indivíduos conformados às funções que desempenham – e a pretensa “respeitabilidade” dessas funções. Indivíduos que concordam com a identificação de si mesmos com uma função arbitrária que lhes é atribuída pela sociedade, é a própria negação da liberdade, pois os leva a concordar e a aceitar a deformação que todo ser humano sofre quando se “encaixa na sociedade” (Cf. CO: 218).

2. 2 Libertação e liberdade

As revoluções Americana e Francesa são os principais eventos políticos dos tempos modernos. Eles, por um lado, permitem destacar a capacidade que os humanos têm de iniciar novos acontecimentos políticos. De outro lado, permitem reconhecer que a questão social passou a ocupar um lugar central na política moderna. O interesse deste tópico da dissertação

⁹³ Assim, quando os eventos totalitários tornam-se realidade para considerável parte da população mundial, os indivíduos são “reduzidos ao mínimo denominador comum da simples vida biológica, mergulhados no mais negro e fundo abismo da igualdade primal, como gado, como matéria, como coisas sem corpo nem alma, nem mesmo uma fisionomia em que a morte pudesse imprimir seu selo”; quer dizer, o que se vivencia é uma “monstruosa igualdade sem fraternidade nem humanidade – igualdade que poderia ser dividida com cães e gatos – que vemos, como num espelho, a imagem do inferno” (Cf. CO: 227).

é evidenciar aspectos dessas revoluções nos quais a liberdade política, ou seja, a capacidade de homens livres de agir e de falar conjuntamente, num espaço plural e público se manifesta, e também que a libertação, isto é, o atendimento das necessidades do trabalho [*labor*] irrompeu nas cenas da política moderna, como em boa medida determinou seus rumos.

A ação é o lado oposto da mera conservação da vida e empresta aos homens a capacidade da existência especificamente humana e distinta das demais espécies animais. Assim, os homens, ao agir, revelam-se a si mesmos e a seus pares, no espaço da pluralidade do mundo surgido entre eles, e requer organismos políticos que o estabilizem. Embora, a constituição de novos organismos políticos na história não esteve isenta de violência, contudo, a análise das experiências de fundação de espaços da liberdade deve distinguir, sobretudo, no caso das revoluções, os elementos da violência dos aspectos genuinamente políticos que elas revelam.

A limitação em tratar da violência como tema do pensamento político é a de reduzir-se a fixar suas justificações e, não raro, glorificá-la enquanto tal (Cf. DR: 16). Reconhecer o papel que a violência desempenhou na História é tão importante quanto não aceitar justificações que foram apresentadas nos tempos modernos. O que releva destacar nas fundações de organismos políticos como é o caso do Estado, não é tanto a violência sempre presente nesses começos, mas que eles não brotam do nada nem da violência, ou seja, eles se originam da ação e de empreendimentos humanos. Tal é o caso das revoluções modernas:

os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente, com o problema do começo; pois as revoluções [...] não são meras mudanças. As revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana, ou com a *στρασι*, a luta civil que perturbava a *polis* grega. [...] A Antiguidade estava bem familiarizada com a mudança política e com a violência que a acompanhava, mas nenhuma delas parecia dar origem a algo inteiramente novo (DR: 17).

O que transparece da interpretação de Arendt entre o modo antigo e o moderno de entendimento das mudanças políticas⁹⁴, além de ambas serem acompanhadas pela violência, decorre da noção de ruptura e da possibilidade de instauração de algo novo contra uma série de fatores que condicionavam a política ao seu esgotamento. Tendo em vista que na Idade Moderna, a partir da “monarquia absolutista, instalou-se a convicção de que era possível

⁹⁴ Entre os antigos, os gregos estavam convencidos de que a mutabilidade não podia ser alterada, pois estava baseada no fato de que os véoi, os jovens, que eram ao mesmo tempo os novos, estavam constantemente desestabilizando os assuntos humanos, para eles, o sentimento romano de continuidade era desconhecido, pois tais assuntos mudavam constantemente, mas não produziam nada inteiramente novo (Cf. DR: 22-23).

emancipar-se de qualquer poder feudal, incluído o poder da Igreja⁹⁵, a qual deu lugar a uma grande crise⁹⁶. O que ocorre é a reemergência da autêntica política, como na Antiguidade; assim eu entendo as revoluções” (AH: 164, tradução minha). Crise cujo substituto é o reaparecimento da liberdade na cena política. Liberdade, portanto, inteiramente conectada à noção de começo, mesmo que alheia aos revolucionários do século XVIII: “antes que se engajassem naquilo que resultou em uma revolução, nenhum dos atores teve o mais leve pressentimento de qual seria o enredo do novo drama” (DR: 23) e, porque “era da própria natureza de seu empreendimento que eles descobrissem sua própria capacidade e desejo pelos ‘encantos da liberdade’” (Cf. DR: 27).

A interpretação de Arendt de fenômeno político do começo, como adequado à descrição dos eventos revolucionários, condiz com sua ênfase em diferenciar libertação de liberdade: mesmo que a libertação (os aspectos relacionados ao trabalho e à fabricação) se fizesse tão presente nesses eventos e que, historicamente, fosse condição para o exercício da liberdade, é equivocado pensar que inevitavelmente da primeira se siga a segunda; pois não se pode incorrer no erro de tomá-las como sinônimas. Em ambas, a libertação quase sempre esteve em evidência, ao contrário da liberdade política que, pelo menos desde o final da Antiguidade até o período moderno, “os homens não se preocupavam com isso”, confundindo liberdade com o conjunto “mais ou menos livre de atividades não políticas que um determinado corpo político permite e garante àqueles que o constituem” (DR: 24). Por mais que a libertação seja condição para as situações de experiências da liberdade política, é difícil delimitar o ponto onde se deixa de ser oprimido pelas mazelas da vida e “onde começa o desejo de liberdade, como opção política de vida”. Arendt exemplifica essa nebulosa fronteira distinguindo a possibilidade de alcançar a benção de ser livre da opressão, na forma monárquica vigente, no período precedente. Entretanto, ser livre politicamente “necessitava da formação de uma nova, ou antes, redescoberta forma de governo; exigia a constituição de uma república” (Cf. DR: 26).

Não se trata, pois, para Arendt, de considerar os eventos revolucionários unicamente pela violência inerente aos processos de mudança política e da fundação de uma nova ordem que esses eventos evidenciaram em seus decursos. Essas revoluções revelavam a capacidade humana para a novidade, uma espécie de *pathos* que congregava em si tanto a novidade

⁹⁵ No entanto, os movimentos rebeldes inspirados em preceitos religiosos, na modernidade, “foram politicamente sem conseqüências e historicamente fúteis”, pois Lutero estava preocupado apenas com a palavra divina (Cf. DR: 21).

⁹⁶ A “desintegração dos sistemas políticos precede às revoluções, o sintoma claro da desintegração é uma progressiva erosão da autoridade governamental, e esta erosão é causada pela incapacidade do governo de funcionar adequadamente, a partir daí que brotam as dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade” (CR: 64).

quanto a liberdade; a revolução é um termo adequado para designar a mudança, “no sentido de um novo princípio que dê origem à formação de um novo corpo político, onde a libertação da opressão e os elementos de violência que ela manifesta, tenham presentes a constituição da liberdade” (Cf. DR: 27-28). O *pathos* revolucionário só se revela conforme se desenrolam os acontecimentos, quando o drama está sendo apresentado, “só veio à tona depois que [os agentes] chegaram [...] a um ponto sem retorno” (DR: 33). Para Arendt, mesmo “que as revoluções tenham começado como restaurações ou renovações”: o “*pathos* revolucionário desses inícios nasceu somente no curso do próprio evento” (DR: 30). Essa interpretação continua válida, observa Arendt, inclusive para a noção contemporânea de que a igualdade é inata a todas as pessoas enquanto direito civil; pois o próprio processo de libertação, no sentido que as revoluções modernas inauguram: veio a significar que todos aqueles que haviam sempre vivido na obscuridade, sujeitos a qualquer que fosse o poder, não simplesmente como indivíduos, mas como membros da vasta maioria da humanidade, os pobres e humildes, deveriam todos erguer-se e tornar-se soberanos supremos da terra (DR: 32).

Em questões políticas, os primeiros usos do termo revolução referem-se à noção de restauração da ordem, como foi na Inglaterra de 1660, com o retorno da monarquia após a experiência republicana de Cromwell e, posteriormente, em 1688, com a derrubada dos Stuarts, na Revolução Gloriosa. Só na última “o termo encontrou guarida definitiva na linguagem histórica e política”, significando “uma reintegração do poder monárquico à sua antiga glória e honradez” (Cf. DR: 34). Mesmo os estágios iniciais dos movimentos revolucionários na França e nos Estados Unidos foram protagonizados por “homens que estavam firmemente convencidos de que não fariam outra coisa senão restaurar uma antiga ordem de coisas, que fora perturbada e violada pelo despotismo de monarcas absolutos ou por abusos do governo colonial” (DR: 35).

Somente no transcurso dos eventos revolucionários, seus agentes tomaram consciência de que seus empreendimentos deveriam resultar numa empresa inteiramente nova, pois o que tinham em mãos não era, em específico, a restauração apenas pela rebelião, mas a fundação de um novo princípio político diferente. E esse estava historicamente vinculado à providência divina. Obviamente, isso gerou certa confusão nas mentes dos próprios revolucionários, ao lidarem com conceitos de liberdade, poder e autoridade:

Dado que sua intenção original não fora a fundação da liberdade, mas a recuperação dos direitos e prerrogativas do governo limitado, [assim] era muito natural que os próprios homens da revolução, quando finalmente confrontados com a tarefa maior

do governo revolucionário, a fundação da república, fossem tentados a falar da nova liberdade, nascida no decorrer da revolução, em termos dos antigos direitos e privilégios (DR: 124).

No caso dos agentes da Revolução na França, era-lhes estranho a inovação dos feitos e atos que emergiam na esfera pública. Assim como a irreversibilidade dos mesmos, a qual estava “além do poder humano detê-lo”. Ao tomarem a Bastilha e marcharem para Versalhes, o povo forçava, na cena pública, espaços de aparência e de participação. Embora, por *torrentes de violência progressiva, como que por tempestades que se assemelham a uma força maior quando os homens iniciam a afirmar sua grandeza e defender sua honra* (Cf. DR: 38-39). No imaginário do ocidente, ressalta Arendt, essa torrente de violência nos atos revolucionários franceses sedimentou a ideia de entrelaçamento entre violência e revolução. Sendo esta última uma decorrência inevitável de acontecimentos anteriores. Tal compreensão contaminou o conceito de História moderna, cujas noções de necessidade e de inevitabilidade dos processos históricos se impuseram à própria interpretação do que ocorreu na França. Contudo, essa compreensão não corresponde aos eventos revolucionários dos Pais Fundadores na América. Arendt destaca que, nos Estados Unidos, aconteceu justamente o oposto, e o sentimento preponderante para os colonos é que “o homem é senhor do seu destino” (DR: 41).

Em ambos os lados do Atlântico foram erigidas Repúblicas livres pela abolição das antigas monarquias num período cuja *cultura literária e conceitual* era praticamente a mesma. A questão das diferenças significativas entre os motivos desses acontecimentos e, sobretudo, do que estava em jogo nelas foi descuidada pelo pensamento político ocidental. Entre outras razões para tal é que, após a fundação da República americana, o “interesse pela teoria política se amainou logo após a tarefa ter sido realizada”. Também, o parco interesse do pensamento político para com a Revolução Americana e a imensa atenção aos eventos revolucionários na França, a qual contribui para seu sucesso mundial, apesar dos impasses e problemas que a Revolução enfrentou na França por várias décadas (Cf. DR: 175-176).

O fato é que os feitos revolucionários, na América, por parte dos seus protagonistas, foram concebidos em relação aos feitos revolucionários do Velho Mundo, deram ênfase, não à singularidade dos acontecimentos protagonizados na América, mas às *teorias cujas fontes são de alhures*. Isso porque importaram concepções em moda no outro lado do Atlântico e elevado à *posição de notoriedade intelectual*, no contexto de desintegração, não de suas experiências políticas próprias, mas sim da tessitura social e política da Europa (Cf. DR: 176).

Por sua vez, os revolucionários franceses não perceberam que o terror não deve servir de meios à busca de felicidade pública. Também que, sem a libertação da expressiva maioria da população (oprimida pelas necessidades mais elementares de sobrevivência) se tornava o maior obstáculo à fundação segura de qualquer *novo corpo político*. Nesse sentido, não perceberam que nem os meios escolhidos (terror) e nem os fins pretensos (felicidade comum) poderiam evitar “a derrocada da revolução” (Cf. DR: 177).

O espírito revolucionário, destaca Arendt, constitui-se tanto pelo ato de fundar novos corpos políticos quanto pela estabilidade e durabilidade do que foi fundado. Para preservar o novo, não se pode abrir mão de determinada inovação, que geralmente vem acompanhada de uma grande dose de euforia. Contudo, não se pode perder de vista que, então, a terminologia política disponível para definir o espírito revolucionário moderno é anterior às próprias revoluções. Desde Montesquieu e outros, já estava presente a preocupação típica dos antigos no tocante à estabilidade, durabilidade e inovação de um corpo político; de um estado secular guiado pelo *espírito das leis*. Assim, o uso de determinada terminologia moderna revela ser o próprio uso, também, revolucionário⁹⁷. E, constitui-se em mais uma prova da perda do espírito revolucionário. Exemplo disso é que a preocupação com a estabilidade comumente identificada com o conservadorismo e, está em oposição à inovação (Cf. DR: 178-179). Esses opostos tiveram sua origem e justificativa na experiência revolucionária como um todo, mas o importante é que, no ato da fundação, eles não eram opostos, mas faces do mesmo acontecimento. Foi apenas depois que as revoluções chegaram ao fim que eles se apartaram, corporificando-se em ideologias⁹⁸ e começaram a se opor um ao outro (Cf. DR: 178-179).

A atenção dedicada por pensadores políticos modernos às formas de governo republicanas e não às democráticas relaciona-se com o fato de que elas eram estáveis e de longa duração. Arendt credita como principal motivo da exclusão da teoria política pré-revolucionária da época, a impressão de que nas democracias há “ausência de espírito público” e “porque se supunha ser governada pela opinião pública”; essa como uma única e inequívoca voz da maioria dentro de uma “tirania aclamada pelo povo”. Logo, na América, a opinião pública,

⁹⁷ A demonstração do quão revolucionário tinha, para o pensamento moderno, essa terminologia política de estabilidade, durabilidade e fundação é que, para Arendt, a mesma “estava em flagrante oposição com as manifestações científicas, filosóficas e mesmo artísticas da época, as quais estavam mais voltadas para a inovação do que para qualquer outra coisa” (Cf. DR: 179).

⁹⁸ As ideologias assemelham-se ao conceito moderno de História, pois pretendem oferecer explicações totais acerca dos fenômenos; cuja tendência segundo Arendt é de “analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa. Em todos os casos, elas estão preocupadas unicamente com o elemento de movimento, isto é, a história no sentido corrente da palavra (OT: 522-523).

por causa de sua unanimidade, provoca uma oposição unânime e, por conseguinte, sufoca as verdadeiras opiniões que surjam em qualquer lugar. Essa é a razão pela qual os fundadores tendiam a equipar o governo baseado na opinião pública à tirania; nesse sentido, a democracia era, para eles, uma nova forma atualizada de despotismo. Daí, sua aversão à democracia não se originar tanto do antigo temor da licenciosidade ou da possibilidade de lutas de facções, como de apreensão em relação à instabilidade básica de um governo destituído de espírito público e abalado por “paixões unânimes” (DR: 180).

Arendt refere que a fórmula encontrada para a fundação de instituições republicanas, na América, esteve centrada na existência do Senado, como órgão de *representação pública* e que, ao mesmo tempo, servisse de apoio e fundamento aos governos. Pensavam os *Pais Fundadores* que, ao limitar a participação a um número reduzido de cidadãos, estariam atenuando as diversas e diferentes opiniões, como proteção aos governos frente à multidão polifônica de um país da estatura dos Estados Unidos. Sendo as opiniões essa diversidade proporcional à quantidade de “pessoas [que] se comuniquem umas com as outras e que tenham o direito de tornar públicos os seus pontos de vistas”, a representação das mesmas no Senado constituiu um *canal de corporação de homens escolhidos para depurá-las com prudência e sabedoria*. Arendt destaca que, histórica e politicamente, a opinião fez suas primeiras aparições no *dramático momento das revoluções*:

A opinião foi descoberta tanto na Revolução Francesa como pela Revolução Americana, mas apenas essa última – e isso demonstra, mais uma vez, o elevado padrão de sua criatividade política – soube como criar uma instituição duradoura para a formação pública de opiniões dentro da própria estrutura da República. Qual era a alternativa sabemo-lo muito bem pelo rumo da Revolução Francesa e das que se seguiriam. Em todos esses exemplos, o caos das opiniões sem representação e sem filtragem, pela inexistência de um canal apropriado, cristalizou-se, sob a pressão emergencial, numa diversidade de sentimentos populares conflitantes, aguardando um “homem de pulso” que as congregasse numa “opinião pública” unânime, que significasse o aniquilamento de todas as opiniões (DR: 182)⁹⁹.

A “não influência” do espírito republicano americano sobre os movimentos revolucionários europeus e, especificamente o da França, deve-se determinantemente à aparente contradição entre o republicanismo e a experiência de soberania nacional das monarquias absolutistas; como se essa estivesse “em contradição com o estabelecimento de

⁹⁹ A opção de não recorrer ao plebiscito como alternativo a um canal permanente de representação deve-se a “íntima correlação com o irrestrito domínio da opinião pública; e, da mesma forma que a opinião pública significa o aniquilamento das opiniões, o plebiscito anula o direito que tem o cidadão de votar e de escolher e fiscaliza o seu governo” (Cf. DR: 183).

uma república [...], é como se o Estado-nação, bem mais antigo do que qualquer revolução, tivesse derrotado a revolução na Europa, mesmo antes do seu aparecimento” (DR: 19).

Por quase trezentos anos, desde a descoberta das terras no além-Atlântico, até 1786, na acepção de Arendt, o Velho e o Novo Mundo estavam próximos e ligados politicamente. O curso seguido pela Revolução Francesa, fruto do *glorioso exemplo* dos Estados Unidos, representou a tesoura de corte dos laços existentes¹⁰⁰. Essa separação, para Arendt, “continua a ser um fato de extrema importância”; primeiro, porque os olhos europeus desviaram-se do Novo Mundo, deixando de incluir as experiências e ideias que compunham a atmosfera do lado de cá do oceano. Tanto a nascente teoria política das revoluções quanto os movimentos revolucionários do século XIX desenvolveram-se “como se jamais tivesse ocorrido uma revolução no Novo Mundo, e como se jamais houvesse existido, na América, ideias e experiências no campo da política e do exercício do poder que fossem dignas de consideração” (DR: 172-173). Essa falta de atenção à Revolução Americana foi tamanha que os movimentos revolucionários posteriores desencadeados noutras terras do Novo Mundo sequer a mencionam¹⁰¹. Segundo porque no próprio território dos Estados Unidos foi esquecido que a República Americana foi consequência do ato deliberado de fundar a liberdade, deixando, com isso aberto o caminho para a ideia de que a América era menos a Nação da liberdade e mais a *terra prometida para os pobres*. No século XX, especificamente no pós-guerra, esse esquecimento da liberdade e das virtudes da república pode ser evidenciado na política externa dos Estados Unidos, em seus desesperados apoios aos “regimes políticos corruptos e obsoletos que há muito tinham se tornado objeto de ódio e desprezo de seus próprios cidadãos” (Cf. DR: 172-173).

Na esteira disso, quando revoluções se tornaram ocorrências comuns em quase todos os países, é a Revolução Francesa como fonte da tradição revolucionária que as inspira. Internamente aos Estados Unidos, inclusive, será não propriamente suas experiências revolucionárias, mas a influência dos movimentos revolucionários, na França, depois da queda da Bastilha, que têm um peso preponderante na política.

¹⁰⁰ “Não foi o fato da revolução, mas seu desastroso curso e o colapso da República francesa que levaram finalmente ao rompimento dos fortes vínculos políticos e espirituais entre a América e a Europa, que prevaleceram em todo o transcorrer dos séculos XVII e XVIII” (DR: 172).

¹⁰¹ Mesmo assim, Arendt afirma o mesmo quanto à não influência da Revolução Americana sobre as demais revoluções modernas: “É incontestável o fato de que nem o espírito dessa revolução, nem as ponderadas e eruditas teorias políticas dos “Pais Fundadores” tiveram grande repercussão no continente europeu. Aquilo que os homens da Revolução Americana contavam como sendo as maiores inovações do novo governo republicano, a aplicação e a elaboração da teoria de Montesquieu sobre uma divisão de poderes dentro do corpo político, desempenhou um papel muito diminuto no pensamento dos revolucionários europeus de todos os tempos” (DR: 19).

No caso da América, lembra Arendt, a questão social pouco pesa nos acontecimentos, antes da Revolução de 1776, já existia uma espécie de disposição para distinguir os assuntos da liberdade dos assuntos da libertação, ou seja, de considerar que a “riqueza e o bem-estar econômico” pouco tem a ver com a “felicidade pública e com “frutos da liberdade” (Cf. DR: 173-174). Na América revolucionária, o cidadão distingue os frutos da liberdade impressos nos direitos civis da liberdade política; pois essa “ou significa “participar do governo” ou não significa nada” (DR: 175): A maioria das revoluções não foi capaz de garantir a liberdade política nem os direitos e liberdades civis constitucionais; nem que suas relações com outras nações considerassem a distância entre tirania e governo constitucional limitado (Cf. DR: 174).

Em relação à América, e também em relação à França, o pensamento político das revoluções reteve mais as tendências democráticas e de cunho liberal desses eventos, identificando-os, não raras vezes, como “declaradamente antirrevolucionários”. Além disso, descuidou o fato de que o “espírito revolucionário” estava firmemente vinculado a princípios que, na *linguagem política do século XVIII*, eram resumidos nos termos “liberdade pública, felicidade pública e espírito público” (Cf. DR: 176-177). Esse descuido ou perda é devido a fatores distintos: na América, à transformação da esfera política numa tipologia de valores sociais como liberdades civis, bem-estar da maioria e, principalmente, da “opinião pública como a força mais poderosa a dirigir uma sociedade democrática e igualitária”; na França, à dificuldade de empreender a fundação de uma república devido à situação de extrema miserabilidade e da necessidade de resolver urgentemente a questão social (Cf. DR: 177).

Também na França, o recurso à violência indiscriminada gerou uma confusão espiritual e pragmática em seus agentes, que desencadeou um quadro de total desespero¹⁰². No contexto de alarmantes condições de precariedade da vida humana, a ênfase do agir revolucionário foi sendo deslocada da persuasão e tomada de decisões entre o maior número possível de interessados para a tentativa de resolução dos problemas da fome e da pobreza pela imposição tirânica e da guilhotina. Para Arendt, não foram os Estados Unidos e sua experiência de desenvolvimento de um novo corpo político, que exerceu fascínio aos europeus e, posteriormente, ao mundo. O fascínio que a América exerceu nos rumos revolucionários da Europa não diz respeito aos eventos revolucionários propriamente ditos,

¹⁰² Os primeiros eventos da Revolução Francesa como a tomada da Bastilha dando lugar à luta pela libertação do elevado número da massa de famigerados atesta que a “opressão deixou de ser de homens sobre homens e passou a ser entendida como da natureza sobre os homens”. Noutros termos, a tentativa de organização e constituição de nova forma política contra a opressão “foi solapada, segundo Arendt, porque a liberação tomou o lugar da liberdade no intento de justificar a revolução” (Cf. AGUIAR, 2004, p.14).

mas ao fato de oferecer um exemplo de Nação sem miséria existente no outro lado do Atlântico: um lugar, no dizer de Jefferson, em “que os pobres usufruem juntamente com os ricos” (DR: 20)¹⁰³. Assim,

A questão social só começou a desempenhar um papel revolucionário quando, na Idade Moderna, e não antes, os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse inerente à condição humana [...] Essa dúvida, ou antes, *a convicção de que a vida na terra poderia ser abençoada com a abundância*, ao invés de amaldiçoada pela penúria *foi, na origem, pré-revolucionária e americana*; surgiu diretamente da experiência colonial americana (DR: 18, *grifo meu*).

Mas, na França, as levas de pessoas que vieram à praça pública pedir pão não estavam, ainda, cientes da possibilidade de uma vida em abundância, o que os motivava era a *necessidade mais poderosa de que temos conhecimento, o processo vital de avassaladora urgência*. Portanto, por mais que de “trás das aparências, houvesse uma realidade, embora talvez fosse a primeira vez que ela aparecesse em plena luz da História” (Cf. DR: 47). Entretanto, o risco é confundir libertação e liberdade nos eventos revolucionários:

Talvez não haja nada mais prejudicial a um entendimento da revolução do que a suposição bastante comum de que o processo revolucionário chega ao fim quando se conquista a libertação, pondo um ponto final no tumulto e na violência inerentes a todas as guerras de independência. [...] não há nada mais comum do que confundir a conquista da libertação com a fundação da liberdade (DR: 235).

2. 3 Movimento operário, conselhos, *räetes* e desobediência civil: evidências da liberdade no século XX

Arendt esteve atenta à série de acontecimentos e experiências políticas contemporâneas que evidenciam a capacidade humana da ação política no sentido em que abordou em seus escritos: “Os homens *são* livres [...] enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (EPF: 199). O movimento operário, os conselhos e os *räetes* e os contestadores civis constituem-se em exemplos do que Arendt destaca como o sentido da política. O item pretende apresentar esses exemplos de ações organizadas, as quais,

¹⁰³ De outro lado, aquilo que foi o mais iminente em termos de urgência como estopim dos movimentos revolucionários europeus, a questão social, não desempenhou influência alguma no desenrolar do processo revolucionário na América. Em síntese, porque a América tornara-se antes mesmo da revolução em seu território, “uma sociedade sem pobreza” (DR: 19).

para Arendt, “são importantes demais, não somente em número, mas também em *qualidade de opinião*, para serem desprezadas”. No essencial, trata-se de destacar, através desses eventos, quanto eles são significativos não só para evidenciar o caráter de imprevisibilidade e espontaneidade das ações em prol da liberdade, sobretudo, quanto elas são significativas para conservar, no caso da desobediência civil, a vitalidade dos princípios nos quais se assentam as sociedades democrático-republicanas atuais.

2. 3. 1 Movimento operário, popular e conselhos

A atividade da fabricação e os indivíduos dedicados a ela, enquanto tais, não são capazes de estabelecer um espaço, onde possam aparecer aos moldes da esfera pública, que a ação e o discurso faz emergir quando homens se reúnem. Isso não significa que a fabricação seja uma atividade antipolítica simplesmente porque o isolamento do *homo faber* apresenta-se como condição no desempenhar de suas atividades de produtor. O fato relevante sobre isso é que o fazedor de coisas, mesmo no isolamento, não perde o contato com um espaço de aparências, com um mundo que perdura mais que as coisas produzidas por ele, as quais vêm a constituí-lo. A fabricação diferencia-se da atividade do trabalho, o qual não demanda nem habilidades e nem vocações para suprir suas funções. Assim como os produtores não criam um espaço de aparição, o indivíduo que labora também não o faz, mesmo que suas atividades sejam aquelas que permitam a maior convivência que as demais à custa do abandono de “toda consciência de individualidade e identidade”, tornando-os “inteiramente sociais” a partir da uniformidade de suas tarefas. A característica da atividade do trabalho é a de aproximar os homens como meros integrantes do grupo reunido sob o pano das necessidades biológicas, atenuando tanto o esforço como a fadiga (Cf. CH: 224-226).

A identidade do indivíduo que trabalha produz uma igualdade que se expressa sob a ótica da mesma condição de todo o trabalhador. Trata, no caso, de uma noção de igualdade resultante de pessoas igualadas por fatores que decorrem da condição efetiva, em que uma categoria de homens se localiza ou foi localizada *na* e *pela* sociedade. Nessas condições, a igualdade concebível diz respeito ao fato do que os que trabalham estão em uma mesma situação. Distintamente, a igualdade dos que se livram do trabalho, é garantida pela liberação do trabalho, critério sem o qual o significado de igualdade e de isonomia não poderia ser

estabelecido para justificar o modo de vida dos que frequentavam e garantiam a esfera pública do mundo greco-romano.

Tais concepções se esfacelam no mundo e na política moderna, a partir do momento em que os que vivem exclusivamente para o trabalho ou às atividades de fabricação, os operários, passam a desempenhar um papel destacado na cena política. No período de pouco mais de um século, organizados por questões eminentemente políticas, tais como liberdade, direitos e justiça emergem como atores novos da política moderna.

Arendt credita ao movimento operário (que distingue dos partidos e sindicatos identificados com suas causas)¹⁰⁴, aquele que “escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e talvez o mais promissor”. Embora a linha entre suas reivindicações políticas e econômicas fosse extremamente tênue, é a proposição que este movimento apresentou de uma nova forma de governo - “o sistema de conselhos populares” - a qual jamais foi exitosa, mas é o que o diferencia do movimento sindical, com suas ideologias e programas pré-determinados de estabelecimento de formas de governos. Desde as suas primeiras manifestações políticas, “ao despontar no cenário público, o movimento operário era a única organização na qual os homens agiam e falavam *enquanto* homens, e não *enquanto* membros da sociedade” (CH: 231).

Essa diferenciação entre ser membro de classe ou da sociedade decorre de um fato específico e indispensável para o aparecimento dos setores populares na esfera pública. É esse que o diferencia de todos os correspondentes históricos de qualquer época, principalmente dos escravos. Somente quando a propriedade deixou de ser o requisito para a participação política, o setor popular obteve passaporte para cidadania: “a principal diferença entre o trabalho escravo e o moderno trabalho livre” corresponde ao “fato de que o operário moderno é admitido na esfera pública e é completamente emancipado como cidadão” (CH: 229). Só depois de os cidadãos terem direito à voz e ao voto, puderam distinguir-se dos demais. Parece que foi justamente isso que os populares franceses intentaram quando através de trajes próprios se identificam e se diferenciam dos demais atores políticos ao usarem o *sans-culotte*.

A participação política dos operários, garantida após sua entrada no espaço público, contudo, não eliminou dois aspectos do “vasto potencial de poder” desses movimentos. Os primeiros estágios, nos quais foram protagonistas políticos a forte presença de interesses

¹⁰⁴ Quanto aos primeiros, diz Arendt, “têm sido, quase sempre, partidos de interesses, em nada diferentes dos que representam outras classes sociais”. Acerca dos sindicatos, por sua vez, esses “jamais foram revolucionários no sentido de desejarem a transformação simultânea da sociedade e das instituições políticas que a representam” (CH: 228).

econômicos entre suas motivações indicavam que sua luta era, também, “contra a sociedade como um todo”. Outro fato significativo em termos políticos é que a atração entre eles, como indivíduos, não se estabelece pela identificação às suas atividades, as quais, por serem contingentes, não garantem uma igualdade permanente entre eles. Por isso, o fato mais importante, entretanto, é que o papel revolucionário das lutas operárias está vinculado à “força de atração [que] jamais se restringisse às fileiras da classe operária”. Dessa forma, aquilo que, posteriormente, foi perdido com o advento da sociedade de massa em substituição à sociedade de classes foi o real motivo da disposição operária como agentes políticos, a saber: a fundação de um novo espaço político contra as injustiças e as hipocrisias.

Nesse sentido, o sistema de conselhos, considerado por Arendt, corresponde a um tipo específico e caracteristicamente moderno de organização espontânea que brota das próprias ações políticas e, não raro, esteve presente direta ou indiretamente em todas as revoluções; sem que com isso, possam ser entendidos como fruto de alguma tradição ou teoria revolucionária. Mesmo não negando os vínculos originários dos conselhos com os eventos revolucionários¹⁰⁵, os mesmos estavam em evidente conflito com as aspirações dos grupos e partidos revolucionários; pois os membros dos conselhos não se contentavam apenas com os debates esclarecidos das assembleias, mas, principalmente, “almejavam a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos”. Por isso, a forma de conselhos constituiu-se nos “únicos órgãos políticos acessíveis às pessoas que não pertenciam a qualquer partido”. Para longe da simples execução dos programas partidários, os conselhos foram responsáveis não só por fazer emergir, como também de afirmar a capacidade que todo o cidadão comum tem de atuar e de formar sua própria opinião, que ficou “sepultada nas desastrosas revoluções do século XX” (Cf. DR: 210-211).

Por isso, Arendt considera o movimento operário como “ambíguo em seu conteúdo e objetivos desde o princípio” e conforme a sociedade e suas transformações foram cada vez mais abarcando todos os setores populares e eliminando a possibilidade da distinção, a diluição do movimento operário no conjunto do povo (*le peuple*) foi inevitável: “Hoje em dia, os operários já não estão à margem da sociedade; fazem parte dela e são assalariados – detentores de empregos – como todo mundo”. Logo, aquilo que antes tinham sido suas aspirações para a mudança política e os colocava na posição de porta-vozes dos anseios

¹⁰⁵ Os conselhos, afirma Arendt, “sempre surgiram no curso da própria revolução, e brotaram do seio do povo como órgãos espontâneos de ação e de ordenamento”; essa última caracterização, principalmente durante a Revolução Húngara, consiste em dedicar-se “com a reorganização da vida política e econômica do país e do estabelecimento de uma nova ordem” (Cf. DR: 216).

populares, atualmente são as “mesmas de qualquer outro grupo de pressão” dentro da ampla massa de pessoas que compõem as sociedades modernas (Cf. CH: 231-232)¹⁰⁶; por que

Cada sociedade exige de seus membros uma certa dose de representação – a capacidade de apresentar, desempenhar, interpretar aquilo que se realmente é. Quando a sociedade se desintegra em grupos, essa exigência não se aplica mais aos homens como indivíduos, e sim como membros dos grupos. A conduta passa então a ser controlada por exigências silenciosas e não por capacidades individuais, exatamente do modo como o desempenho de um ator deve enquadrar-se no conjunto de todos os outros papéis da peça (OT: 107).

No geral, o movimento operário não recebeu a atenção dos teóricos políticos e não raras vezes, a sua importância política foi confundida com os movimentos revolucionários que se sucederam na modernidade, bem como encabeçada por partidos políticos. Isso é visível no desenrolar das revoluções que foram indiferentes às propostas de sistemas de conselhos populares – o que sempre foi uma maneira do movimento operário de distinguir-se dos ideólogos revolucionários. Para Arendt, os acontecimentos tais como os da Revolução Russa, em 1917, e a rebelião na Hungria, em 1956, evidenciam mais uma vez o equívoco por parte dos governos revolucionários, pelo modo com que esvaziaram ou reprimiram violentamente os conselhos (*Soviets, Räte*)¹⁰⁷. Em todo caso, ressalta Arendt, que “se a tragédia da revolução húngara conseguiu, ao menos, demonstrar ao mundo que, a despeito de todas as derrotas e aparências, esse *élan* político ainda não morreu; que seus sacrifícios não terão sido em vão” (CH: 229). Nessa perspectiva, o entendimento de Arendt pode ser expresso pelas palavras de Jefferson, quanto às potencialidades dos conselhos; a saber: “Vamos iniciá-los, nem que seja apenas com um único propósito, e logo se tornará evidente para que outros objetivos serão também os melhores instrumentos” (DR: 223)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Sobre isso, em 1933, ao resenhar um texto sobre a emancipação social das mulheres escreve: “sempre que o movimento feminista alcança uma frente política, só o faz como um conjunto unificado e indiferenciado, que nunca consegue expressar metas concretas (além das humanitárias)”. O mesmo que dizer que a “vã tentativa de fundar um partido político feminino revela com grande agudeza o problema do movimento. É um problema semelhante ao do movimento da juventude, que se faz apenas em favor dos jovens. Um movimento das mulheres apenas em favor das mulheres é igualmente abstrato” (Cf. CO: 94).

¹⁰⁷ Longe de ser “pura utopia”, o sistema de conselhos “pereceu em todo o lugar e em toda a época, destruído diretamente pela burocracia dos Estados-nações ou pelas máquinas dos partidos” (CR: 199).

¹⁰⁸ Arendt referiu-se ao sistema de conselhos como uma forma política horizontal e que apresenta grandes afinidades de organização para os estados federalistas e, dentro desses, aqueles países de grandes estaturas. Dessa forma, os conselhos seriam espaços públicos adequados em substituição às urnas democráticas onde se depositam os votos como uma formação racional de opinião através da troca de opiniões (Cf. CR: 200-201).

2. 3. 2 Desobediência civil

Arendt analisa justificativas apresentadas por intelectuais acerca da desobediência civil nos Estados Unidos, na segunda metade do século XX, observando que elas se estabelecem em torno dos casos de Sócrates e Thoreau; que os que se dedicam à questão entendem que a desobediência à lei é válida desde que o transgressor aceite a punição após a autodelação. Arendt destaca que tais justificativas se equivocam ao considerar a desobediência civil como algo que encoraja o estabelecimento de um direito legal por meio da realização de um ato de desobediência. Esse tipo de argumento une moralidade com legalidade; a consciência com a lei do país (Cf. CR: 52). É preciso abordar o assunto da desobediência civil tomando por referência central as especificidades do regime jurídico da América assim como os atos que o contestam.

Os primeiros atos de desobediência no sul dos Estados Unidos foram e, com certa razão, frequentemente interpretados pelos juristas, sob a ótica das incompatibilidades do “duplo sistema de leis” do país, onde as do âmbito estadual eram invalidadas pela da União. A validade da estrutura argumentativa da compatibilidade da desobediência civil com a lei permitia aos juristas driblarem o problema que a lei não poderia justificar a violação de seu próprio conteúdo, depositando fé na recorrência, em última instância, à dualidade da lei do país. Arendt sugere que essas doutrinas, mesmo tendo demonstrado que a própria lei não era fantasia, a “mais alta lei”, se tinha alguma validade, não era universal. Os atos contestadores, em diferentes épocas e ocasiões, assumiam outras perspectivas comuns, como foi o caso dos resistentes do movimento pacifista, que claramente desobedeciam à lei federal. Isso evidencia que o conflito inicial entre as esferas de poder jurídico, em tratar a doutrina da questão política da desobediência civil, reapresenta-se como um conflito de leis. Isso ocorre quando a Corte suprema e a própria Nação Americana se recusam a votar pela constitucionalidade da Guerra do Vietnã, por ser essa uma questão política.

A dificuldade dos argumentos da desobediência civil que relacionam moralidade e legalidade, segundo Arendt, manifestou-se à medida que o número de contestadores e a potência de seus atos aumentaram, ao ponto de o governo considerá-los como criminosos; exigindo deles a “suprema prova de “autossacrifício”. A questão principal sobre o tema é que os teóricos do Direito insistem em considerar o contestador como um único indivíduo; como alguém que testa a constitucionalidade da lei ou como um *conscientious objector* que, por motivos morais ou religiosos, recusa-se a participar quando solicitado. O fracasso dessas

justificativas é o de não apreender o “verdadeiro caráter do fenômeno” da desobediência civil, no qual o indivíduo só pode agir e sobreviver como membro de um grupo: a desobediência civil significativa demanda a ação de certo número de pessoas com identidade de interesses. Os contestadores civis: são minorias organizadas mais pela opinião comum do que por interesses comuns, pela decisão de tomar posição contra a política do governo mesmo tendo razões para supor que ela é apoiada pela maioria; sua ação brota de um compromisso mútuo, o que confere crédito e convicção à sua opinião (Cf. CR: 55).

Os contestadores, quando reunidos, compartilham uma espécie de consciência comum e não de juízos comuns. O caso de Sócrates revela que sua escolha à morte e não ao exílio, evidencia que ele não estava em desavença com a lei ateniense. Por isso, não negou suas palavras e, como aparece no diálogo *Crito* de Platão, não rompe seus contratos e acordos - que poderia até não tê-los assumido para si se tivesse se exilado antes “com o consentimento do Estado”. No caso de Thoreau, há elementos importantes ao debate da desobediência civil: “ele protestou contra a injustiça das leis em si mesmas” por seu ato de recusar-se a pagar impostos ao governo que permite a escravidão. Contudo, como registrou em seu ensaio, escrito em 1849, suas preocupações estão mais no campo da consciência e do compromisso moral do indivíduo. O equívoco principal de seu texto sobre o assunto decorre do fato de abordá-lo a partir do conflito moral entre a consciência do “bom homem” sem considerar as diferenças dessa com as exigências do “bom cidadão” (Cf. CR: 57-58).

Observa Arendt que a consciência é apolítica, pois: “não está primordialmente interessada no mundo onde o erro é cometido ou nas consequências que este terá no curso futuro do mundo” (CR: 58). Suas deliberações “são sempre expressas de maneira puramente subjetiva”. Thoreau, Lincoln, Jefferson e Maquiavel exemplificam casos nos quais transparece o conflito pessoal entre a consciência individual e a de participante de uma comunidade política. Também Sócrates como Platão faz transparecer no *Górgias*, ao descobrir que o diálogo pode ser travado com dois tipos de amigos diferentes, com seus companheiros humanos e consigo mesmo. E, nisso, descobre a capacidade negativa da consciência de estabelecer regras, pois essas “não dizem o que fazer, mas sim o que não fazer”. Só nos seus últimos diálogos, Platão introduz o elemento do diálogo silencioso do próprio eu significando o pensamento e, com isso, fica estabelecido que “as regras da consciência dependem do interesse no eu, portanto, não podem ser generalizadas por serem subjetivas (Cf. CR: 60-61).

Os objetores de consciência podem se tornar politicamente significativos apenas quando eventualmente coincidam suas manifestações; caso diferente é o daqueles que se unem num espaço comum com o propósito de se fazerem ouvir em público (Cf. CR: 63): “a

força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com que está associada” (CR: 64).

No contexto da desobediência civil, nos casos analisados por Arendt, assim como naqueles em que é legítima e adquire relevância política, a opinião compartilhada, não raro, assenta-se na contestação da autoridade do sistema jurídico, pois, “há muitos anos, as entidades mantenedoras da lei têm sido incapazes de fazer cumprir as disposições”. Essa não é a característica principal dos movimentos de desobediência civil, contudo, oferece “sinais explícitos da instabilidade e da vulnerabilidade interiores dos governos e dos sistemas legais de hoje” (CR: 64).

O fato é que a organização espontânea de cidadãos que se postam na linha de frente contra a “incapacidade do governo em funcionar adequadamente” (Cf. CR: 64-65) não é o mesmo que a desobediência criminosa. Por isso, ela não pode ser considerada, pelo seu caráter público, um simples caso especial de violação criminal da lei (Cf. CR: 67): pois, “na esfera pública, em que nada conta a menos que se possa fazer ver e ouvir, a visibilidade e a audibilidade são da maior importância” (RJ: 267).

A desobediência civil desempenha um papel fundamental das democracias atuais, porque ela aparece na cena pública sempre “quando um número significativo de cidadãos se convence de que os canais normais para mudanças já não funcionam”, assim como, quando as ações governamentais estão expostas a graves dúvidas de legalidade e de constitucionalidade (Cf. CR: 68)¹⁰⁹. Por isso, ela é relevante tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservar ou restaurar os direitos garantidos pela Primeira Emenda ou o equilíbrio dos poderes governamentais constantemente sob ameaça (Cf. CR: 69).

Por mudança ou por preservação, os contestadores genuínos “agem em nome e para o bem de um grupo”, ao violarem a lei, o fazem de maneira aberta, nunca como um ato clandestino: “o contestador civil [...] toma a lei em suas mãos em aberto desafio [...] ele desafia a lei e as autoridades estabelecidas no terreno do dissenso (Cf. CR: 69). Ao divergirem apresentam-se, no espaço público, como minorias organizadas e dissidentes da maioria. O

¹⁰⁹ Arendt concebe que, na forma de governo constitucional, “as leis positivas destinam-se a erigir fronteiras e a estabelecer canais de comunicação entre os homens, cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem. A cada nascimento, um novo começo surge para o mundo, um novo mundo em potencial passa a existir. A estabilidade das leis corresponde ao constante movimento de todas as coisas humanas, um movimento que jamais pode cessar enquanto os homens nasçam e morram. As leis circunscrevem cada novo começo e, ao mesmo tempo, asseguram a sua liberdade de movimento, a potencialidade de algo inteiramente novo e imprevisível; os limites das leis positivas são a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta” (OT: 517).

contestador civil, ao agir, não recorre à violência, porque não rejeita a autoridade estabelecida; o que o torna distinto de rebeldes e/ou revolucionários.

O mundo feito e habitado por homens sempre esteve ligado à ideia de mudança, principalmente pelo nascimento e chegada de novos seres a cada geração. Por isso, a “transformação é constante, inerente à condição humana”. Contudo, o “anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram”. Nesse sentido, faz-se necessário sempre uma estrutura que proporcione determinada estabilidade e, no caso das civilizações ocidentais, o sistema de leis é o mais importante; eles “regulam nossa vida no mundo e nossas questões diárias uns com outros. Independente da enorme variedade de modelos que possa existir, os sistemas legais têm em comum o “fato de eles terem sido planejados para assegurar estabilidade” (Cf. CR: 70-72).

O equívoco das interpretações acerca da relação entre desobediência civil e o sistema legal, principalmente, é não diferenciar o que tais mudanças podem significar à ordem legal. A lei “pode estabilizar e legalizar uma mudança já ocorrida, mas a mudança em si é sempre resultado de ação extralegal”. Dentre os exemplos factuais que Arendt refere-se, para evidenciar que o conteúdo dos textos legais, não é a fonte da mudança, mas a ação de contestação. O caso da Décima Quarta Emenda da Constituição dos Estados Unidos é “especialmente instrutivo” sobre isso: a igualdade racial prevista nessa Emenda representa uma mudança desde o fim da Guerra Civil, embora seu cumprimento no tocante à segregação da população negra nos estados sulistas do país não tenha acontecido.

No caso dessa Emenda, a Suprema Corte apenas agiu: quando os movimentos pelos direitos civis que, eram nitidamente movimentos de desobediência civil, tinham promovido uma mudança nas atitudes, tanto dos cidadãos negros como dos brancos. Não foram, pois, as leis, mas a desobediência civil que trouxe à luz o “dilema americano”, e que obrigou a nação a reconhecer a enormidade do crime, não somente da escravidão, mas também dos benefícios dela esperados (Cf. CR: 74).

Os primeiros eventos de contestação no sul dos Estados Unidos, assim como os acontecimentos mais recentes referidos à legalidade da guerra do Vietnã, a discussão do papel da desobediência civil e a de “sua compatibilidade com a lei são da maior importância. A solução disso poderia determinar se as instituições da liberdade são ou não bastantes flexíveis para sobreviverem ao violento ataque da mudança sem guerra civil nem revolução” (CR: 74). Para Arendt, o mais relevante é indagar com qual *conceito* de lei a desobediência é compatível nos Estados Unidos. Lembrando que a lei, nesse país, não foi totalmente

enunciada, por advir das experiências e da sabedoria dos Pais Fundadores e de ser o único sistema político capaz de combater a desobediência civil pelo sistema legal (Cf. CR: 75).

O compromisso moral do cidadão perante as leis é oriundo da noção de consentimento, elaborada pelo pensamento europeu, nos séculos XVII e XVIII. Contudo, no caso dos Estados Unidos, diz Arendt: o consentimento deve ser entendido “no sentido de apoio ativo e da participação contínua em todos os assuntos de interesse público”, o que equivale a pensá-lo mais ou menos como o que Montesquieu definia como “o espírito das leis”. Embora essa definição teórica não tenha sido mera ficção em solo americano. Após as várias experiências de acordos e contratos que culminam na fundação da República, essa, de fato, “repousa no poder do povo, e o poder confiado às autoridades é um poder delegado que pode ser revogado” (CR: 76-77). O consentimento tal qual concebido e efetivado na América requer a noção de reciprocidade como apoio a sua validade: “Quando os signatários da Declaração da Independência “empenharam mutuamente” suas vidas, fortunas e honras sagradas, pensavam neste veio de experiências tipicamente norte-americanas e na generalização e conceituação delas por Locke” (CR: 78).

Pertencer a uma determinada comunidade política demanda que de cada membro tenha-se um *consentimento tácito voluntário*, no qual a dissidência também é uma possibilidade legal, pois ela “é a marca do governo livre”. Àquele que “sabe que pode divergir, sabe também que de certo modo está consentindo quando diverge.” O consentimento, assim entendido, corresponde ao espírito da lei e do governo norte-americano. Arendt ressalta, contudo, que se deve ter atenção com a questão do consenso para a América, porque ele não faz referência a toda e qualquer lei, mas àquelas leis políticas específicas, mesmo que demandadas pela maioria. Caso contrário, o consentimento tácito torna-se ficção, como querem fazer ver aqueles que acreditam que qualquer lei promulgada por um governo representativo tem o consentimento do povo. Esse tipo de argumento é ficcional, porque o “próprio governo representativo está em crise hoje” (Cf. CR: 78-79). Por isso, no caso da desobediência civil na América, o risco não decorre do dissenso e da resistência a leis particulares, decretos e política nacional, nem da denúncia do sistema, mas de uma crise constitucional de primeira ordem. Crise agravada por fatores diferentes: a ameaça à Constituição pela administração e a má-vontade de certas camadas da população em reconhecer o consenso tácito e voluntário (Cf. CR: 80).

O essencial, para Arendt, é que “O consentimento e o direito de divergir tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação, os quais ensinaram os habitantes deste continente a “arte de se associar uns com os outros.” Os registros de Tocqueville, acerca da

especificidade da organização política nos Estados Unidos, continuam atuais contra a tese que credita aos movimentos de resistência civil o maior risco ao sistema legal do país. O risco é real, pondera Arendt, “mas ele não é diferente nem maior que os perigos inerentes ao direito de livre associação” (CR: 86). Minha discussão, enfatiza ela: “é que os contestadores civis não são senão as recentes formas de associação voluntária, e que, deste modo, eles estão afinados com as mais antigas tradições do país” (CR: 85). O “contestador civil é membro de um grupo, e este grupo [...] é formado em conformidade com o mesmo espírito que animava as associações voluntárias” (CR: 87): desde que o pacto do Mayflower foi redigido, as associações voluntárias têm sido o remédio especificamente americano para o fracasso das instituições, à não idoneidade dos homens e às incertezas do futuro. A república americana, a despeito das mudanças e dos fracassos de seu presente, talvez ainda disponha de condições para encarar o futuro com uma certa dose de confiança. A Primeira Emenda não cobre, nem em linguagem, nem em espírito o direito de associação, na forma como ele é realmente praticado neste país (CR: 89-90); contudo, em favor dessas expectativas, é “inegável que estas maiorias têm mudado em ânimo e opinião num grau espantoso, sob a pressão das minorias” (CR: 87).

CONCLUSÃO

A história tem muitos finais e muitos começos, sendo cada um de seus finais um novo começo e cada um de seus começos um ponto final no que havia antes (Arendt)

A dissertação abordou considerações de Arendt a respeito da política antiga, moderna e atual. Evidenciou, de um lado, os elementos e conceitos que denotam sua singularidade, assim como as diferenças da política moderna em relação às experiências originárias da política no mundo antigo; de outro lado, destacou que as revoluções, o movimento operário, os conselhos, os *raëtes* e a desobediência civil oferecem notáveis exemplos das capacidades que a ação humana tem de iniciar novos acontecimentos no mundo.

As teorias políticas da Idade Moderna, segundo Arendt, não distinguem as atividades de ação, trabalho e fabricação. Além disso, invertem as posições tradicionais entre ação e contemplação, bem como a hierarquia delas na *vida ativa*; glorificam a atividade do trabalho como fonte dos mais elevados valores e promovem o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pela noção de *bios politikos*. Essas transformações opõem-se às noções antigas, cujo entendimento acerca da atividade do trabalho, por seu caráter efêmero e estritamente relacionado com a subsistência imediata da vida, não está entre os artifícios humanos que permitiriam a durabilidade e à grandiosidade para além de uma vida mortal.

As descobertas da ciência moderna e as possibilidades que ela ofereceu no campo do conhecimento e da intervenção humana sobre a natureza contribuíram, significativamente, para a localização das atividades do trabalho e da fabricação no centro da política; alterando drasticamente o mundo dos homens. A introdução da ação enquanto fabricação, no campo dos processos da natureza, mediante a noção de processo, não diferencia em ambas uma atividade na qual os meios são decisivos à realização de fins: a ação passa a ser concebida ao modo da fabricação, ou seja, como meio para realização de fins. Nesse caso, a política torna-se, para os modernos, uma atividade justificada pelos fins imediatos ou, ao longo prazo, pela vida social. A consequência de atrelar o sentido da política em fins que são externos à atividade mesma da ação é o de transformar todos os fins em meios para alguma coisa; como também, de promover o esquecimento da noção antiga que distingue iniciar e realizar ações como estágios diferentes, mas complementares.

Os modernos, ao conceberem a política como um meio para a realização de fins, atribuem-na a tarefa de manter a vida dos indivíduos, assim como suas seguranças, através

dos meios dos quais o Estado foi dotado. Tal compreensão e significação da política foram estabelecidas e amparadas pelo fato de que, na era moderna, a esfera social e a economia alçaram-se à esfera política; tornando difícil distinguir entre os espaços da vida pública e da privada e a singularidade da ação e do discurso para a constituição e preservação da política; promovendo o esquecimento da noção de que o espaço privado corresponde ao atendimento das exigências naturais para os fenômenos políticos e atribuindo importância pública aos interesses privados e, quando os homens aparecem na esfera pública, o fazem como indivíduos privados.

No entanto, a ação política não se assemelha a processos naturais, porque não se assenta em causas e efeitos: toda ação exclui qualquer tipo de coações para ser posta em movimento, dependendo apenas da convivência de seres dotados da mesma capacidade. A ação se efetiva pela liberdade de começar acontecimentos, cuja espontaneidade e imprevisibilidade lhe são inerentes. A ação, também, é a única atividade que os homens exercem sem necessitar da mediação das coisas materiais e que, por si só, não deixa nada atrás de si após ser realizada; por isso, não pode ser definida enquanto um processo reversível, como é possível com as demais atividades, nem ser aniquilada e muito menos ter seu autor identificado.

A igualdade, como uma das categorias centrais da política, como fora a noção de *isonomie*, não pode ser concebida a partir da organização da atividade do trabalho, enquanto tal, nem do conformismo que caracteriza as sociedades modernas. Por isso, a novidade efetivamente política da entrada do movimento operário na cena política moderna não se realizou sob a perspectiva do trabalho, mas sim da ação. Não foi em nome da atividade mesma do trabalho, mas de reivindicações de participação na comunidade universal que suas reivindicações se fizeram efetivamente políticas. Nas sociedades de massas, e mesmo nas atuais democracias, igualdade e liberdade se estabeleceram antes sob a ótica da igualdade de condições de consumo do que das diferenças e da pluralidade de opiniões acerca das questões de interesse comum.

As revoluções Americana e Francesa, o surgimento do movimento operário, os conselhos e a desobediência civil são eventos políticos dos tempos modernos e atuais que evidenciam a capacidade dos homens de iniciar novos acontecimentos no mundo. Eles contrastam com a centralidade que a questão social ocupa na política moderna, a qual, em geral, não presta atenção à novidade que tais eventos trazem à cena da política. Noutros termos, os acontecimentos revolucionários, assim como outras experiências políticas

posteriores evidenciam a capacidade humana de empreender e de iniciar novos acontecimentos imprevisíveis em prol da liberdade, quando homens tanto aparecem quanto se revelam como seres que agem e falam em concerto num espaço comum; pois, somente a existência de um espaço público é o que possibilita que feitos e palavras possam adquirir uma permanência maior que o tempo de vida de homens mortais e de seus fúteis atos e discursos.

No essencial, frente ao esgotamento da política, as revoluções da era moderna revelam a capacidade humana para a novidade e a liberdade e, por isso, o termo revolução é adequado para designar mudança e fundação de novo corpo político. O que o pensamento político, não raro, ao destacar as tendências democráticas desses eventos, acabou esquecendo é que esses foram movidos por princípios especificamente políticos, tais como liberdade, felicidade e espírito público.

A violência é um dado presente na criação de novos organismos políticos, por exemplo, na constituição de espaços políticos na Antiguidade, pelos atos de legislar e, marcadamente, das revoluções modernas. Contudo, é necessário distinguir na fundação de espaços da liberdade, os elementos de força e de violência dos aspectos genuinamente políticos que esses eventos revelam, pois não é na violência, mas na ação que assenta a iniciativa de novos empreendimentos humanos.

A ideia estabelecida com razoável prestígio, segundo a qual toda revolução é resultado de ações violentas, está marcada pelo que ocorreu na Revolução Francesa. Ela, também, apoia-se nas noções de necessidade e de inevitabilidade dos processos históricos. Os eventos revolucionários na América, o sentimento mais forte, pelo menos de parte dos Pais Fundadores, era que o homem - não as leis da natureza ou das necessidades - era o senhor e agente livre de seu destino.

O equívoco dos revolucionários franceses é o de não distinguir entre os aspectos da libertação urgentes e aqueles atinentes à liberdade política, a qual não condiz com o terror generalizado dos primeiros momentos da revolução. O fato é que a precariedade das condições de vida dos franceses contribui para a frustrada tentativa de resolução de seus problemas de fome e de pobreza por meios violentos.

É verdade que, na política moderna, os aspectos relacionados ao trabalho, à fabricação e à libertação das necessidades básicas estiveram presentes nos eventos revolucionários, assim como em outros movimentos; isso, contudo, não significa, nem significou, como no caso do movimento operário, que a luta para vencer as necessidades elementares da vida, invariavelmente, constitui a liberdade; porque a política nada tem a ver com manutenção da vida.

O movimento operário dos primeiros tempos tinha clara noção disso. Sabia que indivíduos dedicados às atividades de fabricação e de trabalho, enquanto tais, não criam um espaço de aproximação e de aparição pública. Que enquanto trabalhadores, que se reúnem meramente em função das atividades desenvolvidas, só poderiam produzir uma verdadeira igualdade política à medida que se organizassem por princípios eminentemente políticos.

Mesmo que a linha entre as reivindicações políticas e econômicas seja muito tênue e diferentemente dos partidos e das entidades sindicais, o movimento operário caracteriza-se pela organização não de trabalhadores ou de membros da sociedade a qual estão inseridas suas atividades, mas de homens que propõem novas formas de governos, entre eles, o sistema de conselhos. A possibilidade de protagonizarem na cena política moderna deve-se ao fato da abolição do critério propriedade, o que os facultou ter direito à voz e ao voto.

A significação política das formas organizacionais proposta pelo movimento operário é que a força de atração para participação política não se restringe aos indivíduos especificamente que trabalham e fabricam, mas a todos aqueles que se dedicam à fundação de um espaço político contra as injustiças. Entretanto, na passagem da sociedade de classes para a sociedade de massas, esses setores perdem a possibilidade de distinção, e o movimento operário dilui-se no conjunto do povo, bem como as bandeiras de luta passam a ser as mesmas que de qualquer outro grupo de pressão.

Os teóricos políticos pouco se ocuparam em destacar a novidade e a importância política dos movimentos populares, em distingui-los tanto dos movimentos revolucionários, assim como do sindical que, de maneira geral, foi dirigido pelos partidos políticos e sempre escamoteou as propostas de sistemas de conselhos populares, principalmente, pela repressão violenta dos mesmos.

Outro movimento recente e importante, destacado por Arendt, que reabre o significado da ação na vida política, é o que ela designa por Desobediência Civil. A autora se embate com as justificativas teóricas, que concebem tal movimento como um encorajamento para o estabelecimento de um direito legal, por meio da realização de um ato de consciência individual, que entrelaça moralidade com legalidade. A desobediência civil deve ser analisada pelas especificidades dos fenômenos de contestação frente ao regime jurídico - no caso, o da América.

O equívoco dos poderes constituídos na América, em relacionar os movimentos de desobediência civil com questões de consciência e legalidade, evidenciou-se na medida em que o número de contestadores e a potência de seus atos, seja no caso da segregação racial ou da guerra do Vietnã, aumentam ao ponto de o governo considerá-los como criminosos.

Ademais esquecem que o contestador civil não se apresenta como um único indivíduo e, também, que seus atos não se pautam pela violência, nem na rejeição da autoridade estabelecida - o que os distingue de rebeldes ou revolucionários.

O contestador civil só age como membro de um grupo: a desobediência civil significativa demanda a ação de certo número de pessoas com identidade de interesses, que se constituem em minorias organizadas frente à posição política do governo - mesmo que essa seja apoiada pela maioria.

A desobediência civil requer ações originadas de um compromisso mútuo: os contestadores, quando reunidos, compartilham uma espécie de consciência comum e não juízos comuns; a consciência individual é apolítica e se confronta com a consciência daquele que participa de uma comunidade política, pois aquela não pode ser generalizada justamente por ser subjetiva.

Os desobedientes civis se unem num espaço comum com o propósito de se fazerem ouvir em público, e a força da opinião depende do número de pessoas com que está associada, diferenciando-se da violação criminal da lei, pois, ao violarem a lei, o fazem de maneira aberta. Distinguir atos criminosos de atos de contestação é aproximar-se da noção de que o poder antecede às instituições e às leis, como entendia Arendt; porque o poder constitui-se do acordo deliberado da reunião dos homens ao tratarem de assuntos de interesse comum e é contrastante com qualquer manifestação de força dos indivíduos e das instituições.

A importância política da desobediência civil é que o aparecer dos contestadores na cena pública evidencia as limitações ou o fracasso dos canais normais de mudanças ou do ataque pelo próprio governo à legalidade e constitucionalidade e, também, que as mudanças legais nem sempre significam mudanças factuais de atitudes. Nesse sentido, deve-se entender que as instituições políticas são artificios humanos, cujas manifestações de poder tanto as erigem como comprovam seu esgotamento.

O compromisso moral do cidadão perante as leis se origina da noção política de consentimento e, no caso dos Estados Unidos, deve ser entendido como apoio ativo e de participação contínua nos assuntos de interesse público, inclusive, para revogar o poder delegado aos governantes; porque o pertencimento à determinada comunidade política implica que a dissidência também é uma possibilidade legal, principalmente, das leis políticas demandadas pela maioria.

Os contestadores civis são membros de grupos formados no mesmo espírito político das associações voluntárias, cuja relevância é evitar o fracasso das instituições, a falta de

idoneidade dos homens e amenizar as incertezas do futuro; mas, principalmente, como uma forma de *amor mundi*.

Em diversos escritos de Arendt, transparece a discussão acerca dos preconceitos com a política e a constatação de que os mesmos tiveram um lugar propício para se desenvolver em diversas variações discursivas: seja por parte da filosofia, da teologia ou das ciências. Em suma, para Arendt, os preconceitos contra a política não são novidades dos tempos modernos. Prova disso é o ofuscamento do significado estritamente político da expressão *vida ativa*, que, desde o final da Antiguidade, e largamente intensificado nos períodos posteriores, é substituído pelas atividades da *vida contemplativa* e, também, pelas demais atividades da *vida ativa*; não se distinguindo as diferenças entre os dois modos de vida humano e aquilo que especificamente corresponde à política.

Os significados de mundo comum, esfera pública e de ação e discurso - que desvelam tanto a constituição quanto a permanência daquele - correspondem ao caráter não natural que as experiências políticas apresentam como artifício puramente humano, expresso pela pluralidade e liberdade, sempre possível de serem atualizadas quando os homens adentram, cada um a seu modo, o espaço dos assuntos de todos; ou, como escreveu Camus (1999, p.15): “Só conseguimos agir no nosso próprio tempo, entre os homens que nos cercam”.

Se o nosso vocabulário e as próprias palavras, nas diversas línguas, traem-nos ao perguntar acerca de *quem é homem*, e tendemos a responder, como se a pergunta formulada fosse *o que é o homem*, o que estamos deixando de lado diz da singularidade e do que é específico de homens: a capacidade de revelarem-se num espaço comum por atos e palavras e, como recitou Machado de Assis, em seus Versos a Corina, “esta é a glória que fica, eleva, honra e consola; outra não há melhor”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. 1998. 206f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. Juízo, gosto e legitimidade em Hannah Arendt. In: **Philosophos** 8 (2) : 251-271, jul./dez. 2003, p.251-271.

_____. A questão social em Hannah Arendt. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27(2), 2004, p.7-20.

_____. Veracidade e Propaganda em Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 10, 1/2007, p.7-17.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987a.

_____. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987b.

_____. **Da Revolução**. São Paulo/Brasília: Ática e Ed. Unb, 1990.

_____. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1993.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. **De la historia a la acción**. Barcelona: Paidós, 1999a.

_____. **A vida do espírito - O pensar**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999b.

_____. **A vida do espírito - O querer**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000a.

_____. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000b.

____. **A dignidade da política.** Organização Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

____. **O que é política?** Organização Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

____. **A promessa da política.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a.

____. **Crises da República.** São Paulo: Perspectiva, 2008b.

____. **Responsabilidade e julgamento.** São Paulo: Companhia da Letras, 2008c.

____. **Compreender.** Organização Denise Bottmann. São Paulo: Companhia da Letras; Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2008d.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos.** 2.ed. Brasília: Ed. Unb, 1992.

____. **A Política.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ASSIS, Machado de. Crisálidas. In: **Obra Completa.** Vol. III. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

ASSY, Bethânia. A Atividade da vontade em Hannah Arendt: por um *êthos* da singularidade (*haecceitas*) e da ação. In: CORREIA, A. (Org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.32-54.

____. Hannah Arendt e a dignidade da aparência. In: DUARTE, Andre; LOPREATO, Cristiana; MAGALHÃES, Marion Brepohl de (Org.). **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, p.161-171.

BENHABIB, Seyla. **The reluctant modernism of Hannah Arendt.** Lanham/MD/USA: Rowman & Littlefield, 2003, New Edition (Modernity and Political Thought).

____. Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jiirgen Habermas. In: CALHOUN, Craig J. (Org.). **Habermas and the public sphere.** Cambridge/Massachusetts/USA: MIT Press, 1999, p.73-99.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt as a Conservative Thinker. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome (Org.). **Hannah Arendt: Twenty Years Later**. Cambridge/Massachusetts/USA: MIT Press, 1997, reprint, p.11-32.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. Rio de Janeiro: Athena, [19--].

CORREIA, Adriano. Sobre a leitura arendtiana de Hobbes. In: **Revista Reflexão**, Campinas, n.67/68, jan./ago. 1997, p.67-85.

_____. **Amor mundi**: o pensamento político de Hannah Arendt. 1998. 239f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica, Campinas, 1998.

_____. **Arendt e Agostinho**: Natalidade e Política. 2006. Disponível: <http://www.scribd.com/doc/6654857/Adriano-Correia-UFG>. Acesso: 02/jun./2009.

_____. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007 (Passo-a-passo, v.73).

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

CRUZ, Manuel. Elementos para uma ontologia de la acción: la responsabilidad (Introducci). In: ARENDT, Hannah. **De la historia a la acción**. Barcelona: Paidós, 1999, p.9-27.

_____. Hannah Arendt: el signo de una propuesta abierta. In: WINCKLER, Silvana (Org.). Dossiê Hannah Arendt. In: **Revista Grifos**, Chapecó: Argos, 2002, p.9-22.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. **Fenomenologia hoje II**: significado e linguagem. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.103-117 (Coleção filosofia 149).

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, A. (Org.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.55-78.

DUFFÉ, Bruno-Marie. Hannah Arendt: penser l'histoire em sés commencements – de la fondation a l'innovation. In: **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, Paris, v.67, n.3, jul. 1983, p.399-415.

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. **Hannah Arendt**: orientações fundamentais e suas fontes gregas. 1990. 186f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990.

GARCIA, Cláudio Boeira. Uma reflexão filosófica sobre a ação política na contemporaneidade. In: **Contexto & Educação**, Ijuí, ano 5, n.19, jul./set. 1990, p.09-21.

____. **Hannah Arendt**: Liberdade, ação e juízo comunicativo – Condições da Política. 1991. 279f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1991.

____. Arendt: acontecimento, compreensão e política. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.13 Especial, out. 2003, p.185-200.

____. Filosofia e vida argumentativa. In: RIBAS, Maria Alice et al. (Orgs.). **Filosofia e ensino – a filosofia na escola**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005. p.17-35. (Filosofia e ensino, 7).

JAEGER, Werner. **Paideia – a formação do homem grego**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KOHN, Jerome. Introdução à edição americana. In: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. São Paulo: Companhia da Letras, 2008c, p.7-30.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: Pensamento, Persuasão e Poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979a.

____. O sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo – dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. XXX, n. 114, abr./maio./jun. 1979b, p.184-200.

____. O sopro do pensamento, o peso da vontade e o espaço público do juízo – dimensões filosóficas da reflexão política de Hannah Arendt. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. XXX, n. 115, jul./ago./set. 1979c, p.270-286 (continuação).

____. A política e a condição humana (Introdução). In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Florense, 1987a, p.I-XII.

____. Hannah Arendt: vida e obra. In: **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. XXXII, n. 128, out./nov./dez. 1982, p.352-368.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A categoria do trabalho [labor] em Hannah Arendt. In: **Ética & Filosofia Política**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1 (Jun./2006), 54 p. - Especial Centenário Hannah Arendt. Disponível: http://www.eticaefilosofia.ufjf.br/9_2_especial.html. Acesso: 02/jun./2009.

____. A redenção da ação através das potencialidades da própria ação – redescobrimo Hannah Arendt. In: WINCKLER, Silvana (Org.). Dossiê Hannah Arendt. In: **Revista Grifos**, Chapecó: Argos, 2002, p.71-85.

OLIVEIRA, José Luiz de. **A fundação do corpo político no pensamento de Hannah Arendt**. 2007. 299f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

O’SULLIVAN, Noel; Hannah Arendt – a nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth. **Filosofia política contemporânea**. Brasília: Ed. UnB, 1979, p.271-294.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos** – um léxico histórico. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1976.

SONTHEIMER, Kurt. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. **O que é a política?** Ursula Ludz (Org.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p.7-13.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILLA, Dana (Org.). **Cambridge Companion to Hannah Arendt**. New York/ USA: Cambridge University Press, 2006, p. 165-177.

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

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

XARÃO, Francisco. **Política e liberdade em Hannah Arendt** – ensaio sobre a reconsideração da *vita activa*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2000.