

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Natália Tavares Campos

EM NOME DA POLÍTICA:

Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade

Belo Horizonte
2018

Natália Tavares Campos

EM NOME DA POLÍTICA:

Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Helton Machado Adverse.

Belo Horizonte
2018

100 Campos, Natália Tavares
C198e Em nome da política [manuscrito] : Hannah Arendt e a
2018 condição humana da pluralidade / Natália Tavares Campos. -
2018.
193 f.
Orientador: Helton Machado Adverse.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Ciência política – Filosofia -
Teses. 3. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Adverse, Helton
Machado . II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Em nome da política: Hannah Arendt e a condição humana da pluralidade

NATALIA TAVARES CAMPOS

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 16 de março de 2018, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Helton Machado Adyrese - Orientador
UFMG


Prof(a). Newton Bignotto de Souza
UFMG


Prof(a). Rodrigo Ribeiro Alves Neto
Unirio

Belo Horizonte, 16 de março de 2018.

Agradecimentos

Ao Professor Helton Adverse, pela paciência, generosidade e atenção com que me orientou e acompanhou durante todo o desenvolvimento deste trabalho.

Ao Igor, por ter me incentivado e apoiado tanto e de tantas formas desde que tomei a decisão de trilhar este caminho. Minha gratidão também pelo amor, carinho e paciência tão importantes e tão fundamentais ao longo dessa jornada.

Aos meus pais, pelo cuidado, incentivo e imenso esforço para que eu tivesse a oportunidade de estudar.

Aos amigos e familiares, pelo carinho, incentivo e compreensão, especialmente nos momentos de ausência e de dificuldade.

Aos colegas da Pós-Graduação, pelas conversas e trocas de experiências durante nosso tempo juntos.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro que me possibilitou desenvolver esta pesquisa.

Enfim, por tudo, a Deus, sentido da fé e expressão de amor.

*I can't imagine anything
that I would less like to be
than a disincarnate Spirit,
unable to chew or sip
or make contact with surfaces
or breath the scents of summer
or comprehend speech and music
or gaze at what lies beyond.
No, God has placed me exactly
where I'd have chosen to be;
the sub-lunar world is such fun,
where Man is male or female
and gives Proper Names to all things.*

(W.H. Auden)

*(...) precisely because we suffer under desert
conditions we are still human and still intact; the
danger lies in becoming true inhabitants of the
desert and feeling at home in it.*

(Hannah Arendt)

Resumo

Esta dissertação tem por objetivo analisar a noção da pluralidade na obra de Hannah Arendt e investigar, a partir desta análise, a compreensão específica e singular da política que o conceito de pluralidade parece engendrar no pensamento político da autora. Nossa pretensão consiste, assim, em demonstrar o caráter fundamental e central da pluralidade na reflexão arendtiana acerca da política, assim como evidenciar que Arendt, ao trazer para o centro desta reflexão, para o cerne de seu pensamento político, a condição humana da pluralidade, nos apresenta ou nos permite entrever uma concepção da política própria e distinta daquela que nos foi legada pela filosofia política tradicional.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Pluralidade, Política, Tradição.

Abstract

The aim of this dissertation is to analyze the notion of plurality in Hannah Arendt's work and to investigate, based on this analysis, the specific and singular understanding of politics that the concept of plurality seems to engender in the author's political thought. Our intention is thus to demonstrate the fundamental and central character of plurality in Arendt's reflection on politics, as well as to show that when she brings the human condition of plurality to the center of this reflection, to the very heart of her political thought, Arendt presents us or allow us to glimpse a conception of politics that is distinct from that which has been transmitted to us by the Tradition of Political Philosophy.

Keywords: Hannah Arendt, Plurality, Politics, Tradition.

Sumário

Introdução.....	8
Capítulo 1. Arendt e a Tradição do Pensamento Político Ocidental: o esquecimento da pluralidade.....	12
1.1. O “Trauma Originário”	15
1.2. A Resposta Platônica: a substituição da ação pelo governo.....	22
1.3. A Alegoria da Caverna: da <i>práxis</i> à <i>poiesis</i>	36
Capítulo 2. A Condição Humana da Pluralidade.....	55
2.1. A Distinção entre os Domínios Público e Privado.....	59
2.2. As Condições da Existência Humana e as Atividades da <i>Vita Activa</i>	83
2.2.1. A Condição Humana da Vida e a Atividade do Trabalho.....	86
2.2.2. A Condição Humana da Mundanidade e Atividade da Fabricação..	105
2.2.3. A Condição Humana da Pluralidade e a Atividade da Ação.....	119
Capítulo 3. O Que é Política?	145
3.1. O Espaço Comum das Aparências e a Política.....	149
3.2. A Liberdade.....	160
3.3. O Poder.....	176
Considerações Finais.....	185
Referências Bibliográficas.....	190

Introdução

“(…) porque a terra é habitada, não por um homem, mas por homens no plural”¹. “(…) os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo”². “(…) não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra”³. “(…) não é o homem, e sim os homens que habitam a terra e formam um mundo entre eles”⁴. “A pluralidade é a lei da terra”⁵. Como podemos perceber a partir de todas estas afirmações, as referências à pluralidade estão longe de serem raras na obra de Hannah Arendt. Ao contrário, tais referências podem ser encontradas do início ao fim da obra da autora, que não apenas insiste nesta “infinita pluralidade”⁶ – que é, para ela, nada mais nada menos que a própria “lei da terra” –, como aponta sempre para a relação direta existente entre esta e a ação, a atividade própria da política. Neste contexto, Arendt nos diz, a pluralidade não é apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*⁷ de toda a vida política. E, sendo assim, se a própria recorrência das afirmações acerca do fato de que a terra não é habitada por um homem, mas por homens no plural, já salta aos olhos e nos dá – mesmo em uma leitura mais “apressada” – a impressão de estarmos diante de uma noção maior no que diz respeito ao pensamento político arendtiano, no momento em que nos deparamos com a última afirmação destacada – a de que o fato de os homens existirem no plural não é apenas a condição sem a qual a vida política não seria possível, mas a condição *por meio da qual* esta se torna possível –, a pluralidade parece ganhar ares de uma noção absolutamente central e, porque não dizer, fundamental, principalmente no que concerne à política, tal como Arendt a entende.

Diante deste quadro, isto é, diante da ênfase que a autora parece conferir à condição humana da pluralidade e da relação tão essencial que ela parece estabelecer entre esta e a ação e, conseqüentemente, entre tal pluralidade e a política, algumas perguntas nos inquietam e nos instigam, a saber: seria a noção da pluralidade uma espécie de noção “fundante” – aquilo que encontraria-se na própria base, como o fundamento mesmo – da política na obra arendtiana? Que tipo de lugar o conceito de pluralidade ocuparia, afinal, no pensamento político da autora? Estaria esta noção no próprio cerne daquilo que Arendt entende por política? Haveria,

¹ ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 635.

² ARENDT, H. *A condição humana*. 12. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 10.

³ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. Trad. Mauro Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 213.

⁴ ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 227.

⁵ ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 12. ed. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 35.

⁶ *Ibidem*, p. 92. Cf., ainda, ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*, *op. cit.*, p. 582.

⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 9.

então, uma concepção específica e peculiar da política na obra arendtiana cuja existência é indicada pela centralidade da pluralidade no pensamento político da autora? Dizendo ainda de outra forma, compreender a pluralidade como base e como fundamento mesmo da política implicaria compreender a última em uma chave distinta e específica? São estas, assim, algumas das perguntas fundamentais que parecem se impor quando tomamos o modo como Arendt pensa e nos apresenta a pluralidade, em tão íntima conexão com a ação e com a política. Perguntas que nos movem e das quais nos ocuparemos ao longo de todo este trabalho.

Neste sentido, partimos aqui da hipótese de que a noção da pluralidade pode ser interpretada como um tipo de noção “fundante” da política – em sua dimensão originária – na obra de nossa autora. Noção que “fundaria”, que surgiria como o fundamento⁸ mesmo da política, e que, como tal, permitiria pensá-la em uma chave específica, de maneira que o que nos parece, para tentar colocar em termos mais claros, é que, a partir da consideração da pluralidade como uma noção central e crucial no pensamento político arendtiano, talvez seja possível vislumbrar ou entrever uma concepção específica e peculiar da política que parece permear toda a obra de Arendt. Desse modo, o que pretendemos é analisar e buscar compreender a noção da pluralidade em seu significado, suas características, suas consequências e implicações, buscando refletir, assim, sobre seu lugar no pensamento político arendtiano, e investigar, ainda, a partir desta análise, a compreensão específica e singular da política que o conceito de pluralidade parece engendrar no pensamento político da autora. Uma concepção singular que encontraria-se, é importante ressaltar, em oposição a uma concepção outra da política; aquela que nos foi legada pela Tradição do Pensamento Político Ocidental iniciada com Platão.

Esta tradição teria nos legado, na leitura de Arendt, uma concepção ou um conceito de política que afasta-se sobremaneira da própria experiência política que se dá e que se desenrola entre os homens no espaço público comum. Uma concepção que teria nascido, portanto, não da experiência, não de um debruçar-se sobre aquilo que a política tem de mais específico, mas, como veremos, de um conflito em face do qual o que importava era, em última instância, resguardar o filósofo e a própria filosofia da ameaça que esta política, tal como era vivenciada e experimentada na *polis* democrática, representava. Resguardar-lhes,

⁸ É importante esclarecer e destacar que o termo “fundamento” – assim como as expressões “fundante” e “fundamental”, utilizadas anteriormente – deve ser entendido aqui precisamente como aquilo que encontra-se na “base”, como um tipo de “antecedente” necessário e indispensável, isto é, como um tipo de *condição*; como aquilo que “abre a possibilidade de”.

em especial, de alguns dos elementos mais essenciais à vida e à experiência políticas, na medida em que remetiam à dimensão contingente e dissonante da ação humana, que, naquele quadro, colocava a vida do filósofo em risco. Esta busca por abrigo e proteção diante dos riscos próprios e inerentes à ação teria levado, contudo – sempre segundo Arendt –, a um fracasso ou a uma incapacidade por parte desta tradição de alcançar um conceito claro daquilo que constitui o político. Uma incapacidade que, como teremos a oportunidade de compreender, traz em seu próprio cerne o esquecimento ou a negação da pluralidade.

Desse modo, entendendo a noção da pluralidade como uma noção claramente mobilizada contra a Tradição do Pensamento Político Ocidental na obra arendtiana, voltaremos nossa atenção, no primeiro capítulo, para a crítica que Arendt dirige à esta tradição, buscando refletir sobre a leitura que a autora faz acerca do modo como esta abordou e pensou a política. Tentaremos compreender, assim, o que está em jogo nesta crítica e, mais especificamente, o motivo pelo qual a filosofia política não teria sido capaz, na perspectiva arendtiana, de compreender o que é a política.

A partir dessa contextualização inicial do tema, demonstrando a que ele se opõe ou parece, em alguma medida, responder, nos ocuparemos, no segundo capítulo, precisamente da condição humana da pluralidade, nosso objeto de estudo nesta pesquisa. Para tanto, para que sejamos capazes de apreender esta noção em todas as suas nuances e, principalmente, em sua relação com a ação e com a política, nos debruçaremos sobre a fenomenologia das atividades que compõe a *vita activa*, que Arendt nos apresenta em *A condição humana*. Nos valeremos, dessa forma, das distinções que a autora estabelece entre estas atividades e entre as condições da existência humana que correspondem a cada uma delas, buscando proceder a uma delimitação ou clarificação da condição humana da pluralidade e compreender, assim, a sua especificidade. Compreender aquilo que a distingue da condição humana da vida e da condição humana da mundanidade; aquilo que a torna, afinal, tão relevante e tão cara à reflexão arendtiana acerca da política. Neste sentido, procuraremos acompanhar Arendt em suas análises e distinções para tentar, a partir destas, compreender o que é esta pluralidade, como a autora a define e a concebe, quais as suas consequências e implicações, qual o seu lugar no pensamento político arendtiano. Um lugar que pode nos dizer muito – é essa a nossa “aposta” – sobre o modo como Arendt pensa e concebe a política.

E é exatamente desta concepção da política que o conceito de pluralidade parece nos permitir entrever na obra arendtiana que vamos nos ocupar em nosso terceiro e último capítulo. Nosso desafio será, assim, tentar trazer à tona, tentar fazer emergir, em alguns de seus traços mais essenciais, esta concepção, este modo específico de pensar e de compreender

a política que parece se delinear na obra arendtiana. Uma concepção que parece “sedimentar-se” precisamente no conceito de pluralidade e a qual tentaremos aceder ou, pelo menos, vislumbrar, a partir da análise de alguns dos conceitos políticos mais fundamentais e mais caros ao pensamento político de nossa autora, a saber, o espaço da aparência ou da aparição, a liberdade e o poder. Conceitos que, tal como Arendt os concebeu, podem nos apontar e nos permitir apreender, em alguma medida, uma compreensão acerca da política absolutamente distinta daquela que nos foi legada pela tradição. Uma concepção que não parte, portanto, de um conflito ou de um desejo de “proteção”, tampouco de uma necessidade de ordenar o domínio dos assuntos humanos, mas sim de um desejo de apreender a política naquilo que ela tem de próprio. Um desejo ou um esforço de compreendê-la tal como ela se dá e se manifesta, sempre entre os homens, sempre em um espaço no qual estes se encontram para agirem juntos, para falarem, debaterem e trocarem suas opiniões acerca do mundo que compartilham uns com os outros e que, como veremos, apenas neste encontro, apenas neste espaço, pode ser visto e apreendido em sua plena realidade.

Todavia, é importante destacar e esclarecer que não se trata aqui, em absoluto, de apresentar qualquer tipo de resposta final e categórica acerca do que é a política para Arendt, isto é, de apresentar o que seria, enfim, “a” definição arendtiana da política. Certamente não é essa a nossa pretensão. Neste sentido, o que se verá nas páginas que se seguem não é senão um esforço e uma tentativa de compreender uma noção que ocupa, como veremos ao longo deste trabalho, um lugar absolutamente privilegiado no pensamento arendtiano. Uma tentativa de compreender, assim, em alguma medida, o pensamento de uma autora que, ao ser confrontada com os acontecimentos de seu tempo, compreendeu que era preciso – e ousou – pensar sem apoios, pensar “sem corrimão”⁹ [*Denken ohne Geländer*], e que, ao fazê-lo, parece ter não apenas nos apresentado um pensamento original e pertinente, mas, principalmente, parece ter aberto a possibilidade de colocarmos novamente a política como questão. A possibilidade de pensá-la a partir de um outro lugar, em uma outra chave, sem ceder, portanto, poderíamos dizer, à tentação de ampararmo-nos em um “corrimão” ou um apoio que, como Arendt estava convencida, talvez já não seja mais capaz de sustentar nossa compreensão e de nos orientar.

⁹ ARENDT, H. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Revista Inquietude*, Goiânia, GO, v.1, n.2, p. 160, Dez. 2010.

Capítulo 1. Arendt e a Tradição do Pensamento Político Ocidental: O Esquecimento da Pluralidade

A relação entre filosofia e política ocupa um lugar privilegiado no pensamento de Hannah Arendt. Discutida e presente, de forma direta ou indireta, em grande parte de seus textos, a crítica à tradição constitui-se como um operador importante na reflexão arendtiana. Neste sentido, para que sejamos capazes de compreender a noção da pluralidade, em toda a sua potência, assim como a concepção específica e singular da política que acreditamos que ela permite entrever, é preciso, antes, que consideremos a crítica que nossa autora dirige à Filosofia Política. Por que, afinal, a Tradição do Pensamento Político Ocidental não foi capaz, na perspectiva arendtiana, de encontrar uma resposta para a questão acerca do que é a política? É essa a pergunta fundamental que devemos ter em mente durante todo este capítulo. É com ela que abrimos e damos início ao nosso percurso investigativo.

Em entrevista concedida a Günter Gaus¹, em outubro de 1964, Arendt, ao protestar contra o rótulo de filósofa, afirma não desejar tomar parte na hostilidade que marca a problemática relação entre a filosofia e a política. Segundo a própria autora, seu desejo é olhar a política com olhos puros ou “depurados”² de toda filosofia. Se já não era possível para os filósofos, desde Platão, colocarem-se de maneira “neutra” diante da política, talvez apenas situando-se em um outro lugar seria possível apreendê-la naquilo que ela tem de próprio. O que Arendt parece nos indicar aqui, de forma bastante clara e contundente, é que há algo da política que não pode ser compreendido e apreendido sem que se distancie, em alguma medida, dos princípios e categorias por meio dos quais a Tradição do Pensamento Político Ocidental a pensou. Parece haver, assim, algo de essencial e específico que não se viu legado ou mesmo que foi negado e “esquecido” por essa tradição que se iniciou com Platão. E no centro mesmo deste “esquecimento” o que encontramos é a condição humana da pluralidade.

Neste sentido, para melhor circunscrever o caminho que percorreremos neste capítulo, é importante considerarmos e retermos as palavras de Arendt em uma carta escrita a Jaspers, em 1951, acerca da relação entre a filosofia ocidental e a política:

¹ Entrevista concedida em 28 de outubro de 1964 e publicada em português (tradução feita a partir da versão francesa) no livro *A dignidade da política*, sob o título “Só permanece a língua materna” (Cf. ARENDT, H. *A dignidade da política*. Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, pp. 123-143). Também é possível encontrar uma outra versão em português desta entrevista em ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp. 31-53.

² O termo utilizado por Arendt em alemão é *Ungetrübt*, genitivo de *Ungetrübt*, que pode ser traduzido como: “não turvado”, “claro”, “límpido” ou “puro”.

Eu suspeito que a filosofia não é completamente inocente nessa situação terrível. Não, é claro, no sentido de que Hitler tinha algo a ver com Platão. [...] Em vez disso, talvez no sentido de que a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político, e não poderia ter um, porque, por necessidade, fala do homem como indivíduo e lida com o fato da pluralidade apenas tangencialmente³.

Tomando estas palavras de Arendt como ponto de partida e de orientação, o que pretendemos neste capítulo inicial é, assim, analisar a crítica que a autora dirige à Tradição do Pensamento Político Ocidental (em especial, ao seu início, com Platão) no que diz respeito à maneira como esta pensou e concebeu a política. Partiremos aqui da premissa de que a noção da pluralidade, nosso tema central, é mobilizada e se opõe, nos textos arendtianos, a essa tradição filosófica. Tradição que teria relegado a experiência política da pluralidade à escuridão, mostrando-se, precisamente por este “esquecimento”, como podemos perceber nas palavras da autora, incapaz de compreender a própria política. Em outras palavras, para Arendt, por não ser capaz de acolher a pluralidade, que constitui a condição e a especificidade do político, a filosofia política, a despeito do nome, teria fracassado em apreender o sentido mesmo da política.

Antes de adentrarmos a crítica arendtiana à tradição propriamente dita, contudo, é preciso destacar o que deu início a essa inquirição, isto é, o que fez com que a filosofia política se apresentasse como problema para Arendt; o que, afinal, abriu esse movimento crítico? Não deve surpreender que o que abre toda essa interrogação não é algo da ordem da teoria ou algo da ordem de uma crítica meramente filosófica. Trata-se, ao contrário, de um movimento crítico e interrogativo que nasce de uma experiência real, da ordem, portanto, do acontecimento, como não poderia deixar de ser, considerando o laço forte que une o pensar e o acontecimento na perspectiva de nossa autora⁴. O que coloca a filosofia política como uma questão para Arendt é, assim, o acontecimento que rompeu definitiva e irremediavelmente o vínculo com a tradição: o evento totalitário.

Neste sentido, acompanhamos a interpretação de Amiel⁵, que aponta que foi precisamente a reflexão sobre o totalitarismo que levou Arendt a essa espécie de “recusa” a

³ “I suspect that philosophy is not altogether innocent in this fine how-do-you-do. Not, of course, in the sense that Hitler had anything to do with Plato. [...] Instead, perhaps in the sense that Western philosophy has never had a clear concept of what constitutes the political, and couldn't have one, because, by necessity, it spoke of man the individual and dealt with the fact of plurality tangentially”. ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*. New York: Harcourt Brace, 1992, p. 166. Tradução nossa.

⁴ Laço observado e destacado por Lefort, no ensaio “Hannah Arendt e a questão do político”. In: *Pensando o político*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1991. Nas palavras da própria Arendt: “(...) meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação”. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 41.

⁵ AMIEL, A. *Hannah Arendt política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, pp. 35-36.

reconhecer o que toda a tradição ocidental reconheceu como político. Seguindo nesta direção, é possível dizer que a quebra ou ruptura da Tradição do Pensamento Político Ocidental, a partir da irrupção do fenômeno totalitário, foi o que permitiu, para Arendt, que a política pudesse ser repensada. Isto significa, é importante destacar, que estava contida, no marco mesmo do fim da tradição, a possibilidade de um novo começo⁶. Dito de outra forma, a irrupção do fenômeno totalitário evidencia, de maneira inegável e mesmo irrevogável, a incapacidade da tradição, com suas categorias e pressupostos, de lançar qualquer luz sobre o acontecimento presente. Um acontecimento que, em sua novidade, especificidade e mesmo perversidade, precisava ser compreendido. Mas diante da pergunta acerca de como compreender a política ou a realidade política em termos totalitários, a tradição só podia responder com profundo silêncio. Mostrava-se, assim, incapaz de orientar os homens, de esclarecê-los acerca da vida política; em última instância, incapaz de esclarecê-los acerca da “vida ativa”. A partir deste momento, parece ficar claro para Arendt que era possível e, mais que isso, que era necessário pensar a política a partir de um outro lugar. Como esclarece Simona Forti⁷, o evento totalitário, ao pulverizar tanto as categorias de nosso pensamento político, quanto nossos critérios de juízo moral, foi o que levou Arendt, afinal, a pôr em dúvida o legado da tradição filosófica e política.

Neste quadro, tomando o fim como a possibilidade de um novo começo, era possível, enfim, a partir desta espécie de “colapso do patrimônio conceitual”, nos termos de Forti, recuperar, gozando da liberdade gerada pela ausência de prescrição, fragmentos, elementos e experiências caros à política, que foram até então “esquecidos” ou mesmo relegados à escuridão pela tradição. Como bem resume André Duarte:

(...) desde sua constatação da ruptura da tradição, ela estava certa de que não se tratava mais de tentar reconstruir o seu ‘fio partido’; melhor seria proceder a um ‘desmantelamento’ crítico da tradição a fim de recuperar aquilo mesmo que não se viu legado e que, agora, jaz escondido por sob os escombros do presente e do passado: os fragmentos da essência do político⁸.

Arendt dá início, assim, a esse “desmantelamento crítico” da tradição, visando, em grande medida, resgatar essas experiências, esses “tesouros” – para utilizar uma metáfora da própria autora – que eram e que são fundamentais para a política e que foram perdidos e

⁶ É válido aqui retomar as palavras de Arendt no texto “A tradição e a época moderna”, em que, tratando da ruptura da tradição como um fato acabado, a partir do fenômeno da dominação totalitária, destaca que, implícito nesse fim, está “(...) a grande oportunidade de olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta que desapareceu do ler e do ouvir ocidentais desde que a civilização romana submeteu-se à autoridade do pensamento grego”. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 56.

⁷ FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2006, p. 84.

⁸ DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 122.

esquecidos por uma tradição que pensava-a e que a concebeu partindo de um ponto de vista bastante peculiar. Neste processo crítico, no qual Arendt toma essa tradição como objeto de sua reflexão, a autora concentra-se especialmente em dois momentos cruciais, a saber, o início e o fim da Tradição do Pensamento Político Ocidental. Vejamos o que ela diz sobre esses dois momentos para que possamos compreender o que eles representam e qual sua importância nesse desmantelamento:

O início e o fim da tradição têm em comum o seguinte: os problemas elementares da Política jamais vêm tão claramente à luz, em sua urgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final. O início, nas palavras de Jacob Burckhardt, é como um ‘acorde fundamental’, que ressoa em infindáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental. Somente o início e o fim são, por assim dizer, puros ou sem modulação; e o acorde fundamental, portanto, jamais atinge seus ouvintes com maior força e beleza do que ao enviar pela primeira vez seu som harmonizador ao mundo, e nunca de forma irritante e dissonante que ao continuar a ser ouvido em um mundo cujos sons – e pensamento – não pode mais harmonizar⁹.

Nestes dois momentos cruciais ou extremos é possível, desta maneira, apreender os problemas elementares, os elementos essenciais e, em especial, aqueles que foram ocultados pela tradição, assim como é possível compreender o motivo pelo qual eles foram relegados à sombra, foram negados ou esquecidos. É preciso, assim, interrogar a filosofia política a partir de sua gênese, de seu início; a partir do momento chave de seu “acorde fundamental”, acorde que, como Arendt deixa claro, ressoou em “infindáveis modulações através de toda a história do pensamento político ocidental”. Um acorde que trouxe consigo implicações políticas que se fazem sentir ainda em nosso momento presente e que nos legou uma concepção da política que parece deixar escapar aquilo que ela tem de mais essencial e de mais específico. Especificidade que era, desde que o fenômeno totalitário rompeu o “fio” da tradição, possível recuperar.

Com todo esse contexto em mente, passemos agora à crítica arendtiana à tradição propriamente dita, começando, como não poderia deixar de ser, a partir do que vimos, pelo “trauma originário”, pelo acontecimento que, segundo Arendt, marca a gênese da filosofia política.

1.1. O “Trauma Originário”

A filosofia política teve início, segundo Hannah Arendt, não a partir de um espanto admirativo¹⁰ diante da política ou dos “assuntos humanos”, tais como são, mas sim a partir de

⁹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 44.

¹⁰ Espanto (*Thaumadzein*) que marca o início de toda filosofia, como aponta a autora no manuscrito “*Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*”: “*The origin of political philosophy*

um conflito: o conflito entre o filósofo e a *polis*, que atingiu seu ponto mais crítico no julgamento e consequente condenação de Sócrates. Se antes desse evento, a relação entre ambos já era marcada por uma desconfiança, a partir daí o que restaria seria uma profunda hostilidade e, o que parece ainda mais grave, um completo abismo; um abismo entre o filósofo e a *polis*, entre ação e pensamento, entre a filosofia e a política. Como a autora destaca, em uma conferência pronunciada em 1954, que teve sua última parte publicada postumamente sob o título *Filosofia e política*:

O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião. Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos¹¹.

O julgamento de Sócrates constitui-se, desta maneira, como um marco; um momento crucial no qual a desconfiança que já se fazia presente na relação entre o filósofo e a *polis* ganhava tons intensos e o confronto parecia tornar-se inevitável. Diante disso, talvez seja possível dizer que Sócrates transformou-se em uma ameaça para Atenas, tanto quanto Atenas constituiu-se como uma ameaça ao filósofo e à própria filosofia. Em última instância, uma ameaça real de eliminação que se concretizara no momento em que a cidade selou o destino de Sócrates. Acontecimento que, na perspectiva de Arendt, levou Platão a dar uma resposta que é mais que uma resposta filosófica, apresentando-se antes de tudo, aos olhos de nossa autora, como uma resposta política. Neste quadro, a partir deste evento, a filosofia política tem início com Platão, marcada por um profundo desprezo e uma profunda hostilidade pela política e por tudo o que ela representava e que a caracterizava na *polis* democrática. A filosofia política representaria, assim, desde seu “acorde fundamental”, a política vista a partir do ponto de vista do filósofo, e não do ator político¹².

Para melhor compreendermos todo esse contexto, contudo, é importante considerarmos, antes de analisar mais profundamente essa resposta platônica, a relação entre

*is different from that of all other 'branches' of philosophy. Physics and metaphysics, (or philosophy of nature and ontology), logics and ethics, they all are connected and remain inspired by one original wonder before and gratitude for the miracles of man and earth and the universe. Political philosophy is the only branch of philosophy which began with a profound conflict between the philosopher and the particular realm with which he was concerned, the field of human affairs, ta tôn anthrôpôn pragmata in Plato's phrase, the things that concern men insofar as they live together". ARENDT, H. 1954. *Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*, p. 023358 (Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano). Sobre isso Cf. também CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: University Press, 1992, pp. 255-256.*

¹¹ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 91.

¹² CANOVAN, M. *Op.cit.*, p. 256.

o filósofo e a *polis* antes do marco em questão, assim como a figura socrática em sua relação com a cidade, tal como Arendt a vê.

Seguimos a interpretação de André Duarte, que aponta que a figura de Sócrates que emerge nas análises arendtianas apresenta uma distinção e uma peculiaridade se comparada ao perfil dele traçado por outros autores, como o próprio Platão:

A figura socrática que emerge no curso de suas análises mostra-se irredutível ao perfil que dele traçaram as filosofias de Platão, Hegel ou Nietzsche, pois Arendt recria a sua figura histórica centrando-se na Apologia, em que Sócrates afirma sua importância e interesse para os assuntos da *polis* democrática, distinguindo-o, assim, do Sócrates platônico, considerado como o ventríloquo das idéias antidemocráticas e das doutrinas filosóficas do próprio Platão¹³.

Sócrates constitui-se, desta maneira, para Arendt, como aquele que se importava e se interessava pelos assuntos da cidade; aquele que preservava os elementos da política ateniense e que, portanto, permaneceu sempre um homem entre os homens, um cidadão entre os cidadãos, sem ter nem mesmo a pretensão de ser um governante ou de possuir algum tipo de sabedoria superior. E é interessante notar que essa recusa a se colocar ou se apresentar como um sábio apresenta-se como um aspecto chave nessa espécie de contraposição que Arendt parece indicar entre Sócrates e Platão. Sócrates apresenta-se, assim, como aquele que duvidava que a sabedoria fosse coisa para os mortais, sendo, por isso, capaz de perceber a ironia do oráculo de Delfos quando este disse que era ele o mais sábio entre todos os homens. Neste aspecto, contudo, reside também, ao mesmo tempo, de acordo com a autora, um ponto crítico do conflito entre o filósofo e a *polis*. Precisamente por não se pretender um sábio, Sócrates acabou, ao fazer novas reivindicações para a filosofia, ultrapassando o limite estabelecido pela *polis* para o *sophos*, “o homem que se preocupa com as coisas eternas, não-humanas e não-políticas”¹⁴.

Estamos neste ponto diante de um argumento que retrata o que Arendt chama de “preconceito comum” que a cidade tinha contra os filósofos. Na perspectiva dos cidadãos, o *sophos*, diferentemente até mesmo dos artistas e dos poetas, é aquele que não sabe o que é bom para si mesmo, e, sendo assim, saberia menos ainda o que é bom para a *polis*¹⁵. Isso significa, neste contexto, que, preocupando-se com os assuntos externos à cidade, sem se preocupar com o bem humano, o filósofo, aos olhos dos cidadãos, corria o constante risco de se tornar um inútil do ponto de vista político. Considerando, então, que era essa a maneira

¹³ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 162. Cf. também: ARENDT, H. *A vida do espírito*, op. cit. pp. 189-190.

¹⁴ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 94.

¹⁵ Sobre isso, cf. NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009, p. 98.

como a *polis* via o filósofo é possível perceber que já havia um conflito latente nessa relação. E é interessante destacar o que Arendt aponta, na mesma conferência de 1954 citada anteriormente: foi Sócrates, e não Platão, o primeiro a ultrapassar esse limite estabelecido pela *polis*. O que fez, como já vimos, por não se considerar um *sophos*; um sábio. Eis o ponto (ou o “mal-entendido”) sobre o qual repousa, segundo nossa autora, a tragédia da morte de Sócrates.

O que Sócrates pretendia não era, assim, apresentar-se como alguém que tinha algo a ensinar, mas sim tornar os cidadãos mais verdadeiros, e isso baseando-se na convicção de que a *doxa* compreendia não uma arbitrariedade ou uma ilusão, mas sim o modo como o mundo se abre para cada um, de acordo com a posição que cada pessoa ocupa neste mundo¹⁶. Desta maneira, Arendt sublinha que o que Sócrates fazia era se mover no espaço público, mantendo-se sempre em meio as *doxai* (opiniões), procurando, por meio do método da maiêutica (que nada mais era que discutir algo até o fim com alguém – o que Platão posteriormente, segundo Arendt, chamou de *dialegesthai*), ajudar os outros a “darem à luz” ao que eles próprios pensavam, descobrindo a verdade em sua *doxa*. E é importante ressaltar que, segundo nossa autora, a maiêutica era, para Sócrates, uma atividade política, que fundamentava-se na estrita igualdade entre aqueles que se empenhavam no diálogo; um diálogo que não precisava chegar a uma verdade geral ou mesmo a uma conclusão para que tivesse significado. Um diálogo que era, assim, mais adequado aos amigos, que falam sobre aquilo que têm em comum; sobre o mundo que compartilham um com o outro.

(...) Sócrates tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas, e esse foi realmente um objetivo muito compreensível em uma *polis* cuja vida consistia em uma intensa e ininterrupta competição de todos contra todos, de *aei aristeuein*, em que, sem cessar, buscava-se demonstrar ser o melhor de todos. [...] Pois o que havia de comum no mundo político só se constituía graças aos muros da cidade e aos limites de suas leis; o comum não era visto ou sentido nas relações entre os cidadãos, nem no mundo que existia entre eles, que era comum a todos eles, embora se abrisse de modo diferente para cada homem¹⁷.

É possível perceber, então, com suficiente clareza, que Sócrates, tal como este é retratado nos escritos arendtianos, não apresentava um pensamento oposto ou “divorciado” da política¹⁸, nem tampouco se retirava do espaço da cidade, criando uma oposição entre uma verdade apreendida por meio da contemplação muda e isolada e as opiniões dos homens (as *doxai*). Ao contrário, se movia *entre* os cidadãos no espaço público, explorando essas opiniões e encorajando cada um a compreender não apenas a verdade inerente à sua opinião

¹⁶ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., pp. 96-97. Sobre isso, Cf. também NETO, R. *Alienações do mundo*, op. cit., pp. 100-101.

¹⁷ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 98.

¹⁸ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, op. cit., p. 258.

mas, também, a verdade inerente à opinião do outro; compreender como o mundo se abre para o seu concidadão, como os amigos e apenas os amigos são capazes de fazer. E seria precisamente esta, para Arendt, a “função política” do filósofo na perspectiva socrática, a saber, “(...) ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário”¹⁹.

Temos, assim, alguns dos aspectos centrais que compõem a contraposição que Arendt parece estabelecer entre Sócrates e Platão²⁰ e que alimentam, ainda, as críticas que a autora dirige a este último e à Tradição do Pensamento Político Ocidental, como veremos a seguir. Neste sentido, se para o primeiro, a política relaciona-se à amizade e ao estabelecimento de um mundo comum onde as múltiplas e plurais opiniões encontrem lugar, para o segundo a política se relacionaria ao governo e ao estabelecimento de um padrão, fundado em uma verdade eterna e imutável, que poderia transformar, afinal, a multiplicidade inerente à cidade em uma unidade coesa e harmônica.

Voltemo-nos agora, considerando todo o contexto apresentado, ao momento crucial que encontra-se na origem da filosofia política: o julgamento de Sócrates, que, segundo Arendt, fez com que Platão se “desencantasse” com a vida da *polis* e colocasse em dúvida princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. Retomando este momento crucial, um dos principais pontos que a autora destaca diz respeito ao fato de Sócrates, mesmo tendo acolhido a cidade naquilo que ela tinha de próprio e afirmado repetidamente não ser um sábio – agindo como um cidadão entre seus concidadãos –, não ter sido capaz de convencer os seus juízes de sua inocência e mesmo de seu “valor” ou, talvez possamos dizer, do valor ou da utilidade da própria filosofia para a cidade.

É essa “incapacidade” que leva Platão a duvidar da validade da persuasão, “a forma especificamente política de falar” de que se valiam os cidadãos para lidarem com os assuntos concernentes à *polis*, levando-o, ainda, a condenar a *doxa*, a opinião, o que viria a constituir-se, de acordo com nossa autora, em uma das “pedras angulares” do conceito platônico de verdade. Esta passaria, então, a ser entendida como o oposto da opinião; oposição que, como Arendt está convencida, apontando-o já na conferência de 1954, representa a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates.

¹⁹ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 100.

²⁰ Sobre essa contraposição que parece se fazer presente na crítica arendtiana à filosofia política, Abensour destaca: “*Encore prend-elle soin de distinguer entre deux institutions, celle de Socrate, d’une part, souvent rapproché d’un réformateur politique, Solon, et celle de Platon, de l’autre. Autant la première sut faire accueil aux choses politiques et en débattre du point de vue de la cité, autant la second paraît avoir institué la philosophie politique à l’encontre du domaine des affaires humaines, en se tenant à l’écart de la polis*”. ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*. Paris: Sens&Tonka, 2006, p. 28.

É preciso lembrar e esclarecer, contudo, neste ponto, que embora com Platão tenha se aberto o abismo entre a filosofia e a política, tensões profundas entre os dois domínios já se faziam presentes mesmo antes do evento traumático em questão, como vimos anteriormente. A relação não era tão simples nem tampouco harmônica, especialmente no que diz respeito ao problema da verdade. Problema que Arendt admite que já se fazia presente no próprio Sócrates, embora, é claro, de forma completamente distinta daquela que veremos em Platão quando da gênese da Tradição da Filosofia Política. Neste sentido, Sócrates também entrou em conflito com a *polis*, ainda que não tenha tido qualquer intenção de fazê-lo. A questão que parece se impor no caso socrático acerca deste problema é que a busca da verdade na *doxa* poderia ter um resultado catastrófico: a sua completa destruição, sem que nenhuma verdade fosse oferecida em seu lugar, o que poderia acarretar, afinal, a destruição da própria realidade política específica dos cidadãos. Nas palavras precisas de nossa autora:

(...) Sócrates, apesar de protestar sempre que não possuía nenhuma verdade ensinável, já devia, de algum modo, ter aparecido como um perito na verdade. O abismo entre verdade e opinião, que daí por diante viria a separar o filósofo de todos os outros homens, ainda não fora aberto, mas já estava indicado, ou melhor, renunciado na figura desse único homem que onde quer que fosse tentava fazer com que todos à sua volta, e antes de tudo ele mesmo, ficassem mais verdadeiros²¹.

Desta maneira, o conflito estava “preunciado” e o problema da verdade em sua relação com a opinião já encontrava algum eco mesmo em Sócrates, ainda que não, é importante que isso fique muito claro, nos mesmos moldes e da mesma maneira que o vemos surgir a partir de Platão. E é interessante notar, ainda, seguindo na mesma direção, como o problema em questão parece se encontrar no centro mesmo do conflito, como é possível perceber a partir da seguinte afirmação feita por Arendt: “(...) o conflito entre filosofia e política, entre o filósofo e a *polis*, irrompeu não porque Sócrates quisesse desempenhar um papel político, mas antes porque queria tornar a filosofia relevante para a *polis*”²².

Como se pode perceber, para Arendt, embora Sócrates não depreciasse as opiniões (*doxai*) e acolhesse a cidade, ao tentar conduzir a *doxa* a uma espécie de estágio superior (a dar à luz a verdade que lhe era inerente), ele acabava colocando-a “em xeque” e, com ela, a própria cidade em sua realidade. Neste sentido, ao tentar tornar a filosofia relevante para a *polis*, Sócrates parece ter, em certa medida, desconsiderado a incompatibilidade entre a vida política e a noção filosófica de verdade.

²¹ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 105. Sobre a possível destruição da *doxa* ao buscar encontrar nesta a sua verdade, cf., ainda, CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, op. cit., p. 259-260.

²² ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 105.

É importante considerarmos este aspecto do conflito que já se fazia presente em Sócrates para que possamos compreender a crítica arendtiana à Tradição do Pensamento Político Ocidental em toda a sua complexidade. Não se trata, portanto, de forma alguma, de uma crítica tão linear como pode parecer. Em outras palavras, o acontecimento do julgamento e da condenação de Sócrates teve, para Arendt, um papel central e crucial na instituição da Tradição do Pensamento Político Ocidental por Platão e Aristóteles e na maneira como esta lidou com a política. Mas o conflito entre filosofia e política não foi, entretanto, e isso fica bastante claro nos textos arendtianos, o simples efeito histórico dessa condenação. E é importante considerar, ainda, que se o conflito irrompeu a partir da tentativa socrática de tornar a filosofia relevante para a *polis*, ele tornou-se ainda mais agudo na medida em que essa tentativa coincidiu com a decadência da vida da *polis* ateniense, o que levou a autora a afirmar que: “Não a filosofia, mas a filosofia *política* de Platão e de Aristóteles nasceu do declínio da *polis*, ‘uma forma de vida que havia envelhecido’”²³.

Temos, assim, uma confluência de elementos que nos ajuda a compor o quadro e o contexto no qual se insere a instituição da filosofia política por Platão. A condenação de Sócrates combinada à decadência da *polis* democrática parece abrir caminho para a exaltação de um modo de vida que encontrava-se em franca oposição à realidade vivida pelos cidadãos e parece, desse modo, como veremos de maneira mais detalhada adiante, conduzir à uma profunda degradação da política. Neste sentido, se aquela *polis* em suas determinações democráticas e em sua experiência que privilegiava ação e discurso, marcada sempre pela persuasão e pelas múltiplas opiniões, não se deixou convencer pelo discurso de Sócrates e condenou-o a morte, a conclusão a que Platão chega acabaria por transformar em abismo a tensão e o conflito que já se mostravam presentes. Se a cidade colocava em risco a vida do filósofo e colocava em risco inclusive a preservação da sua memória e, por que não dizer, a sua imortalidade²⁴, era preciso, usando uma expressão recorrente em Arendt ao tratar deste tema, “dar as costas” a ela e a toda esfera dos assuntos humanos, encontrando refúgio na “*apolitia*”; na indiferença e no desprezo pela cidade que, tal como era, parecia não ter lugar para o filósofo.

²³ ARENDT, H. *A vida do espírito*, op. cit., p. 173. Sobre isso, Cf., também: DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., pp. 162-164.

²⁴ O tema da imortalidade encontra eco e tem também lugar importante no conflito entre a filosofia e a política. Neste contexto, se os cidadãos foram capazes de condenar Sócrates à morte, como confiar a eles a preservação da memória do filósofo? Como Arendt aponta: “(...) enquanto o pensamento e as ações de todos os homens estavam ameaçados por sua 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”. ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 95.

1.2. A Resposta Platônica: a substituição da ação pelo governo

O que encontramos no início da tradição da filosofia política é, como vimos, não um interesse pela política como tal, mas uma desconfiança e, ainda, o mais profundo desprezo de Platão por esta, na medida em que é marcada por uma completa instabilidade. Instabilidade que tornava-a, afinal, como provara o julgamento e a morte de Sócrates, um lugar onde o filósofo não estaria seguro. Sendo assim, é preciso lembrar e ressaltar que a Tradição do Pensamento Político nasce marcada profundamente pela perspectiva e mesmo pela hostilidade do filósofo em relação à cidade.

Parece óbvio demais, quase uma banalidade, e no entanto geralmente se esquece que toda filosofia política expressa, antes de mais nada, a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens, os *pragmata on' anthrôpôn*, aos quais também ele pertence, e de que essa atitude envolve e expressa a relação entre a experiência especificamente filosófica e nossa experiência, quando nos movimentamos entre os homens. É igualmente óbvio que toda filosofia política à primeira vista parece enfrentar a seguinte alternativa: ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz²⁵.

Não é difícil perceber que, para Arendt, a filosofia política platônica expressa claramente a segunda alternativa. A partir do fracasso de Sócrates em convencer os seus juízes, isto é, de seu fracasso em fazer valer a sua *doxa* diante das demais, ainda que estas não passassem de “opiniões irresponsáveis”²⁶, o filósofo passa a temer por sua segurança; era preciso, de alguma maneira, se proteger da multidão, de sua instabilidade e de suas opiniões que podiam simplesmente mudar e ir de um extremo a outro sem encontrar nenhum tipo de estabilidade ou permanência. E essa proteção seria possível apenas, na perspectiva platônica, segundo Arendt, reivindicando, afinal, a prioridade para a experiência filosófica, colocando e lidando com a questão da política a partir de valores outros que não aqueles da própria cidade. Se a *polis* que decidiu colocar fim à vida de Sócrates era marcada por uma indeterminação e por uma instabilidade inerentes a toda esfera dos assuntos humanos, era preciso encontrar um caminho que levasse à estabilidade e, conseqüentemente, à segurança. Em outras palavras, era preciso modificar a cidade naquilo que ela tinha de mais específico, já que assim, e somente assim, ela se tornaria um lugar seguro e habitável para o filósofo.

O que se tem a partir daí não é senão uma fuga das coisas humanas, uma fuga de sua

²⁵ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., pp. 106-107.

²⁶ Arendt expõe com bastante clareza este ponto no texto *Filosofia e Política*: “O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os assuntos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das ideias”. *Ibidem*, p. 92.

fragilidade e, ao mesmo tempo, um desejo de trazer alguma ordem a esse domínio ao qual, ainda que quisesse deixar ou dar as costas, o filósofo ainda pertencia, ao qual ainda se encontrava inevitavelmente ligado²⁷. Neste quadro, é possível perceber, como esclarece Abensour, uma espécie de mudança ou de deslocamento fundamental entre a atitude de Sócrates e a de Platão: se o primeiro manteve sempre como objeto a cidade e o agir político, o segundo apenas teria retido deste conjunto as relações problemáticas entre o filósofo e a cidade²⁸. Desta maneira, na medida em que tem como “impulso” inicial precisamente este conflito, o que está em jogo na filosofia política não é a cidade ou os seus interesses, mas sim, o privilégio da experiência filosófica e a necessidade de proteger o filósofo.

Neste contexto, para nossa autora, a política se vê completamente obscurecida; perde seus contornos e características fundamentais, já que estas remetem precisamente à sua instabilidade constitutiva. Acompanhamos, assim, Simona Forti que aponta que o que Arendt pretende ressaltar nessa fuga da política que marca o início da Tradição do Pensamento Político Ocidental é, antes de tudo, a produção de um verdadeiro “paradoxo teórico”²⁹. E isso porque quando os filósofos prestaram atenção à *praxis* não procuraram compreendê-la em sua especificidade, a partir de seus próprios princípios, buscando, ao contrário, ordená-la. Tratava-se, então, de tentar conferir ao “reino dos acontecimentos humanos”, que é por natureza mutável e caótico, alguma estabilidade, o que se daria a partir da imposição de critérios e fins movidos e fundamentados pela razão filosófica. Desta maneira, como Forti aponta, o que Arendt pretendia destacar é o paradoxo da instituição de uma filosofia política que não tomava como objeto a especificidade ou aquilo que constitui-se como o “próprio” da política. Ao contrário, só fez ocultá-lo, desconhecendo profundamente suas particularidades. Dito de outra forma, a fundação da filosofia política equivale, afinal, para nossa autora, à rejeição da ação e à tentativa mesma de escapar à própria política.

²⁷ É possível perceber aqui como o domínio dos assuntos humanos e a própria política encontram-se, desde o início da Tradição do Pensamento Político Ocidental, privados de sua dignidade própria; compreendidos por esta na chave da necessidade. No texto “O fim da Tradição”, organizado e publicado postumamente por Jerome Kohn na coletânea *A promessa da política*, Arendt destaca o que encontramos no início de nossa tradição de filosofia política: “No início, portanto, não de nossa história política ou filosófica, mas de nossa tradição de filosofia política está o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que ‘os assuntos práticos e as ações dos homens (*ta ton anthropon pragmata*) não são merecedores de grande seriedade’ e de que a única razão de o filósofo ter de se ocupar deles é o fato de que, infelizmente, a filosofia – ou, como diria Aristóteles um pouco mais tarde, a vida a ela dedicada, o *bios theoretikos* – é materialmente impossível sem um razoável meio-termo ajuste dos assuntos práticos que dizem respeito à convivência entre os homens”. ARENDT, H. *A promessa da política*. 3. ed. Org. Jerome Kohn. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2010, p. 131.

²⁸ ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, *op. cit.*, p. 29.

²⁹ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, *op. cit.*, p. 103.

É nessa fuga em direção à ordem e à possibilidade de conferir, ou melhor, de impor, de alguma maneira, estabilidade aos assuntos humanos, que o conceito de governo ganha lugar. Vejamos o que Arendt afirma sobre isso:

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo [rule], isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. O lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados [...] baseava-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem, e resultou mais do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação que de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica³⁰.

Substituir a ação seria, assim, a única maneira de garantir alguma estabilidade e de escapar à contingência e à imprevisibilidade inerentes a ela e ao espaço criado pela união de seres plurais. Se era preciso ordenar os assuntos humanos e, conseqüentemente, a própria cidade, visando à segurança do filósofo, a substituição da ação pelo governo apresentava-se como uma possível e tentadora solução. Como afirma Arendt, somente concebendo a política na chave do comando e da obediência seria possível pensar um agente que iniciaria uma ação e permaneceria até o fim desta como “senhor absoluto” daquilo que começou. O conceito de governo surge, assim, neste contexto, como um instrumento fundamental e extremamente apropriado ao “projeto político” platônico, se assim podemos dizer. Por meio dele parecia ser possível encontrar os “fundamentos teóricos” e os “meios práticos” de que necessitava o filósofo para conseguir proteger a si mesmo e escapar às implicações inerentes ao “viver-junto” dos homens, ainda que isso se desse ao custo da própria política.

Arendt trata da noção de governo no ensaio “*Que é autoridade?*”, contido na obra *Entre o passado e o futuro*, publicada pela primeira vez em 1961. Neste ensaio, ela aponta para a tentativa de Platão e Aristóteles de introduzir “(...) algo de parecido com a autoridade na vida pública da *polis* grega”³¹. O que fizeram, segundo a autora, com o objetivo de encontrar uma alternativa tanto para a persuasão, que era, como vimos, a maneira usual de que se valiam os cidadãos para lidar com assuntos domésticos, quanto para a violência, o modo utilizado pela cidade para tratar os negócios estrangeiros. Mas o que significava, afinal, introduzir algo como a concepção de governo na vida pública da *polis* ateniense? Ora, significava introduzir em um espaço coletivo, estruturado e orientado pela igualdade, uma concepção vertical e assimétrica de poder que estabelecia uma distinção básica entre aqueles

³⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*, op. cit., p. 275.

³¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 143.

que governam e aqueles que são governados. Uma distinção que os gregos jamais conheceram no espaço público democrático e isonômico da *polis*. Neste sentido, é preciso considerar que, como afirma Dana Villa, o conceito de governo era absolutamente “irreconciliável” com a igualdade cívica que era, por sua vez, a “pré-condição” da própria política³².

Sigamos a exposição de Arendt no ensaio citado para compreender como foi possível a introdução dessa noção que era tão estranha à experiência política grega e que terminou por se tornar um dos conceitos pilares da reflexão política ao longo de toda a tradição, chegando, inclusive, aos nossos dias. A autora destaca, em sua reflexão, dois tipos de governo aos quais Platão e Aristóteles poderiam recorrer (como uma espécie de modelo) e dos quais, aliás, para ela, derivaram sua filosofia política: um pertencente ao âmbito público-político, a tirania, e outro pertencente à esfera privada da vida, o tipo de governo próprio à administração doméstica e da vida familiar.

A tirania era o tipo de governo absoluto que a *polis* conhecia e que tinha como características principais o governo pela violência, a necessidade de uma guarda pessoal para proteger-se do povo e, ainda, a insistência para que os súditos cuidassem de seus próprios negócios, deixando ao tirano todo o cuidado com a esfera pública. Esta última característica tinha, contudo, como consequência, para os gregos, a destruição da esfera pública, na medida em que esta passava a “pertencer” e a ser o lugar de um só homem. Ainda no âmbito público-político, existia também a figura do comandante militar que, durante a experiência da guerra, em virtude de todos os riscos, poderia estabelecer uma espécie de autoridade com o objetivo de tomar e fazer com que sejam executadas prontamente todas as decisões necessárias. Mas o que Arendt esclarece é que nem o tirano, nem o comandante militar mostravam-se capazes de servir como modelo para o tipo de governo que Platão e Aristóteles pretendiam implementar. Segundo a autora, se o tirano permanecia para ambos como um “lobo em figura humana”, o comandante militar estava excessivamente ligado a um tipo de governo temporário, limitado à uma situação de emergência, sem poder, assim, constituir-se como modelo para uma “instituição permanente”.

Desta maneira, diante da ausência de uma experiência política em que pudessem basear sua reivindicação de um governo autoritário, Platão e Aristóteles, cada um a seu modo, recorrem ao âmbito da esfera privada grega, isto é, ao tipo de governo presente na administração doméstica, onde, segundo Arendt, “(...) o chefe de família governa como um

³² VILLA, Dana. The philosopher versus the citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. In: *Political Theory*, vol. 26, n. 2, 1998, p. 152.

‘déspota’, dominando indiscutidamente sobre os membros de sua família e os escravos da casa”³³.

Como se pode perceber, era na esfera privada do lar (*oikos*), constituída pelas necessidades da vida, que os gregos experimentavam e conheciam a divisão entre governar e ser governado, que separava, naquele espaço, aqueles que comandavam, que davam ordens, daqueles que eram sujeitos à necessidade e, portanto, não tinham outra escolha que não a mais pronta e servil obediência. Tal governo era, para os cidadãos gregos, na medida em que representava a possibilidade de se tornarem independentes das necessidades da vida, uma condição pré-política, não adentrando jamais, desta maneira, o espaço público propriamente dito. Neste sentido, é possível dizer que Platão se vale ou mesmo se apropria de algo que concernia à experiência privada para pensar a cidade. Em sua busca por assegurar a segurança do filósofo e garantir, ainda, as condições necessárias para que a vida devotada à filosofia e à contemplação pudesse transcorrer sem a interferência dos assuntos humanos, toma por referência uma experiência completamente alheia ao domínio público político.

Em outras palavras, a distinção entre governar e ser governado, entre governantes e súditos, a qual as tradicionais definições de formas de governo assumem ser a essência de toda organização política, era originalmente uma distinção válida apenas na vida privada e, portanto, apenas uma condição e nunca o conteúdo da política. As razões pelas quais os filósofos a sobrepuseram às experiências políticas reais, quando começaram a formalizá-las e a conceitualizá-las, têm muito mais a ver com a atitude dos filósofos com relação à política – uma atitude que, certamente, também tem suas razões e implicações políticas – que com quaisquer traços presumivelmente imutáveis do domínio público-político enquanto tal³⁴.

Pensar a cidade fundando-a em uma divisão entre aqueles que governam e aqueles que são governados significa, assim, de acordo com Arendt, aplicar uma categoria da vida privada ao domínio público político. E é preciso ter em mente neste ponto específico que, na experiência grega, a vida e a experiência políticas, tanto quanto a vida humana e a experiência humana enquanto tais, têm início apenas onde o domínio privado e seu elemento inerente de governo chegam ao fim; e é precisamente neste momento em que as necessidades e o governo não têm mais lugar que o mundo comum, visto por todos, pode surgir³⁵. Desta maneira, como ressalta Abensour, quando Platão tenta aplicar à cidade, à esfera pública, uma categoria da vida privada, ele acaba, em certa medida, por fazer desaparecer o abismo existente entre um espaço de liberdade, onde a ação é ela mesma o seu próprio fim, e um espaço de necessidade, orientado para a reprodução e manutenção da vida sob essa espécie de autoridade despótica

³³ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 143-144.

³⁴ ARENDT, H. “A grande tradição”. Trad. Paulo Eduardo Bodziak Jr. e Adriano Correia. In: JARDIM, Eduardo. *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 29, 2011, p. 289.

³⁵ *Ibidem*, p. 291.

do chefe de família³⁶. Neste sentido, a cidade passaria a ser “administrada” nos mesmos moldes que o era o espaço da casa, onde havia aquele que governava e tomava as decisões e aqueles aos quais não restava outro caminho senão aquele da obediência.

Todavia, a pergunta chave que parece se impor em toda essa reflexão sobre o governo e seu papel na filosofia política platônica diz respeito ao que fundamentaria, afinal, essa divisão básica entre governantes e governados que Platão pretendia introduzir no domínio público, visando ordenar e julgar os assuntos humanos. Como se daria ou, ainda, qual seria a base desta divisão a ser introduzida em um espaço que fora, pelo menos até o momento de decadência da vida política da *polis* democrática, estruturado precisamente por um princípio de igualdade?

Arendt expõe em *A condição humana*, no capítulo sobre a ação, algo que pode nos ajudar a responder essa pergunta. Neste capítulo, a autora chama a atenção para a identificação feita por Platão da linha divisória entre pensamento e ação com a linha ou “o abismo” que separa governantes e governados. Identificação que pode ser percebida e melhor compreendida quando consideramos a cisão que Platão opera, no registro conceitual e teórico, entre os dois modos de ação, *archein* e *prattein*, traduzidos por Arendt, respectivamente, como “começar” e “realizar”. Dois aspectos da ação que na experiência política grega pré-filosófica eram compreendidos de maneira absolutamente articulada, no sentido de que agir significava, ao mesmo tempo, iniciar e realizar algo junto aos iguais. Vejamos o que a autora afirma a este respeito, para que possamos compreender o movimento platônico, assim como as consequências políticas que ele parece engendrar:

O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. No âmbito da ação, esse domínio isolado só pode ser alcançado quando os outros são usados na execução de ordens, quando já não é necessário que adiram por iniciativa própria ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. Começar (*archein*) e agir (*prattein*) podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um *archon*, na dupla acepção da palavra), que ‘não precisa em absoluto agir (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar’. Nessas circunstâncias, a essência da política é ‘saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, considerando o que é oportuno e o que é inoportuno’; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser a mera ‘execução de ordens’. Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes³⁷.

³⁶ ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, op. cit., p. 38.

³⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 275-276.

O que encontramos na filosofia política platônica é, assim, para Arendt, uma espécie de corte ou cisão no campo da ação; um corte que separa aquele que começa e aquele que executa, e que está fundamentado e alicerçado precisamente no saber. Eis aqui o ponto crucial que responde à pergunta levantada anteriormente: é o saber que fundamenta e legitima o governo, tal como o pensa Platão. Aquele que deve governar é única e exclusivamente aquele que detém o saber; seria essa, afinal, a condição para o exercício do poder. Neste quadro, o governante se apresenta como aquele que sabe, que possui uma *techné*, e que, portanto, é capaz de iniciar a ação e de decidir acerca do que é oportuno e inoportuno, mantendo, deste momento até o fim, o controle absoluto daquilo que iniciou. Em contrapartida, embora inicie e exerça o poder, nada executa, nada realiza; tarefa que resta aos governados que, por não saberem, simplesmente executam aquilo que lhes fora ordenado, sem que nem ao menos precisem pensar ou buscar razões para aquilo que fazem. Temos aqui, assim, uma relação que, não coincidentemente, aproxima-se sobremaneira da relação entre o senhor e o escravo, própria à esfera privada da vida.

Nos parece possível dizer, então, neste contexto, que a partir de Platão instaurava-se no registro conceitual e filosófico uma mudança profunda no modo mesmo de compreender a ação. Mudança que constitui-se a partir dessa separação entre o “iniciar” e o “realizar”; a separação entre aqueles que porque sabem comandam e governam e aqueles que, por não possuírem este saber, executam, “obedecem”. Separação que, como observa Helton Adverse³⁸, teve profunda influência na maneira como se pensou e se compreendeu a política desde a Antiguidade até os dias atuais. A cisão operada por Platão não se deu, portanto, sem consequências no que diz respeito ao pensamento político. Ao contrário, a partir deste ponto específico, a ação se vê, como advertia Arendt, eliminada, na medida em que é reduzida à mera execução de ordens. E a política, por consequência, é seriamente atingida naquilo que tem de mais próprio. Isso porque deixa de ser pensada em termos da ação, a partir da pluralidade inerente aos homens e ao mundo comum, orientada para a liberdade, para ser pensada na chave do governo. Assim, o que Platão introduz no pensamento político, a partir da dissociação de *archein* e *prattein* é, afinal, uma maneira completamente diferente de pensar a própria política, identificando-a não à ação e à liberdade, mas ao governo e, por consequência, à dominação.

³⁸ Nesta seção nos servimos, além das referências bibliográficas citadas, das anotações feitas durante as aulas ministradas pelo Professor Doutor Helton Machado Adverse na disciplina “*Hannah Arendt e o sentido da política*”, do curso de graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, realizada no período de Março a Junho de 2017.

Neste sentido, o que parece interessar a Arendt em sua crítica ao movimento efetuado por Platão, quando este pensa a cidade pela via do governo, é tornar claro e mesmo interrogar as pretensões que sustentavam e justificavam o gesto platônico. Ora, para a autora, o que pretendia Platão, ao sobrepor a noção de governo às experiências reais e comuns à cidade, era precisamente excluir a ação e, em última instância, excluir e negar a própria pluralidade. Pluralidade que era, afinal, a “causa” e a “origem” da acidentalidade, da imprevisibilidade e da instabilidade que caracterizavam o espaço público da *polis* democrática. A origem, portanto, daquilo que Arendt chama de “calamidades da ação”, que inevitavelmente deixam suas marcas no domínio dos assuntos humanos, no espaço da aparência. Desta maneira, na perspectiva arendtiana, o que encontramos no centro da tentativa platônica de refundar a cidade, alicerçando-a na distinção entre governantes e governados, não é senão o mais profundo desejo de encontrar uma espécie de abrigo; de proteger os filósofos e a própria filosofia dos perigos e dos riscos inerentes à condição humana da pluralidade. O que acarreta, é claro, consequências e implicações políticas, como sugerimos há pouco e como veremos de forma aprofundada mais adiante. Por ora é suficiente que apenas chamemos a atenção para os objetivos ou pretensões que, para Arendt, encontram-se subjacentes à maneira como Platão pensa a cidade quando se põe a conceitualizá-la.

Para avançarmos um pouco mais na compreensão da crítica de nossa autora no que diz respeito à noção de governo, é preciso, contudo, destacar e insistir, ainda, em um ponto fundamental que concerne ao papel, ao lugar, que esta noção ocupa no pensamento platônico, tal como Arendt o interpreta. O que ela afirma é, rigorosamente, que o conceito de governo representava para Platão “(...) o *principal* instrumento para ordenar e julgar os assuntos humanos sob todos os aspectos”³⁹. Desta maneira, era precisamente na noção de governo que a solução platônica para lidar com as frustrações e calamidades que a ação e a pluralidade acarretam ganhava forma⁴⁰. Solução que não era incomum entre os homens de pensamento e nem mesmo entre os homens de ação diante da esperança de escapar à acidentalidade do domínio dos assuntos humanos, como aponta Arendt em *A condição humana*:

³⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*, *op. cit.*, p. 277.

⁴⁰ Nos parece importante ressaltar neste ponto que se o governo surge para Platão como o principal instrumento para ordenar os assuntos humanos, isto só é possível porque o filósofo o experimentou antes em sua própria alma. Neste sentido, é a dominação que o filósofo experimenta em sua alma quando subordina seus desejos e paixões à razão que Platão parece, de acordo com Arendt, ampliar e estender para a cidade. Nas palavras da autora: “Isso fica evidente não só quando ele insiste em que a cidade-Estado seja concebida como um ‘homem escrito em maiúsculas’ e quando constrói uma ordem psicológica que, na verdade, reproduz a ordem pública de sua cidade utópica, mas é ainda mais evidente na grandiosa consistência com que introduz o princípio da dominação na relação do homem consigo mesmo. Segundo Platão e a tradição aristocrática do Ocidente, o supremo critério da competência de um homem para governar os outros é a capacidade de governar a si mesmo”. *Ibidem*, pp. 277-278. Sobre isso, cf. ainda: ARENDT, H. *A dignidade da política*, *op. cit.*, p. 107.

A mais óbvia salvaguarda contra os perigos da pluralidade é a *mon-arquia*, ou o governo de um só homem, em suas muitas variedades, desde a franca tirania de um contra todos até o despotismo benévolo e aquelas formas de democracia nas quais a maioria constitui um corpo coletivo, de sorte que o povo passa a ser ‘muitos em um só’ e arvora-se em ‘monarca’. O rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma – e de modo algum a menos tirânica – variedade de governo de um só homem⁴¹.

Temos aqui dois pontos importantes e essenciais que precisam ser destacados. O primeiro deles diz respeito ao que Arendt chama de “monotonia das soluções propostas no decorrer da história” para buscar proteção diante dos perigos da ação. Monotonia no sentido de que as soluções parecem sempre conduzir à substituição da ação pelo governo de um homem, o qual, isolado dos demais, inicia algo e retém para si todo o controle daquilo que começou, do início ao fim. Neste contexto, como vimos, se os demais tomam parte neste processo o fazem apenas para executar aquilo que o governante ordenou. Desta maneira, ainda que este governo seja composto por muitos, como Arendt esclarece, esses muitos “agiriam” como se fossem um só homem. Como quer que seja, composto por um ou composto por muitos, o que está em questão nesse tipo de “salvaguarda” encontrada no governo de um só, tal como a que encontramos em Platão, é uma espécie de movimento que consistiria em “virar as costas” à ação e à pluralidade, por tudo o que implicam, para voltar-se para o governo, buscando encontrar refúgio ou abrigo em uma estrutura que se constrói e se orienta no registro mesmo da unidade e, portanto, da ordem. Substitui-se, assim, a ação pelo governo, tanto quanto e na mesma medida em que se substitui a pluralidade inerente ao espaço público pela ordem, pela previsibilidade e pela estabilidade que não podem ser alcançadas a não ser na constituição de uma unidade na qual os muitos se tornem Um.

Voltemo-nos agora ao segundo aspecto a ser destacado na afirmação de Arendt, qual seja, a especificidade da solução platônica que ganha corpo e expressão na figura do “rei-filósofo”; aquele “cuja sabedoria resolve os problemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis”.

Como vimos anteriormente, o tipo de governo de um só pensado por Platão para ordenar e julgar os assuntos humanos e a cidade encontra seu fundamento no saber. Este se constituiria como uma espécie de *techné* que torna aquele que a detém capaz de comandar, de governar. O saber figuraria, como foi dito, como a própria condição para o exercício do poder. Tomando, então, essas condições e fundamentos, quem melhor do que o filósofo para governar a cidade? Não seria ele uma espécie de “figura paradigmática do conhecimento da

⁴¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*, op. cit., pp. 273-274.

verdade”⁴², o único capaz de conhecer o que é imutável e eterno? Segundo Arendt, para Platão, o filósofo, aquele que desejava e que mostrava-se capaz de aceder à verdade, era, afinal, aquele que deveria e que estava em condições de governar. Somente assim seria possível, na perspectiva platônica, estabelecer na cidade, na esfera dos assuntos humanos, um governo da razão. Além disso, diante do conflito existente entre o filósofo e a cidade, o exercício do poder parecia surgir como uma tentadora solução para que, ao refundá-la em bases outras que não aquelas da experiência política, a *polis* pudesse transformar-se, afinal, em um lugar habitável para o filósofo.

A razão porque Platão queria que os filósofos se tornassem os governantes da cidade se assentava provavelmente no conflito existente entre o filósofo e a *polis*, ou na hostilidade da *polis* para com a filosofia, que provavelmente estivera dormitante durante algum tempo antes de mostrar sua ameaça imediata à vida do filósofo no julgamento e morte de Sócrates. Politicamente, a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a *polis*. O filósofo anuncia sua pretensão ao governo, mas não tanto por amor à *polis* e à política (embora não se possa negar motivação patriótica a Platão, que distingue sua filosofia das de seus seguidores na antiguidade), como por amor à filosofia e à segurança do filósofo⁴³.

Mais uma vez, o que fica claro é que, para Arendt, a perspectiva platônica é a perspectiva do filósofo que se rebela, que está em confronto aberto com a cidade, e é precisamente a partir deste ponto de vista específico que ele pensaria a política. Neste quadro, o rei-filósofo seria aquele que, ancorado sempre no saber e no conhecimento da verdade, “refunda” ou “reinventa” a cidade. E a verdade, como veremos, surge precisamente como aquilo que orienta, que legitima e que encontra-se no centro mesmo do governo do rei-filósofo. Dito de outra forma, a verdade seria aquilo sem o que a cidade jamais poderia ser ordenada; jamais poderia tornar-se a “cidade justa”, na qual o filósofo poderia finalmente habitar⁴⁴.

É interessante notar, assim, que parece haver nessa “solução platônica” uma espécie de “laço”, se assim podemos dizer, que une saber, verdade e poder. É o saber, o conhecimento da verdade que torna o filósofo apto ao governo; de posse, assim, das condições necessárias ao exercício do poder. E o ponto crucial aqui, que precisa ser ressaltado, é que essa verdade que funda todo o saber e que, portanto, ancora e legitima o governo do filósofo não se constrói ou mesmo se alcança ou se percebe de maneira coletiva, no espaço público, com os outros e “entre” os outros. Ao contrário, só pode ser conhecida na quietude e no silêncio

⁴² DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 199.

⁴³ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 146-147.

⁴⁴ Como aponta Rodrigo Ribeiro Alves Neto, “As variações das preferências e dos interesses parciais só poderiam ser neutralizadas por meio da autoridade de uma verdade não-humana e não-política, a ser contemplada pelo filósofo, e que exigiria um discurso que tenha valor universal”. NETO, R. *Alienações do mundo*, op. cit., p. 112.

próprios à contemplação. Neste contexto, o que Platão parece fazer ao ancorar seu projeto político na noção de verdade é conceber a cidade submetendo-a a um princípio que lhe é absolutamente externo; um princípio que, longe de acolher a pluralidade inerente ao domínio dos assuntos humanos, parece buscar conformá-la de maneira a conferir-lhe uma unidade que ela jamais teria e que parece, em grande medida, ferir a sua própria natureza.

Retomemos, assim, a argumentação de Arendt no ensaio *Que é autoridade?* para que possamos apreender e entender a função específica desempenhada pela noção de verdade na filosofia política platônica e em sua concepção de poder; em outras palavras, seu papel na solução que Platão concebeu para lidar com a cidade em sua pluralidade. Como vimos anteriormente, Platão e Aristóteles, cada um a sua maneira, tentaram introduzir algo como a autoridade na vida pública da *polis*. Neste sentido, para Platão especificamente, tratava-se de introduzir na cidade algo que pudesse ordená-la, regulá-la; algo como uma ordem hierárquica fundada na razão que se distanciava tanto da persuasão, que lhe parecia completamente insuficiente após testemunhar o que aconteceu a Sócrates, quanto da violência ou da coerção pela força, que, para os gregos, destruía a vida política. Como Arendt descreve:

Foi após a morte de Sócrates que Platão começou a descrever da persuasão como insuficiente para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência. Bem no início de sua procura ele deve ter descoberto que a verdade, isto é, as verdades que chamamos de auto-evidentes, compelem a mente, e que essa coerção, embora não necessite de nenhuma violência para ser eficaz, é mais forte que a persuasão e a discussão. O problema a respeito da coerção pela razão, contudo, está em que somente a minoria se sujeita a ela, de modo que surge o problema de assegurar com que a maioria, o povo, que constitui em sua própria multiplicidade o organismo político, possa ser submetida à mesma verdade⁴⁵.

A noção de verdade revela-se, assim, como uma noção que é capaz de coagir, sem que, para isso, seja necessário recorrer à violência ou à força. Uma coerção pela razão que podia, enfim, substituir a persuasão. Nos parece válido, neste ponto, chamar a atenção para algo que Arendt afirma no manuscrito “*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*”⁴⁶, que foi escrito em meados de 1950 e que teve alguns de seus trechos selecionados e publicados postumamente. No manuscrito, a autora destaca que, para Platão, a persuasão não era senão um “infeliz substituto” para o tipo de convicção inabalável que apenas poderia surgir da percepção direta da verdade. E Arendt segue dizendo que, provavelmente a partir da impressão causada pelo julgamento de Sócrates e as limitações da persuasão ali expostas, Platão não estava mais preocupado com a liberdade, em absoluto. Naquele contexto, a

⁴⁵ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 147

⁴⁶ ARENDT, H. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. In: *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002, p. 296.

persuasão parecia ter se tornado para ele não uma forma de liberdade, mas, ao contrário, uma forma de compulsão arbitrária através das palavras. Compulsão que ele teria proposto substituir em sua filosofia política pela “coerção da verdade”.

Todavia, neste ponto é preciso fazer uma ressalva; embora estejamos aqui no campo mesmo da coerção, é preciso compreender, como ressalta Helton Adverse⁴⁷, que Platão não confunde governo e nem mesmo dominação com violência. E isso pelo simples fato de que, na concepção de governo platônica, aquele que deve deter o poder é também aquele que deve deter um saber. Fica claro, portanto, que o exercício do poder, para Platão, não se alicerça na força e nem seria o resultado de uma luta impetuosa que teria origem em uma vontade desmedida do poder pelo poder. Insistimos, assim, neste ponto que consideramos ser fundamental: há uma condição filosófica e epistemológica para o exercício do poder em Platão. E este visa, em última instância, encontrar um substituto para a ação e estabelecer a ordem no domínio dos assuntos humanos, superando a fragilidade e a instabilidade que lhe são inerentes. Como afirma Rodrigo Ribeiro Alves Neto:

Introduzindo padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos, Platão não pretendeu negar que a filosofia fosse de fato a preocupação com a verdade independente da pluralidade humana num mundo comum, mas sim afirmar que isso não fazia do filósofo um inútil, pois somente ele estaria plenamente preparado para desempenhar um papel político que restabeleceria a ordem, através da autoridade coercitiva da verdade⁴⁸.

Tratava-se, então, de encontrar o que Arendt chama de “princípio legítimo de coerção”. Um princípio capaz de estabelecer a “autoridade” do filósofo sobre a *polis*, de maneira que seu governo pudesse se exercer sem a tomada do poder e sem a posse dos meios de violência. E é precisamente ao buscar encontrar e pensar esse princípio que Platão serve-se de um modelo bastante específico; pensa-o a partir de um tipo de relação na qual o elemento coercivo repousa na própria relação, apresentando-se, segundo Arendt, como um elemento que seria, inclusive, anterior à emissão das ordens. Neste contexto, Platão guiou-se por algumas relações nas quais prevalecia uma espécie de desigualdade natural entre o governante e o governado, tais como a relação entre o pastor e suas ovelhas, entre o timoneiro de um barco e seus passageiros, entre o médico e seu paciente e, por fim, uma em especial a qual já nos referimos anteriormente: a relação entre o senhor e o escravo.

De acordo com Arendt, é importante que tenhamos em mente esses exemplos para que sejamos capazes de perceber e de compreender qual era, afinal, o tipo de coerção que Platão esperava que a razão exercesse nas mãos do rei-filósofo. Neste sentido, é possível perceber

⁴⁷ Curso “*Hannah Arendt e o sentido da política*”. Ver nota 38, p. 28.

⁴⁸ NETO, R. *Alienações do mundo*, op. cit., p. 113.

que estamos aqui, sem dúvida, no campo do governo, no campo da dominação; “o domínio dos poucos que têm acesso à verdade sobre todos os demais”⁴⁹. A autora, contudo, não deixa de ressaltar e de insistir sobre a especificidade que há no poder coercitivo exercido pelo rei-filósofo. Diferentemente do que ocorre nos exemplos citados, o poder do rei-filósofo não repousa na pessoa do governante, tampouco na própria desigualdade como tal, e sim naquilo que o filósofo é capaz de perceber quando, em isolamento, na quietude da contemplação, persegue a verdade, aquilo que é como é e que não poderia ser de outra forma. O poder coercitivo exercido pela razão repousa, assim, nas ideias que são percebidas pelo filósofo. Ideias que transcendem a esfera dos assuntos humanos e que mostram-se, exatamente por isso, capazes de ordená-la, na medida em que podem transformar-se em um padrão absoluto ao qual todo o domínio dos assuntos humanos deve se conformar.

Se tomarmos, então, este ponto da crítica de Arendt acerca da coerção pela verdade, como um substituto para a persuasão, e, conseqüentemente, do poder do rei-filósofo, fundamentado na razão, podemos destacar dois aspectos fundamentais e cruciais que parecem encontrar-se no centro mesmo da crítica arendtiana à Tradição do Pensamento Político Ocidental. O primeiro aspecto diz respeito à introdução feita por Platão de um elemento absolutamente externo à política e à cidade⁵⁰, com a finalidade de ordená-la. Para colocar de forma mais clara, Platão, ao propor refundar a cidade nos termos do filósofo, teria introduzido algo como um princípio legítimo de coerção que não encontrava ou extraía seu fundamento da experiência política grega; ao contrário, tratava-se de um fundamento que remetia à experiência filosófica e que marcava a tentativa de aplicar à cidade um critério absoluto diante do qual ela deveria se conformar e se adequar. O governo do rei-filósofo representaria, neste sentido, a dominação dos negócios humanos, de toda a esfera política, por algo completamente exterior a seu próprio âmbito.

Por outro lado, é preciso chamar a atenção para o segundo aspecto ao qual nos referíamos, a saber, a transformação operada por Platão na concepção de verdade, visando conferir-lhe um caráter aplicável que, segundo Arendt, ela não possuía originalmente. Desta maneira, para que o saber, o conhecimento da verdade, pudesse ser aplicado como um tipo de instrumento de dominação, era preciso que a concepção e a definição da verdade sofressem

⁴⁹ JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 52.

⁵⁰ Lembremos aqui o que Arendt afirma no ensaio *Verdade e política*, que compõe, também, a obra *Entre o passado e o futuro*: “Visto que a verdade filosófica concerne ao homem em sua singularidade, é, por natureza, não-política”. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 304. Sobre essa introdução de um elemento externo como um princípio legítimo de coerção que pretende ordenar a cidade cf., ainda, AMIEL, A. *Hannah Arendt política e acontecimento*, op. cit., p. 83.

uma importante transformação no interior da filosofia platônica. Uma transformação que, como aponta Eduardo Jardim⁵¹, compreende o abandono de uma concepção da verdade como um “desvelamento”, fundamentada em critérios puramente estéticos, e a adoção de uma “teoria filosófica das ideias”, na qual a percepção e a apreensão da verdade se identificariam ao que o autor chama de “processo de correção do olhar na direção da ideia mais perfeita”, que viria a ser, como veremos a seguir, a Ideia do Bem. Nas palavras de Arendt:

Contudo, o governo do filósofo deve ser justificado, e somente poderia sê-lo se a verdade do filósofo possuísse validade para aquela mesma esfera dos assuntos humanos que o filósofo tivera que abandonar para percebê-la. Enquanto o filósofo nada mais é senão filósofo, sua procura termina com a contemplação da verdade suprema, que, visto iluminar a tudo mais, é também a beleza suprema; mas enquanto um homem entre homens, um mortal entre mortais e um cidadão entre cidadãos, o filósofo deve tomar sua verdade e transformá-la em um conjunto de regras, transformação esta em virtude da qual poderá então pretender tornar-se um verdadeiro governante – o rei filósofo⁵².

Assim, para que a verdade, a essência eterna e imutável das coisas, a qual o filósofo acede na contemplação pudesse se constituir em critério, padrão ou medida aplicável ao domínio dos assuntos humanos, Platão precisou efetuar uma transformação crucial em sua concepção de verdade. Neste sentido, para que o filósofo pudesse governar a *polis*, para que fosse capaz, enfim, de transformar a razão em fundamento legítimo e válido de seu poder, era preciso que aquilo que tem origem na experiência filosófica da contemplação convertesse-se em algo aplicável; em um “conjunto de regras”, em um princípio de “autoridade”. É precisamente neste contexto, no interior desta transformação, que a própria “teoria das ideias” apresenta, também, uma espécie de deslocamento no que diz respeito à ideia suprema. Um deslocamento que permitiu que a teoria em questão encontrasse sua face prática, aplicável, enfim, ao domínio político.

O que é preciso reter aqui é o sentido e a concepção da política que parece se delinear na filosofia política platônica, tal como Arendt a interpreta. O que temos, então, até este ponto de nosso percurso analítico, é a política tomada e pensada na chave do governo e do comando. Governo e comando que têm como modelo experiências próprias à vida privada e como fundamento a própria razão; o conhecimento da verdade, ou mesmo o olhar dirigido sempre para a Ideia suprema do Bem, os quais apenas o filósofo mostra-se capaz de alcançar. Vejamos a partir de agora como se deram todas essas transformações que buscaram converter aquilo que o filósofo experimenta de maneira absolutamente solitária no princípio mesmo de um domínio que até então fundamentava-se na pluralidade, na ação, no discurso e no

⁵¹ JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, op. cit., p. 47.

⁵² ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 155.

estabelecimento de um mundo comum. Para isso, tomemos como objeto de investigação a leitura arendtiana daquilo que, segundo nossa autora, constitui-se como o centro da filosofia política de Platão: a alegoria da caverna.

1.3. A Alegoria da Caverna: da *práxis* à *poiesis*

Em uma carta enviada a Jaspers no dia primeiro de julho de 1956, Arendt faz algumas considerações sobre Platão. Considerações que nos interessam sobretudo para pensarmos a forma como a autora lê e interpreta a alegoria da caverna, contida no Livro VII de *A República*. É possível dizer que o ponto central, considerando nossos propósitos, surge na seguinte frase, na qual Arendt diz: “Parece-me que, na *República*, Platão procurou ‘aplicar’ a sua própria teoria das ideias à política, embora esta teoria tivesse origens muito diferentes”⁵³.

Fica bastante claro no trecho citado que, para Arendt, a teoria das ideias não tinha, originalmente, aplicabilidade política. Houve, assim, como já observamos, uma transformação e mesmo uma espécie de deslocamento no que diz respeito à essa teoria no interior da filosofia platônica. Uma transformação que parece responder à uma necessidade bastante específica, qual seja, a de encontrar um critério ou princípio absoluto por meio do qual seja possível, enfim, ordenar a cidade; ordenar o domínio dos assuntos humanos.

Antes de adentrarmos a leitura arendtiana da alegoria da caverna para que possamos analisar e compreender esta transformação, é preciso, contudo, destacar que Arendt se serve, em sua interpretação dessa alegoria, da leitura feita por Heidegger, apresentada em “*A doutrina de Platão sobre a verdade*”. A própria autora reconhece essa “influência” em uma nota de rodapé no ensaio *Que é autoridade?*. Reconhecimento que vem também acompanhado de uma ressalva ou reserva quanto à interpretação heideggeriana:

O crédito dessa apresentação pertence à grande interpretação feita por Martin Heidegger da parábola da caverna, em *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947. Heidegger demonstra como Platão transformou o conceito de verdade (*alétheia*), a ponto de tornar-se este idêntico ao de proposições corretas (*orthótes*). Com efeito, a correção e não a verdade, seria necessária caso o conhecimento do filósofo fosse a capacidade de medir. Embora mencione explicitamente os riscos que corre o filósofo ao ser forçado a retornar à caverna, Heidegger não é cômico do contexto político em que a parábola aparece. Segundo ele, a transformação ocorre porque o ato subjetivo de visão (a *ideín* e a *idéa* na mente do filósofo) tem precedência sobre a verdade objetiva (*alétheia*), que, segundo Heidegger, significa *Unverborgenheit*⁵⁴.

⁵³ “It seems to me that in the Republic Plato wanted to ‘apply’ his own theory of ideas to politics, even though that theory had very different origins”. ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*, op. cit., p. 288. Tradução nossa.

⁵⁴ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 152, nota 16. Arendt também menciona a interpretação de Heidegger na carta a Jaspers citada anteriormente. Nesta carta ela também reconhece que o filósofo estava certo em sua interpretação acerca da transformação operada na concepção de verdade: “Heidegger, it seems to me, is

Para Arendt, como se pode perceber, Heidegger estava certo quando identificou a transformação no conceito de verdade, mas parece não ter sido capaz de perceber ou de trazer para o centro de sua investigação o contexto político no qual a alegoria tem lugar. Neste sentido, a autora parece estar convencida de que a transformação no conceito de verdade, assim como o deslocamento que se dá na teoria platônica das ideias visando alcançar aplicabilidade prática, respondem à uma necessidade política. E é isso, afinal, que parece interessar a Arendt em toda a sua leitura e interpretação da alegoria da caverna: a sua dimensão política. Como esclarece André Duarte:

Para Arendt, a importância da famosa parábola da caverna está em que ela constitui a peça central da filosofia política platônica, inspirada diretamente na experiência do julgamento e da morte de Sócrates. Não é, pois, casual que a parábola da caverna seja ‘narrada no contexto de um diálogo estritamente político que procura a melhor forma de governo’, e Arendt está certa de que é justamente aí que se descreve a ‘relação entre filosofia e política em termos da atitude do filósofo para com a *polis*’. Essa atitude se encontra marcada por uma ambivalência fundamental, que leva Platão tanto a desprezar o âmbito da política quanto a querer dominá-lo, para o que ele terá de empregar a doutrina das ideias para fins estritamente políticos⁵⁵.

Encontramos, assim, na perspectiva arendtiana, uma ambivalência na atitude do filósofo para com a *polis*, tal como esta se apresenta na filosofia política platônica. E isto porque se, por um lado, é uma atitude marcada por um profundo desprezo pelo domínio dos assuntos humanos e pela própria política, por outro lado, a figura do rei filósofo permite entrever o “desejo” ou a pretensão de dominar e de ordenar o âmbito da política; pretensão e desejo intensos a ponto de fazerem com que Platão se dispusesse a modificar a teoria das ideias, que se encontra no centro mesmo de seu pensamento, de modo a torná-la aplicável e a empregá-la, assim, para fins políticos. É essa ambivalência, inclusive, que, para Arendt, constitui-se como o verdadeiro conteúdo da alegoria da caverna.

Voltemo-nos, assim, para a leitura e interpretação feita por nossa autora da alegoria em questão. No texto *Filosofia e política* encontramos uma exposição mais detalhada de todos os momentos e reviravoltas que compõe a alegoria da caverna, assim como o que constituiria-

particularly off base in using the cave simile to interpret and ‘criticize’ Plato’s theory of ideas, but he is right when he says that in the presentation of the cave simile, truth is transformed on the sly into correctness and, consequently, ideas into standards”. ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969, op. cit.*, p. 288.

⁵⁵ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura, op. cit.*, p. 188. Abensour também destaca essa ambivalência fundamental mencionada por Duarte no trecho citado. Ambivalência que se faz presente na maneira como Platão se posiciona em relação aos assuntos humanos e à política, na perspectiva arendtiana: “*La lecture de l’allégorie de la caverne est l’occasion pour Arendt de souligner l’ambivalence de Platon à l’égard des affaires humaines et de répondre ainsi à Pascal, sous la forme d’un «oui mais». Il est vrai que Platon n’accordait pas une grande importance philosophique au domaine politique, qu’il estimait qu’il ne fallait pas le prendre trop au sérieux, mais il est non moins vrai qu’à la différence de presque tous les philosophes qui lui ont succédé, Platon «a pris encore au sérieux les affaires humaines au point de changer le centre même de sa pensée afin de la rendre applicable à la politique»*”. ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, *op. cit.*, p. 68. Sobre isso, Cf., ainda, ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro, op. cit.*, p. 154.

se, na perspectiva arendtiana, como o propósito de Platão nesta passagem da *República*. Seguiremos, portanto, neste primeiro momento de descrição da alegoria, tal como a autora a vê, o texto mencionado.

De acordo com Arendt, encontramos na alegoria da caverna uma descrição feita por Platão da relação entre filosofia e política. Uma descrição feita, evidentemente, em termos da atitude do filósofo para com a *polis*. Platão pretenderia, desta maneira, segundo a autora, “dar uma espécie de biografia condensada do filósofo”⁵⁶. Esta desdobra-se, como veremos a seguir, em três estágios, cada um representando um momento decisivo ou uma reviravolta e, os três juntos, formando a reviravolta do ser humano como um todo (*holés tés psychés*), o que, para Platão, seria a própria formação do filósofo.

O primeiro estágio e a primeira reviravolta acontecem dentro da caverna, quando “o futuro filósofo” liberta-se dos grilhões que acorrentavam seu pescoço e suas pernas e que lhe permitiam ver apenas aquilo que estava à sua frente, isto é, apenas “as sombras e as imagens das coisas que aparecem”. Desta maneira, ao libertar-se dos grilhões e virar-se pela primeira vez, o futuro filósofo vê atrás de si um fogo artificial, que iluminava todas as coisas da caverna como elas realmente eram. Para Arendt, essa primeira reviravolta ou primeira *periatogôgé* é a do cientista, aquele que não se contenta com o que as pessoas dizem sobre as coisas, e “vira-se” para descobrir como as coisas são em si mesmas, “sem levar em conta as opiniões sustentadas pela multidão”. Como a autora esclarece:

Pois, para Platão, as imagens na superfície eram as distorções da *doxa*, e ele pôde usar metáforas tiradas exclusivamente do campo da visão e da percepção visual porque a palavra *doxa*, ao contrário da nossa palavra opinião, tem a forte conotação de ‘o que é visível’. As imagens na superfície que os habitantes da caverna fitam são suas *doxai*, as coisas que aparecem para eles e como elas aparecem. Se desejam ver as coisas como elas realmente são, precisam virar-se, isto é, mudar de posição, pois, como já vimos, toda *doxa* depende da e corresponde à posição de cada um no mundo⁵⁷.

O segundo estágio se dá quando esse personagem principal não se contenta com o fogo na caverna e com as coisas que aparecem como são e vira-se, mais uma vez, buscando descobrir a origem do fogo e a causa das coisas. Neste momento, ele descobre uma saída da caverna; uma escada que poderia levá-lo ao céu aberto. E é precisamente quando ele deixa a caverna e pode contemplar o céu que surgem as ideias; “as essências eternas das coisas percíveis e dos homens mortais, iluminadas pelo sol – a ideia das ideias”. Este ponto é importantíssimo na perspectiva arendtiana. Para Arendt, temos, neste momento, o clímax na vida do filósofo e, ao mesmo tempo, o início de sua tragédia. E isso porque, embora tenha

⁵⁶ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 108.

⁵⁷ *Ibidem*.

podido contemplar as ideias, as essências eternas, o filósofo é e continuará sendo um homem mortal. Sendo assim, não pertence a este lugar e não pode permanecer nele. Como Arendt afirma, ele precisa retornar à caverna, à sua morada enquanto homem mortal e terreno, ainda que nesta não possa mais se sentir em casa.

Esta dificuldade do personagem que precisa retornar e não consegue, entretanto, sentir-se novamente em casa na caverna que habitara por tanto tempo, depois de contemplar o céu das ideias, relaciona-se à perda de sentido e de orientação que acompanha cada reviravolta. No primeiro estágio, os olhos que estavam acostumados apenas às sombras projetadas na superfície à sua frente, ficam cegos pelo fogo no fundo da caverna. No segundo estágio, por sua vez, os olhos estão acostumados à luz difusa do fogo artificial e ficam cegos diante da luz do sol. Contudo, nada se compara à perda de orientação sofrida por aqueles que viram a luz brilhante do sol e precisam, depois de tê-la contemplado, acostumar-se novamente às sombras e à escuridão:

(...) o pior é a perda de orientação que acomete aqueles cujos olhos um dia se acostumaram à luz brilhante, sob o céu das ideias, e que agora precisam guiar-se na escuridão da caverna. Podem compreender, nesta metáfora, porque os filósofos não sabem o que é bom para si mesmos e como são alienados das coisas dos homens: os filósofos não podem mais ver na escuridão da caverna, perderam o sentido de orientação, perderam o que poderíamos chamar de senso comum. Quando retornam e tentam contar aos habitantes da caverna o que viram do lado de fora, o que dizem não faz sentido: o que quer que digam é, para os habitantes da caverna, como se o mundo estivesse ‘virado de cabeça para baixo’ (Hegel). O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo⁵⁸.

Temos, assim, o terceiro estágio da alegoria: o retorno daquele que contemplou o céu das ideias à escuridão da caverna. Não surpreende que encontre-se, para Arendt, exatamente neste estágio o ponto crucial do conflito entre a filosofia e a política; entre o filósofo e a *polis*. Depois de ter visto a luz brilhante do sol, o filósofo parecia incapaz de ver qualquer coisa ou de guiar a si mesmo na escuridão da caverna. Perdeu o sentido de orientação e perdeu o senso comum, aquilo sem o que não é possível orientar-se no mundo comum a todos. E, neste sentido, vê-se, ainda, privado até mesmo da capacidade de comunicar aquilo que viu aos demais habitantes da caverna, na medida em que o que diz não faz o menor sentido; não pode ser verificado ou assegurado por aquilo que aparece aos outros habitantes. Em outras palavras, aquilo que ele diz ter visto e ter contemplado contradiz e coloca “em xeque” o próprio senso comum. Neste contexto, é a própria vida do filósofo que passa a estar em perigo. Se na caverna, onde habitara até o momento de sua libertação, não pode mais estar em

⁵⁸ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 109.

casa, se não pode mais guiar-se ou mesmo comunicar aquilo que viu e que deixou-o maravilhado sem que apareça como alguém que diz coisas sem sentido e que, portanto, não sabe o que é bom para si mesmo, o conflito parece inevitável. Talvez seja possível dizer, inclusive, neste ponto, que aquilo que o filósofo viu confronta as evidências do senso comum do mundo de tal maneira que a ameaça de eliminação parece ganhar forma e surgir como a única alternativa possível para colocar fim ao embate entre os dois domínios e, porque não, entre os dois discursos: o discurso da cidade, aquele do senso comum e das opiniões que podem sobressair-se umas às outras apenas por meio da persuasão, e o discurso filosófico, aquele no qual há apenas a verdade, que não pode ser vista a não ser que se dê as costas às meras e múltiplas opiniões que, neste quadro, não passam de sombras e de escuridão.

Há, ainda, contudo, um outro aspecto ressaltado por Arendt no que diz respeito a essa descrição da alegoria da caverna, que merece ser destacado. De acordo com a autora não é mera coincidência ou acaso que Platão tenha descrito os habitantes da caverna como homens estáticos e acorrentados, sem nenhuma possibilidade de fazer algo ou de comunicarem-se entre si. Aspecto que se apresenta, para Arendt, como um dos mais intrigantes da alegoria. E a ênfase aqui parece recair precisamente sobre a ausência das duas palavras mais caras à atividade política: a ação (*praxis*) e a fala (*lexis*):

Na realidade, as duas palavras politicamente mais significativas para designar a atividade humana, fala e ação (*lexis e praxis*), estão em flagrante ausência de toda a história. A única ocupação dos habitantes da caverna é olhar para a superfície; obviamente, eles gostam de ver pelo prazer de ver, independentemente de todas as necessidades práticas. Os habitantes da caverna, em outras palavras, são descritos como homens comuns, mas também como possuidores daquela qualidade partilhada com os filósofos: Platão representa-os como filósofos potenciais, ocupados, na escuridão e ignorância, com a única coisa com que o filósofo se preocupa na claridade e no saber integral. A alegoria da caverna destina-se, assim, a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia⁵⁹.

Arendt chama a atenção, desta maneira, para a absoluta ausência da ação e do discurso no espaço da caverna, tal como Platão o descreve. Seus habitantes não são, assim, representados como cidadãos, mas como “filósofos potenciais”. E, para Abensour⁶⁰, o que a autora pretende destacar e sublinhar neste ponto, ao chamar a atenção para esta ausência, é, em última instância, a conseqüente ausência da própria política, que caracterizaria o universo subterrâneo da caverna. De acordo com o autor, Arendt constata que estariam ausentes naquele espaço descrito por Platão as condições de possibilidade da política, e isso

⁵⁹ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., pp. 109-110.

⁶⁰ ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, op. cit., pp. 76-78. Sobre isso, sobre esse privilégio do “ver” em detrimento do “agir” na alegoria da caverna, cf. ainda ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 155.

precisamente porque os seus habitantes, seja o filósofo que retornou da contemplação ao céu das ideias, sejam os prisioneiros que lá permaneceram, valorizam excessivamente o “ver” em detrimento do “agir”. Se os cidadãos ou a multidão que habitava a cidade caracterizavam-se pelo discurso e pela ação, o mesmo não acontece com os habitantes da caverna, que ocupam-se e interessam-se única e exclusivamente em ver: ver as imagens sobre a superfície, ver as coisas mesmas à luz da fogueira, ver a própria verdade, ainda que para isso fosse preciso deixar o mundo comum da caverna.

Para Abensour, surgiria neste ponto uma espécie de nova concepção teleológica, segundo a qual o homem apenas poderia realizar-se como homem na medida em que ele é um ser que vê e não um ser que age. Neste contexto, o que faria dos homens humanos não seria, absolutamente, a sua capacidade de agir, mas o seu anseio por ver, o que justificaria, então, o governo do rei-filósofo tanto quanto o domínio da esfera dos assuntos humanos por aquilo que lhe é externo. Como observa Arendt em *Que é autoridade?*:

(...) o governo do filósofo-rei, isto é, a dominação dos negócios humanos por algo exterior a seu próprio âmbito, justifica-se não apenas por uma prioridade absoluta do ver sobre o fazer e da contemplação sobre o falar e o agir, mas também pela pressuposição de que o que faz dos homens humanos é o anseio por ver. Portanto, o interesse do filósofo e o interesse do homem *qua* homem coincidem: ambos exigem que os negócios humanos, os resultados da fala e da ação, não devam adquirir uma dignidade advinda de si próprios, mas se sujeitem ao domínio de algo exterior a seu âmbito⁶¹.

Como se pode perceber, há, para Arendt, neste quadro, uma completa degradação do domínio dos assuntos humanos, que se vê privado de sua dignidade própria e deve, portanto, para adquiri-la, se sujeitar ao domínio de algo que lhe é externo. Como a autora não deixa de observar, estavam colocadas, assim, as condições que justificariam o governo do rei-filósofo. E isso precisamente porque esse algo a que o domínio dos assuntos humanos deve se submeter para adquirir sua dignidade não é outra coisa senão a contemplação da verdade eterna. Sob estas condições, o filósofo, o único que a pôde contemplar, será, evidentemente, o mais apto a governar e a conduzir os assuntos da cidade, na medida em que “(...) conhece as coisas como elas de fato são, para além das ilusões em que acreditam os demais habitantes da caverna”⁶².

Lembremos aqui que, como Arendt afirmara, a alegoria da caverna visa mostrar como a política é vista do ponto de vista da filosofia. Nesta perspectiva, é possível entrever o objetivo que parece sustentar e se encontrar, portanto, no centro mesmo da alegoria da

⁶¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 155-156.

⁶² DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 191.

caverna, e talvez até, no centro do projeto político platônico. Acompanhamos Abensour⁶³, que aponta que, na leitura arendtiana, este objetivo seria o de descobrir no âmbito da filosofia os critérios e padrões de conduta apropriados à uma cidade composta pelos habitantes da caverna; habitantes acostumados à ignorância, às sombras e à escuridão. E Arendt não deixa dúvidas de que é especificamente no último estágio da alegoria, no retorno do personagem, ou do filósofo, à caverna, que a teoria das ideias revela sua face aplicável. Desta maneira, é este o momento crucial, o ponto fulcral, onde nos deparamos não apenas com o clímax do conflito entre o filósofo e a *polis*, mas, também e principalmente, com a transformação da teoria das ideias que mencionávamos anteriormente. Transformação que tinha como objetivo torná-la aplicável e útil ao âmbito político, ao domínio dos assuntos humanos.

Dissemos anteriormente que o filósofo em seu retorno à caverna, marcado pela perda de orientação e pela perda do senso comum, não conseguia mais sentir-se em casa e, além disso, passava a correr perigo, tendo em vista que aquilo que ele viu e que tentava, sem sucesso, comunicar, contrariava e confrontava todas as evidências do senso comum do mundo. Neste quadro, seguindo a interpretação de André Duarte⁶⁴ para avançarmos um pouco mais, surgiriam dois graves problemas. O primeiro deles diria respeito ao “status” da verdade obtida na contemplação das Ideias eternas quando esta adentra o espaço público. E isso porque exatamente neste momento ela torna-se mera opinião entre outras opiniões. Desta maneira, a verdade, neste contexto, apenas poderia conquistar a aceitação comum por meio da persuasão, perdendo, assim, seu caráter imperioso e coercivo. O segundo problema, por sua vez, diz respeito ao risco à própria vida do filósofo. Tal como aconteceu com Sócrates, era possível que os habitantes da caverna tentassem tirar a vida do filósofo que ousasse libertá-los de suas ilusões. Segundo Duarte, seria precisamente para resolver estes dilemas que Platão teria, na leitura arendtiana, transformado sua teoria das ideias, tornando-a aplicável ao âmbito da política, na medida em que, a partir delas, surgiria um conjunto de padrões e medidas absolutos, com os quais o comportamento humano poderia ser avaliado e determinado e aos quais deveria se adequar. É, enfim, no estágio do retorno do filósofo à caverna que teríamos as ideias utilizadas como instrumentos de dominação. Nas palavras de Arendt:

(...) o filósofo que deixa a caverna pelo céu das ideias puras não o faz originariamente com o fito de adquirir aqueles padrões e aprender a ‘arte da medida’, e sim para contemplar a essência verdadeira do Ser – *blépein eis tó alethéstaton*. O elemento basicamente autoritário das ideias, isto é, a qualidade que as capacita a governar e exercer coerção, não é, pois, de modo algum, algo de auto-evidente. As ideias *tornaram-se* padrões de medida somente depois que o filósofo deixou o céu límpido das ideias e retornou à escura caverna da existência humana.

⁶³ ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, op. cit., p. 79.

⁶⁴ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., pp. 191-192.

Nessa parte da estória Platão toca na mais profunda razão para o conflito entre o filósofo e a *polis*. Ele nos fala da perda de orientação do filósofo nos assuntos humanos, da cegueira que atinge seus olhos, da angustiada situação de não ser capaz de comunicar o que ele viu e do verdadeiro perigo para sua vida que daí surge. É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as ideias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação⁶⁵.

Há, neste trecho citado, um aspecto crucial: as ideias jamais poderiam *tornar-se* aplicáveis ou converter-se em padrões e medidas, sem que passassem por uma profunda transformação em sua concepção. Isso porque, originalmente, de acordo Arendt, constituíam-se como a essência verdadeira do Ser, uma essência que não se traduzia à princípio em regras ou em padrões de conduta; ao contrário, surgia como aquilo que se revela e que, portanto, destinava-se apenas a ser contemplada. E é precisamente neste ponto que emerge, na leitura arendtiana da alegoria da caverna, a transformação e o deslocamento operados por Platão em sua teoria das ideias. Transformação que, para a autora, é importante insistir, se opera em um contexto político. Um contexto que, longe de ser um mero “pano de fundo”, encontra-se, na interpretação arendtiana, no centro mesmo da modificação na teoria das ideias que ganha forma no terceiro estágio da alegoria da caverna.

Temos, então, neste quadro, uma discrepância e até mesmo uma contradição⁶⁶ entre duas concepções das ideias: por um lado, as ideias como essências verdadeiras a serem contempladas e, por outro, as ideias como padrões a serem aplicados à caverna; ao âmbito dos assuntos humanos. Discrepância que fica evidente se considerarmos, de acordo com Arendt, as duas ideias completamente distintas que representam a ideia suprema à qual todas as outras devem sua existência: a Ideia do Belo e a Ideia do Bem.

Segundo a autora, encontramos inicialmente em Platão (em diálogos como *O Banquete* e *Fedro*) que a ideia suprema seria a da beleza, do Belo, aquilo que “brilha mais”, que ilumina a tudo e que conduz, portanto, à verdade, à essência eterna das coisas. No entanto, no que Arendt chama de “contexto estritamente político” de *A República*, encontramos como ideia máxima e suprema a Ideia do Bem. Seguindo a interpretação da autora, é única e exclusivamente neste contexto político que Platão teria escolhido a Ideia do Bem como a ideia suprema, a ideia das ideias. Em outras palavras, o deslocamento ou substituição que Platão opera no momento em que elege como ideia suprema a Ideia do Bem, em lugar da Ideia do Belo, tem, para Arendt, uma finalidade essencialmente política. E essa

⁶⁵ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 149.

⁶⁶ Cf. ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, op. cit., p. 86. Sobre essa discrepância entre duas concepções das ideias, assim como o deslocamento que Platão opera no que diz respeito à ideia suprema, cf. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 152-153.

finalidade é precisamente abolir e eliminar dos assuntos humanos o seu caráter de fragilidade, que não é senão uma implicação e uma decorrência da condição humana da pluralidade.

Neste sentido, é preciso chamar a atenção, considerando esta substituição da Ideia do Belo pela Ideia do Bem, para a mudança substancial que se opera no que diz respeito à função das ideias. O que Arendt ressalta é que estas não tinham como função original governar ou determinar de alguma forma os assuntos humanos. Ao contrário, tinham por função única e exclusivamente iluminar sua escuridão. Não se relacionavam, assim, ao âmbito da política; pertenciam absolutamente à experiência da contemplação, à busca pela essência verdadeira das coisas. Desta maneira, nossa autora é categórica ao afirmar que o governar, o medir, o subsumir e o regular “se alheiam inteiramente das experiências subjacentes à doutrina das ideias em sua concepção original”⁶⁷. E, sendo assim, somente substituindo a ideia suprema do Belo pela ideia suprema do Bem seria possível fazer com que as ideias assumissem uma função propriamente política:

Ao que parece Platão foi o primeiro a eludir a irrelevância política de sua nova doutrina, tentando modificar a doutrina das ideias de modo a torná-la útil para uma teoria da política. Mas a utilidade somente poderia ser salva mediante a ideia do bem, já que ‘bem’ no vocabulário grego sempre significou ‘bom para’ ou ‘adequado’. Se a ideia máxima da qual todas as demais devem participar para que cheguem a ser ideias é a da adequação, então as ideias são aplicáveis por definição, e, nas mãos do filósofo, o que é versado em ideias, podem tornar-se regras e padrões ou, como posteriormente em *Leis*, se converter em leis⁶⁸.

Desta maneira, somente assumindo a Ideia do Bem como a ideia suprema, seria possível transformar aquilo que o filósofo contemplara em sua saída da caverna no elemento autoritário de que ele não podia prescindir para, visando a sua segurança, governar e ordenar o domínio dos assuntos humanos. Se antes tratava-se de contemplar a essência eterna e imutável das coisas, no momento do retorno à caverna era preciso que isso se transformasse em um padrão ao qual, exatamente por ser algo completamente externo aos assuntos humanos, era preciso se adequar. Como esclarece Eduardo Jardim⁶⁹, no momento de seu retorno, temendo por sua vida, o filósofo recorre ao saber que obteve em seu contato com as ideias eternas e atribui a este a função de fornecer parâmetros que possam, enfim, organizar o domínio dos assuntos humanos, o âmbito da política. Para o autor, precisamente neste ponto a Ideia do Bem adquire “o sentido de princípio da autoridade do rei-filósofo”. Um princípio e um governo que devem ser aceitos por todos, na exata medida em que encontram seu

⁶⁷ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 153.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 153-154.

⁶⁹ JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, op. cit., p. 51.

fundamento, sua legitimidade e mesmo o seu fim em uma fonte transcendente; “situada além do próprio domínio da política”.

As ideias passam a ser usadas, assim, para medir a adequação e a correção das condutas humanas, tomando como parâmetro a ideia suprema, a Ideia do Bem. Esta funcionaria como uma espécie de metro a partir do qual seria possível medir toda a realidade concreta, todo o mundo real. E há, neste ponto específico, algo que é preciso reter, considerando nossos propósitos: a ideia como um instrumento de medida permite subsumir sob sua generalidade uma multiplicidade de objetos e, portanto, ao ser aplicada ao contexto político, permitiria subsumir a multiplicidade dos atos e palavras que compõem e constituem o espaço público, como veremos a seguir. Considerando, assim, todo este quadro, toda a transformação operada por Platão visando fins que são, para Arendt, absolutamente políticos, é possível afirmar, como o faz Abensour⁷⁰, que a origem da filosofia política platônica representa uma transferência das ideias, do campo filosófico para o campo político, assim como uma “aposta” acerca da relevância das ideias e de sua possível contribuição à uma teoria da política.

Todavia, para transformar as ideias em normas e em padrões a serem aplicados ao domínio dos assuntos humanos, Platão serviu-se, ainda, de uma outra analogia com a vida prática, que teve, a partir de então, influência decisiva no modo como se compreendeu a ação e a própria política daí em diante. Seguimos aqui a interpretação de André Duarte⁷¹, que aponta que Platão, para que pudesse justificar e tornar plausível a transformação das ideias em parâmetros aplicáveis ao âmbito político, precisava de uma outra analogia, assim como de uma concepção da política que se adequasse ao modelo por ele proposto. Essa concepção seria precisamente aquela que pensa a ação e a política nos moldes da fabricação. O autor destaca, assim, que, na perspectiva arendtiana, Platão teria legado para a Tradição do Pensamento Político Ocidental a concepção da política como técnica; uma técnica a partir da qual seria possível construir um estado da mesma maneira como se constrói uma obra de arte, partindo precisamente da distinção entre aqueles que, porque sabem o que tem de ser feito, governam, e aqueles aos quais cabe apenas obedecer. E é interessante notar que, diferentemente do que acontecia na esfera política tal como os gregos a compreendiam, isto é, como o espaço isonômico e democrático, no domínio da fabricação, a divisão entre os que

⁷⁰ ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, *op. cit.*, p. 95. Sobre isso, cf., ainda, FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, *op. cit.*, p. 122. De acordo com a autora, a substituição do Bem pelo Bem inauguraria, na perspectiva arendtiana, a filosofia política. Uma “disciplina” que daí em diante teria como objetivo resolver o problema da ordem, modelando a *práxis* a partir de critérios transcendentais.

⁷¹ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, *op. cit.*, pp. 193-194.

sabem e os que executam – que marca, como vimos, a noção platônica de governo – surge como uma distinção natural:

Realmente, é verdade – e Platão, que havia retirado a palavra-chave de sua filosofia, o termo ‘ideia’, do domínio da fabricação, tinha de ser o primeiro a percebê-lo – que a divisão entre saber e executar, tão alheia ao domínio da ação, cuja validade e sentido são destruídos no instante em que pensamento e ação se separam, é uma experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (*eidos*) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução⁷².

Como se pode perceber, a noção platônica de governo e sua concepção da política como técnica, nos moldes da fabricação, encontram-se intimamente vinculadas. Para Arendt, a identificação do conhecimento com comando e governo e da ação com obediência e execução alcançou “longevidade” na tradição do pensamento político precisamente pelo fato de Platão tê-la reforçado, isto é, ter reforçado sua substituição da ação pelo governo, com uma interpretação da política e da ação em termos de produção e fabricação que conferia-lhe uma plausibilidade ainda maior. E pensar a ação e a política nestes termos – nos termos da técnica e da fabricação –, a partir de uma racionalidade absolutamente instrumental (que busca os meios necessários à consecução de seu objetivo), implica servir-se das ideias percebidas no “estar-só” da contemplação como modelos ou formas a serem reproduzidas; formas às quais toda a realidade, toda a “caverna escura dos assuntos humanos” deve se adequar, do mesmo modo como o artífice, ao fabricar um objeto, procura reproduzir, por imitação, o modelo que já visualizou mentalmente antes mesmo de iniciar o processo de fabricação.

É preciso ressaltar e insistir, neste ponto, que é a própria transcendência das ideias, o fato de se situarem absolutamente fora do domínio dos assuntos humanos, tal como o céu das ideias situa-se fora da caverna, que permite que elas sejam usadas como modelo e como padrão para o comportamento humano, da mesma maneira como a imagem pensada, o projeto prévio, guia toda a atividade do artífice. Nas palavras de Arendt:

Essa analogia capacita-o a entender o caráter transcendente das ideias da mesma maneira como a existência transcendente do modelo, que jaz além do processo de fabricação que dirige e pode portanto se tornar, por fim, o padrão para seu sucesso ou fracasso. As ideias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ideia de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade. Pois não há grande diferença entre utilizar as ideias como modelos e utilizá-las, de uma maneira um tanto mais grosseira, como verdadeiros ‘metros’ de comportamento [...]⁷³.

Desta maneira, as ideias, exatamente por seu caráter transcendente e imutável, poderiam ser utilizadas como “padrões constantes e absolutos”, com a finalidade de ordenar

⁷² ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 279.

⁷³ *Idem*. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 150.

um domínio que é caótico, mutável e instável, por definição. E talvez seja possível afirmar, seguindo a leitura arendtiana de Platão, que aplicá-las a esse domínio parece representar, em última instância, uma tentativa de redimi-lo daquilo que não é senão a sua própria essência; o seu próprio fundamento. E, como não poderia deixar de ser, nenhuma tentativa, nenhum gesto desta natureza se dá sem consequências e sem custos, como veremos ao final deste capítulo.

De qualquer modo, o que parece ficar cada vez mais claro é que, para Arendt, o que Platão faz, a partir dessas analogias e transformações, é introduzir uma maneira de pensar a ação e a política que encontra sua sustentação em elementos e em experiências absolutamente estranhos a estas. Não surpreende, assim, que ambas se vejam degradadas e mesmo que vejam quase desaparecer a linha que as distinguia de outras categorias e atividades, como é o caso da fabricação. Neste contexto, política e técnica, ação e execução de uma ideia parecem se transformar em uma única e mesma coisa. Se as ideias tornam-se modelos, formas ou padrões que devem ser aplicados e reproduzidos na cidade por aquele que é capaz de percebê-las – capaz, portanto, de saber o que e como deve ser feito para se “construir” uma nova cidade; a cidade justa –, não há mais diferenças entre “agir” e “fazer”. Teríamos, assim, uma definição de ação que poderia, facilmente, ser confundida com aquela da fabricação; agir não seria nada mais do que transformar em realidade aquilo que já existe no modelo, na forma, na ideia eterna percebida pelo filósofo ou, talvez possamos dizer, pelo *expert*⁷⁴. A *práxis* parece ter perdido, afinal, aquilo que a distinguia da *poiesis*:

A *poiesis*, a palavra grega para a fabricação no sentido geral de fazer alguma coisa, sempre tinha sido entendida como totalmente diferente da *práxis*, ação. Entretanto, quando Platão acreditou ter encontrado nas ideias as forças reguladoras da *poiesis* e da *práxis*, tornou-se maior a tentação de compreender a ação em termos da fabricação, quer dizer, de ver na ação apenas uma outra forma da execução das ideias. A fabricação, de acordo com a teoria grega, é a realização de um *eidos*, isto é, da imagem mental preconcebida de um objeto, que virá a ser através de sua informação na matéria. A ideia, originariamente, é a forma que confere formato à matéria, bem como a imagem mental que o artesão tem de seguir (*mimésis*, imitar)⁷⁵.

⁷⁴ O uso desta expressão remete aqui à entrada do conceito de perito na esfera política, o que ocorre, de acordo com Arendt, a partir da analogia com a atividade da fabricação de que se serviu Platão para pensar a ação e a política: “(...) a analogia a respeito da fabricação e das artes e ofícios oferece uma feliz oportunidade para justificar a utilização, de outra forma bastante dúbia, de exemplos tomados de atividades em que são necessários alguma especialização e conhecimentos de perito. Aqui o conceito de perito entra pela primeira vez na esfera da ação política, e o estadista é tido como competente para lidar com assuntos humanos no sentido em que o carpinteiro é competente para fazer mobílias ou o médico para curar o doente”. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 151.

⁷⁵ Trecho retirado do seguinte manuscrito: ARENDT, H. 1953. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. Second Draft. Part V, pp. 15-16. Trata-se de um dos manuscritos sobre Marx e sua relação com a tradição, que pode ser encontrado no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano. A tradução que utilizamos aqui foi feita por André Duarte em seu livro *Pensamento à sombra da ruptura*, *op. cit.*, p. 195.

A ação (*práxis*) se vê, desta maneira, reduzida à fabricação (*poiesis*), uma atividade que, ao contrário da ação em concerto que se dá no espaço público, é inteiramente previsível. Tem um começo e um fim definido, na medida em que realiza-se e é orientada, durante todo o processo, pelo modelo, pela imagem mental, na qual o objeto que se pretende produzir já possui uma forma. E é precisamente esta forma que modelará a matéria a partir da qual o objeto será fabricado. Analogamente, ao aplicar as ideias ao âmbito da política, Platão teria por objetivo, segundo Arendt, modelá-lo tal como o artesão modela a matéria com vistas a produzir o objeto preconcebido em seu modelo. Desta maneira, é possível dizer que o filósofo-rei aplicaria as ideias à caverna dos assuntos humanos, visando conferir-lhe a forma que ele percebera em sua saída, em sua “aventura solitária” pelo céu das ideias. Estas surgiriam como modelos, padrões ou regras por meio dos quais seria possível subsumir o comportamento dos homens e, enfim, “produzir” uma cidade outra, completamente conformada a uma norma que é tão absoluta quanto lhe é externa, uma vez que encontra sua origem, seu fundamento e seu fim em uma experiência estritamente filosófica.

Arendt afirma, em *A condição humana*, que a aplicação da teoria das ideias ao domínio político, justificada a partir desta analogia com a atividade da fabricação, teria como grande vantagem a supressão do elemento pessoal na noção platônica de governo ideal. Isso porque tal analogia implica e evoca apenas o que a autora chama de “mestria comum”, isto é, um tipo de “experiência na arte da política como em qualquer outra arte, onde o fator construtivo reside não na pessoa do artista ou do artesão, mas no objeto impessoal de sua arte ou ofício”⁷⁶. Por outro lado, pensar a ação política nos moldes da atividade de fabricar, reduzindo a *práxis* à *poiesis*, implica em resvalar, em alguma medida, para a violência da qual Platão fazia questão de se distanciar. Essa implicação decorre e se mostra inevitável precisamente pelo elemento de violência que é inerente a toda e qualquer atividade do fabricar e do produzir. Como Arendt observa, “A construção de um mundo humano envolve sempre alguma violência feita à natureza – temos que matar uma árvore para ter madeira, e temos que violar esse material para construir uma mesa”⁷⁷. Neste sentido, não parece ser possível, na perspectiva arendtiana, pensar a ação em termos de fabricação sem fazer adentrar no domínio político a violência que é inerente a esta. Como bem esclarece Simona Forti:

A lógica da fabricação implica, quase necessariamente, a violência feita à natureza para arrancar-lhe a matéria com a qual realiza o objeto. Ainda que Platão exclua a violência da relação política, na redução da *práxis* à *poiesis* está implícita, segundo Arendt, uma concepção de comunidade que coisifica a pluralidade de agentes e que

⁷⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 281.

⁷⁷ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 151-152.

não tardará a considerar os homens como material para manipular e dar forma, baseando-se no modelo de quem comanda⁷⁸.

Considerando, então, todo o quadro esboçado até aqui, é possível dizer que pensar a ação como fabricação, como execução de uma ideia, significa procurar conferir-lhe a solidez e a previsibilidade que ela, originariamente, não possui. Arendt insiste e aponta em diversas ocasiões para o caráter frágil e imprevisível da ação. Esta, ainda que tenha um começo ou início definido, não tem jamais um fim previsível; ninguém pode saber ou prever onde ela chegará, nem mesmo aquele que a iniciou. Desta maneira, a transformação da ação em uma espécie de modalidade da fabricação pode ser pensada como uma tentativa de manter total controle sobre aquilo que se iniciou e sobre seus desdobramentos, garantindo, assim, que se chegue ao fim vislumbrado, à uma reprodução exata e perfeita do modelo percebido antes mesmo que o processo fosse iniciado. Contudo, como lembra Forti, isso não é possível sem que se modele os homens como o artífice modela a matéria-prima que retira da natureza. Em outras palavras, sem que se conforme a pluralidade dos homens ao padrão e ao modelo fundamentado na ideia eterna percebida na solidão da contemplação, ainda que isso se dê ao custo da própria pluralidade.

E é curioso notar que se manifesta, ainda, nessa analogia platônica, uma espécie de paradoxo, tendo em vista que, de acordo com Arendt, o próprio Platão, que julgava que os artesãos não fossem dignos de serem cidadãos, acaba por propor manejar a política de acordo com as técnicas do artesão, pensando-a nos mesmos moldes da atividade da fabricação. Neste aspecto, parecem ter se mostrado, afinal, mais fortes e mais intensos o desejo e a tentação de eliminar da ação e, conseqüentemente, da política, sua fragilidade e os riscos que dela decorrem:

O fato é que Platão e em menor medida Aristóteles, para quem os artesãos sequer eram dignos da plena cidadania, foram os primeiros a propor que as questões políticas fossem tratadas, e os corpos políticos governados à maneira da fabricação. Essa aparente contradição mostra claramente a profundidade das autênticas perplexidades inerentes à capacidade humana de ação e a força da tentação de eliminar seus riscos e perigos introduzindo-se na teia das relações humanas categorias muito mais sólidas e confiáveis, próprias das atividades mediante as quais confrontamos a natureza e construímos o mundo do artifício humano⁷⁹.

O que Arendt parece encontrar, assim, no centro da filosofia política platônica não é senão uma tentativa desesperada de fugir da fragilidade dos assuntos humanos e de escapar aos riscos decorrentes da condição humana da pluralidade, buscando abrigar-se na solidez e na confiabilidade próprias à fabricação. Tal abrigo apenas é possível, contudo, na medida em

⁷⁸ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., p. 125. Tradução nossa.

⁷⁹ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 284-285.

que se ignora e se elimina a pluralidade, renunciando-se, enfim, à própria política. Talvez exatamente por isso a autora chame a atenção, em sua análise da alegoria da caverna, como destaca Abensour⁸⁰, para o fato de Platão ignorar e deixar abertamente ausente de sua representação da condição humana (o universo subterrâneo da caverna), tudo o que poderia favorecer o nascimento ou surgimento da política, ignorando, desta maneira, a ação e o discurso; suas condições de possibilidade. Seguindo a leitura arendtiana, o autor afirma, neste sentido, que Platão teria “edificado” sua filosofia política a partir de uma visão e de uma concepção “apolítica” da condição humana, reduzindo-a, como fica claro na alegoria, a uma condição puramente social. E há um ponto específico desta interpretação feita por Abensour acerca da crítica arendtiana que nos parece extremamente relevante: seria precisamente em função desse vazio deixado pela falta da política, que o filósofo recorreria a um conjunto normativo que provém do exterior. Para o autor existiria, assim, na perspectiva arendtiana, uma relação necessária entre a ausência da política e a exterioridade da norma que vemos representadas na alegoria platônica. E neste ponto específico parece ser possível vislumbrar o que está em questão e o que parece se encontrar na própria base da filosofia política tal como Platão – na leitura de Arendt – a concebeu.

Todavia, há, ainda, um aspecto crucial que precisamos abordar para melhor compreender não apenas a alegoria em questão, mas, também, o conflito entre o filósofo e a *polis* que encontra-se no cerne mesmo da gênese da Tradição do Pensamento Político Ocidental. Nas páginas finais de *Filosofia e política*, Arendt chama a atenção para duas afirmações feitas por Platão que, embora não se encontrem na alegoria da caverna, são, segundo a autora, “indispensáveis para torná-la clara”⁸¹. A primeira delas encontra-se no *Teeteto* e diz daquilo que se encontra no início de toda filosofia: “(...) pois do que o filósofo mais sofre é do espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto”. A segunda encontra-se na *Sétima Carta* e diz respeito ao que seria o “eterno tópico” e o fim da filosofia: “(...) é inteiramente impossível falar sobre isso como se fala sobre as outras coisas que aprendemos, ou melhor, de tanto estar junto a isso... de um fogo tremulante, uma luz se acende”. De acordo com nossa autora, temos, nessas duas afirmações, “o início e o fim da vida do filósofo omitidos na estória da caverna”.

O aspecto ao qual precisamos voltar nossa atenção antes de encerrarmos nosso percurso neste capítulo é, assim, o *thaumadzein*, o espanto mudo e admirativo diante daquilo

⁸⁰ ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique*, op. cit., p. 83.

⁸¹ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 110. As duas afirmações serão aqui citadas a partir do próprio texto arendtiano, tal como a autora as traduz, nas páginas 110 e 111 da edição em português, inserida na coletânea *A dignidade da política*.

que é como é. A filosofia se basearia nessa experiência que tem como uma de suas características mais essenciais o fato de não poder ser relatado ou traduzido em palavras, mostrando-se, neste sentido, completamente diferente da *doxadzein*; a formação de uma opinião sobre alguma coisa. Segundo Arendt, tornou-se um axioma para Platão e também para Aristóteles pensar esse espanto como o início de toda filosofia:

Para Aristóteles, não menos do que para Platão, a verdade última está além das palavras. Na terminologia de Aristóteles, o recipiente humano da verdade é *nous*, o espírito, cujo conteúdo é sem *logos*. Assim como Platão opôs a doxa à verdade, Aristóteles opõe *phronésis* (*insight* político) a *nous* (espírito filosófico). [...] A generalidade específica das afirmações filosóficas – que as distingue das afirmações das ciências – brota dessa experiência. A filosofia como uma disciplina especial – e à medida que permanece como tal – baseia-se nela. E uma vez que o espanto, estado mudo, se traduza em palavras, isso não acontecerá com afirmações, mas com a formulação, em variações infinitas, do que chamamos perguntas últimas – ‘o que é ser?’ ‘Quem é o homem?’ ‘Qual o significado da vida?’ ‘O que é a morte?’ etc. –, todas tendo em comum o fato de que não podem ser respondidas cientificamente⁸².

Teríamos, então, no início da filosofia o *thaumadzein* e, em seu fim, a mudez, o silêncio, visto que não se pode relatar ou colocar em palavras aquilo que o “espírito” (*nous*) experimentou e recebeu. E, como Arendt deixa claro, ainda que essa experiência do espanto venha a se traduzir, apenas o fará na formulação de perguntas últimas; jamais se traduzirá em afirmações. Este ponto específico marca uma diferença fundamental entre o filósofo e aqueles com quem ele vive. Diferença que reside na recusa da multidão a experimentar o *pathos* do *thaumadzein*. Esta recusa se expressa precisamente, segundo a autora, na formação de opiniões (*doxadzein*) a respeito destas questões irrespondíveis que apenas podem surgir da experiência do espanto mudo diante do que é como é. Questões a respeito das quais o homem não poderia, portanto, ter opiniões, tendo em vista que os padrões que conhece por meio de seu senso comum não podem ser aplicados a elas. Neste sentido, pode-se dizer que há uma diferença e uma oposição fundamental entre o filósofo e a multidão no que concerne ao modo como cada um responde ao *pathos* do espanto. Se o filósofo responde com mudez ou mesmo com o levantamento de perguntas últimas irrespondíveis, a multidão responde com a formação de opiniões. *Thaumadzein* e *doxadzein* apresentam-se, assim, como opostos. Como Arendt ressalta, a “*doxa* pôde tornar-se o oposto da verdade porque *doxadzein* é na verdade o oposto de *thaumadzein*”.

Contudo, se o filósofo responde com mudez a essa experiência, a esse *pathos*, isso faz com que ele coloque a si mesmo fora do domínio político, marcado e caracterizado essencialmente pelo falar, pelo discurso. E se considerarmos que ele precisa, em algum momento, retornar ao domínio político, como vimos na alegoria da caverna, não é difícil

⁸² ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 111.

perceber que o conflito e a ameaça à sua vida ganharão dimensões ainda maiores. De acordo com Arendt, o filósofo entrará, inevitavelmente, em conflito com as opiniões formadas pela multidão. E ele se encontrará, ainda, em posição de desvantagem, na medida em que será o único que não sabe; o único que não tem sua própria *doxa* para competir com as demais opiniões. Exatamente por isso, parecerá falar em termos de “não-senso”; em termos que não fazem sentido algum para os seus concidadãos.

Neste quadro, consciente da incompatibilidade entre as experiências filosóficas e as experiências políticas fundamentais, Platão propôs, segundo Arendt, generalizar o choque inicial do *thaumadzein* para competir com o dogmatismo das opiniões formadas pela multidão. Propôs, assim, prolongar “indefinidamente” o espanto mudo que representa o início e o fim da filosofia, buscando transformar em modo de vida (*bios theôretikos*) aquilo que não era senão um “momento fugaz”. Neste processo, contudo, segundo a autora, alguns dos mais importantes *insights* socráticos acabaram por se perder:

A posição de Sócrates perdeu-se nesse processo, não porque Sócrates não houvesse deixado escritos, ou porque Platão propositalmente os distorcesse, mas porque os *insights* socráticos, nascidos de uma relação ainda intacta com a política e *também* com a experiência especificamente filosófica, perderam-se. Pois o que é válido para esse espanto, com o qual toda filosofia começa, não é válido para o subsequente diálogo do próprio estar-só. O estar-só, ou o diálogo em pensamento do dois-em-um, é parte integral do ser e do viver junto aos outros, e nesse estar-só, o filósofo também só pode formar opiniões – também ele chega à sua própria *doxa*. Distingue-se de seus concidadãos não por possuir alguma verdade especial da qual a multidão esteja excluída, mas por permanecer sempre pronto para experimentar o *pathos* do espanto, e portanto, para evitar o dogmatismo dos que têm suas meras opiniões⁸³.

Aqui nos deparamos com uma das mais relevantes consequências desta tentativa de transformar em modo de vida o momento do espanto mudo que dá início à filosofia: a destruição da pluralidade. Para Arendt, ao basear toda a sua existência na “singularidade⁸⁴ que experimentou quando foi acometido pelo *pathos* do *thaumadzein*”, o filósofo acaba por destruir dentro de si a pluralidade da condição humana. Em um “modo de vida” fundado e caracterizado pela singularidade, pela mudez e pelo silêncio da contemplação não há lugar para a pluralidade. Esta traria apenas desordem, instabilidade e caos; colocaria em risco a própria atividade da contemplação.

⁸³ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 113.

⁸⁴ Segundo Arendt, o choque filosófico ou o espanto mudo atinge o homem em sua singularidade, separando-o, assim, pelo menos momentaneamente, da cidade dos homens: “O choque filosófico, além do mais, atinge o homem em sua singularidade, isto é, nem no que ele tem de igual a todos os outros, nem em sua diferença absoluta em relação a eles. Nesse choque, o homem no singular, por assim dizer, defronta-se por um momento fugaz com o todo do universo, como só irá defrontar-se outra vez no momento de sua morte. Em certo sentido, separa-se da cidade dos homens, que só podem ver com desconfiança tudo o que diz respeito ao homem no singular”. *Ibidem*, p. 112.

Como se pode perceber, é a recusa, a negação e o esquecimento da pluralidade que encontram-se no centro mesmo desta e de todas as transformações que marcam a própria gênese da filosofia política platônica. Transformações que, como Arendt não se cansa de dizer, têm origem e causa políticas; devem-se ao desejo de Platão de tornar a filosofia útil para a política e de proteger o filósofo da ameaça representada pela *polis*, especialmente após o julgamento e a condenação de Sócrates. Contudo, se, por um lado, Platão teria, de certa maneira, “deformado” a filosofia para fins políticos – para que ela pudesse fornecer ao domínio dos assuntos humanos padrões, regras e medidas –, por outro lado, foi a política que perdeu, neste contexto, sua essência, seu fundamento, sua dignidade própria. Nas palavras de Arendt, “(...) tornou-se o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos”⁸⁵. O que se perde parece ser, enfim, a própria política.

Iniciamos nosso percurso neste capítulo com uma pergunta fundamental e é chegado o momento de retornarmos a ela para encerrarmos nossa reflexão: “Por que, afinal, a Tradição do Pensamento Político Ocidental não foi capaz, na perspectiva arendtiana, de encontrar uma resposta para a questão acerca do que é a política?”. A resposta a essa pergunta, como já acenávamos em nossas linhas iniciais, não é outra que não o esquecimento da pluralidade. Ao negar e procurar eliminar a pluralidade, fonte dos riscos, fragilidades e calamidades da ação, a Tradição do Pensamento Político Ocidental, iniciada com Platão, acabou por afastar-se e por deixar escapar a própria política. E isso porque a pluralidade é, ao mesmo tempo, a fonte dos perigos e frustrações que decorrem da ação e – nas palavras de Arendt – o “único traço da condição humana sem o qual a política não seria possível nem necessária: o fato da pluralidade dos homens por oposição à unicidade de Deus, quer seja este compreendido como ‘ideia’ filosófica ou como o deus pessoal das religiões monoteístas”⁸⁶.

Neste sentido, como Arendt afirmara em sua carta a Jaspers mencionada no início do capítulo, a tradição não alcançou um conceito claro do político precisamente por ocupar-se da pluralidade apenas de modo tangencial⁸⁷. Por não ter sido capaz de acolher, assim, a condição e a própria especificidade do político, não foi capaz de alcançar e de apreender o sentido da política. Há, como se pode perceber, um vínculo indissolúvel entre pluralidade e política no

⁸⁵ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 114.

⁸⁶ *Idem*. *A promessa da política*, op. cit., p. 108.

⁸⁷ Nos parece pertinente retomar aqui as palavras de Arendt no texto *A tradição do pensamento político* a respeito do modo como esta tradição pensou e compreendeu a pluralidade: “O interesse da tradição do pensamento político na pluralidade humana é como se ela indicasse não mais que o somatório dos seres racionais, que, devido a alguma falha crítica, são obrigados a conviver e formar um corpo político”. *Ibidem*, p. 108.

pensamento arendtiano. Não é possível, desta maneira, renunciar a uma sem que, necessariamente, se perca a outra. Para Arendt, nos parece possível dizer, sem pluralidade não há política.

Temos, então, enfim, a razão que levou a autora a afirmar que, para apreender a política naquilo que ela tem de próprio, era preciso pensá-la a partir de um outro lugar; diferente e distante daquele da tradição da filosofia política. Não resta dúvidas a esta altura que, para Arendt, o lugar a partir do qual Platão a pensou é o lugar do confronto, do conflito. Talvez exatamente por isso ela tenha, a partir do evento totalitário, colocado toda a filosofia política sob suspeita. Se a “mola propulsora”, aquilo que encontra-se no centro mesmo desta tradição que teve início com Platão foi o esquecimento da pluralidade, não era possível, por meio da filosofia política, a partir de suas categorias, pensar e compreender a política.

A pluralidade surge aqui como “noção-chave”, como fundamento sem o qual não pode haver política e, ao mesmo tempo, como conceito a partir do qual parece ser possível se sedimentar uma concepção genuína e autêntica da política. Uma concepção que tenha em seu centro não uma fuga, uma tentativa de escapar à contingência, à instabilidade e à imprevisibilidade próprias à ação, mas que as acolha, que encontre no próprio domínio da política os remédios para lidar com os riscos que lhe são inerentes, resistindo à tentação de eliminá-los e de ordenar o domínio caótico e mutável dos assuntos humanos a partir de princípios e padrões que lhe são externos. Assim, se há, no pensamento arendtiano, uma resposta para a pergunta “O que é política?”, esta parece trazer em seu próprio cerne, como fundamento e como ponto de ancoragem, a condição humana da pluralidade. Pluralidade “da qual surge – em sua grandeza e miséria – todo o domínio dos assuntos humanos⁸⁸”.

E é precisamente desta condição – da condição humana da pluralidade – que nos ocuparemos em nosso próximo capítulo. Buscaremos, desse modo, compreendê-la em sua especificidade; compreender o que ela significa, afinal, para Arendt, o que ela implica e, é claro, qual o seu lugar no pensamento político de nossa autora.

⁸⁸ ARENDT, H. *A dignidade da política*, *op. cit.*, p. 115.

Capítulo 2. A Condição Humana da Pluralidade

Nada e ninguém existe neste mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. *Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra*¹.

Estas palavras, ditas por Hannah Arendt logo nas linhas iniciais da obra póstuma *A vida do espírito* – e que encontram eco nos seus escritos anteriores –, permitem entrever a pluralidade humana como um fato; como algo que diz respeito a maneira como se dá a existência humana na Terra, algo que diz da nossa condição enquanto seres humanos. Existimos, assim, em pluralidade. Pluralidade cujo esquecimento, como vimos no capítulo anterior, estava, na perspectiva arendtiana, no centro da incapacidade da Tradição do Pensamento Político Ocidental de responder a pergunta acerca do que é a política. Haveria, desse modo, no pensamento arendtiano, um vínculo indissolúvel entre este fato da pluralidade, o fato de nossa existência ser irreduzível à unidade, e a própria política. Mas o que é, afinal, isso que Arendt chama de condição humana da pluralidade? De que maneira Arendt a concebe e quais as implicações desta condição que constitui-se, para a autora, como a própria “lei da Terra”? São estas as perguntas que tentaremos responder neste capítulo, procurando compreender, ainda, a partir daí, qual o lugar da noção da pluralidade no pensamento político arendtiano.

Para chegarmos a essas respostas, voltaremos nossa atenção principalmente para a obra *A condição humana*. Embora ao longo de toda a reflexão arendtiana encontremos inúmeras e contínuas referências à condição humana da pluralidade, neste livro em especial encontramos as bases a partir das quais é possível compreendê-la em sua relação direta e fundamental com a ação e, conseqüentemente, com a própria política. O que Arendt busca no texto em questão, publicado pela primeira vez em 1958, é, segundo a própria autora, pensar “o que estamos fazendo”² a partir da análise das articulações mais elementares da condição humana; das capacidades humanas gerais e permanentes que provêm desta condição. Trata-se de uma obra que tem, assim, como “princípio organizativo”, como aponta Margareth Canovan em sua introdução à segunda edição de *The human condition*³, um tipo de análise

¹ ARENDT, H. *A vida do espírito*, op. cit., p. 35. *Grifos nossos*.

² ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 6.

³ ARENDT, H. *The human condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

fenomenológica⁴ das três formas de atividade que compõem a *vita activa* e que são fundamentais para a condição humana: o trabalho [*labor / arbeiten*], a fabricação [*work / herstellen*] e a ação [*action / handeln*].

É claro que há nesta espécie de fenomenologia das atividades em questão um grande esforço de Arendt para distingui-las umas das outras, de modo que, como destaca Dana Villa⁵, cada atividade emerge em nítido contraste às outras duas. Segundo o autor, Arendt teria procurado, seguindo esta via, rearticular as partes que compõem a *vita activa*, buscando pensar cada uma delas em sua especificidade e irreduzibilidade, distinguindo-as, portanto, de maneira clara, e pavimentando, a partir desta distinção, o caminho para uma reavaliação da ação e da própria política. Neste sentido, como não poderia deixar de ser, é precisamente destas distinções que nos valeremos para conseguir encontrar as respostas às perguntas levantadas há pouco. À maneira de Arendt, partiremos, assim, das distinções para delimitar e compreender o significado e as implicações da condição humana da pluralidade, assim como o lugar que esta condição ocupa no pensamento político de nossa autora.

Antes de iniciarmos nosso percurso é preciso, contudo, fazer alguns esclarecimentos acerca do que poderíamos chamar de “precauções metodológicas” que adotaremos neste capítulo visando alcançar os objetivos propostos. Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que o que estará em foco será sempre a condição humana da pluralidade, nosso objeto de estudo e fio condutor. Desta maneira, em muitos momentos, faremos uma espécie de torsão no texto arendtiano, tendo em vista que traremos para o primeiro plano as condições às quais correspondem cada uma das atividades – em especial a condição da pluralidade –, buscando compreender, assim, o que distingue a pluralidade das demais condições humanas destacadas – a vida e a mundanidade – para que, então, possamos compreendê-la em sua especificidade. O segundo esclarecimento, por sua vez, diz respeito à análise histórica da era moderna, que também compõe a argumentação arendtiana em *A condição humana*. Considerando nossos propósitos, voltaremos aqui toda a nossa atenção para a fenomenologia das atividades relacionadas à condição humana, deixando de nos ater de forma mais aprofundada a esta segunda perspectiva da análise arendtiana. Teremos, assim, um capítulo bastante fenomenológico e, portanto, em grande medida, a-histórico. Não por negligenciar a importância e pertinência desta análise que busca rastrear as origens da alienação do mundo

⁴ Sobre essa “espécie de fenomenologia” praticada por Arendt, cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997, p. 286. Cf. ainda: TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*. Paris: Editions Payot & Rivages, 1999, pp. 18-20.

⁵ VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996, p. 18.

que marca a modernidade, mas por uma precaução de método, para que nossa investigação e argumentação mantenham-se sempre orientadas e dirigidas pelas interrogações que nortearão nosso caminho neste capítulo.

Feitas estas considerações, voltemos nossa atenção para a análise fenomenológica realizada por Arendt em *A condição humana*; análise de que vamos nos servir para apreender e compreender, em sua especificidade, a condição humana da pluralidade. Como aponta Young-Bruehl⁶, há três termos neste exame fenomenológico arendtiano, a saber, as condições da existência humana, as atividades humanas e os espaços em que estas atividades têm lugar. Temos, assim, primeiramente, as três atividades humanas fundamentais e as condições básicas que correspondem a cada uma delas; condições “sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra”⁷. Condições da existência humana, que estão relacionadas, obviamente, à condição terrena e que não devem ser confundidas de maneira alguma com algo como a “natureza humana”⁸. Vejamos, então, as definições iniciais das atividades e suas condições correspondentes – que veremos separadamente e de forma aprofundada mais adiante.

A primeira delas é a atividade do trabalho, que corresponde ao processo biológico do corpo, ligada, portanto, às necessidades, ao processo vital e à subsistência, marcada, desta maneira, pela circularidade própria à natureza. O trabalho tem por condição a própria vida. A segunda atividade fundamental é a fabricação, que corresponde, por sua vez, ao que Arendt chama de não-naturalidade [*unnaturalness*] ou objetividade da existência humana, na medida em que proporciona um mundo artificial de coisas duráveis, um mundo que se contrapõe ao ambiente natural e ao tempo cíclico da vida biológica, instaurando, assim, uma temporalidade linear. Trata-se de um mundo no qual cada vida individual pode encontrar abrigo, embora, segundo Arendt, tal mundo sobreviva e transcenda a cada uma dessas vidas. A condição humana que corresponde à atividade da fabricação é a mundanidade [*worldliness*]; a condição de pertencer ao mundo, este visto como resultado da própria atividade humana. Por fim,

⁶ YOUNG-BRUEHL, E. *Por amor ao mundo: a vida e obra de Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 286.

⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 9.

⁸ Arendt faz questão, logo no início do livro, de deixar claro que condição e natureza humana não são o mesmo, tendo em vista que nem a enumeração ou a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana constituiriam características essenciais da existência “no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana”. A chave ou o principal fundamento da distinção e mesmo oposição feita por Arendt entre natureza e condição parece estar no fato de que a condição humana não é, em absoluto, uma categoria substancialista ou essencialista. Dessa forma, diferente da noção de “natureza humana”, a condição humana não é a categoria do eterno e do imutável. Não se trata, assim, de uma essência ou uma natureza que define, determina ou mesmo condiciona o homem de modo absoluto e definitivo, mas de condições nas quais o ser humano pode viver, agir e se realizar. Sobre esta distinção e sobre a categoria da condição humana, cf. AGUIAR, Odílio Alves. A categoria da condição humana em Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006. Cf., ainda, TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Editions Payot, 1992, pp. 105-106.

temos a atividade da ação, aquela que é, nas palavras de Arendt, a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”⁹. Atividade que corresponde à condição humana da pluralidade, ao *fato* de existirmos coletivamente; de existirmos, neste mundo em que habitamos, sempre no plural. Pluralidade que, para nossa autora, tem papel crucial e determinante no que diz respeito à vida política:

Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. [...] A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá¹⁰.

A pluralidade surge, desta maneira, como a condição da ação e de toda vida política. Não apenas a condição sem a qual a vida política não seria possível, mas, mais que isso, a condição *por meio da qual* esta se torna possível. Neste sentido, a pluralidade, em seu duplo caráter de igualdade e de distinção, parece emergir no pensamento arendtiano como condição fundamental da existência humana tanto quanto como condição de possibilidade da própria política. Como se pode perceber, já nestas definições iniciais Arendt parece indicar que é no espaço *entre* os homens [*inter homines esse*] que a política pode nascer e encontrar seu ponto de ancoragem. Espaço que, como veremos, só pode surgir quando os homens se reúnem, quando agem “em concerto” e quando, por meio de suas ações e palavras, aparecem e revelam-se uns aos outros. E se a pluralidade aponta para a existência de um espaço no qual podemos aparecer uns diante dos outros, agir juntos e nos engajar em uma conversa sobre o mundo que compartilhamos, é também nesta noção de espaço que encontramos o terceiro elemento ou “termo” que compõe o exame fenomenológico empreendido por Arendt: o tipo de espaço no qual cada uma das atividades têm lugar.

Começemos, assim, nosso percurso, pela consideração da distinção entre os domínios público e privado; distinção cara à nossa autora e que certamente nos ajudará a melhor compreender a distinção entre as atividades e suas condições. Em nosso esforço de distinguir a pluralidade, condição da ação, das demais condições e suas atividades correspondentes, nos parece pertinente, desse modo, antes de abordá-las direta e profundamente, nos debruçar sobre a análise arendtiana acerca de cada um destes domínios em sua especificidade. Uma especificidade que, como veremos, nos diz muito, também, acerca das atividades que se

⁹ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 9-10.

localizam e encontram lugar em cada um destes espaços e que nos permite começar a perceber, ainda, o laço, o vínculo existente entre a condição humana da pluralidade e o domínio público, tal como Arendt o compreende.

2.1. A Distinção entre os Domínios Público e Privado:

Encontramos no início do segundo capítulo de *A condição humana* uma consideração da distinção entre a esfera da *polis* e aquela do cuidado com a casa [*household*], tal como pensada pelos gregos. Esta distinção aponta, na verdade, para uma divisão que é, para Arendt, decisiva: a divisão entre os domínios privado e público – correspondendo, respectivamente, aos domínios da casa e da política. A autora chama a atenção, assim, para uma distinção crucial existente no pensamento e na experiência gregos entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas que referem-se à manutenção da própria vida. Teríamos, desta maneira, no centro desta consideração inicial, dois lugares distintos onde exercemos as diferentes atividades; lugares nos quais a condição humana parece ganhar consistências diferentes.

Servindo-se, assim, do pensamento grego e, mais especificamente, de Aristóteles, Arendt inicia seu exame marcando a distinção e, mais que isso, a oposição entre a capacidade humana de organização política e a associação natural cujo centro é a casa [*oikia*] e a família. Neste contexto, a autora nos remete ao significado do surgimento da cidade-Estado, qual seja, que o homem havia recebido uma espécie de “segunda vida”; utilizando o termo aristotélico, o *bios politikos*. A partir de então, cada cidadão passava a pertencer a duas ordens distintas da existência, a primeira delas referindo-se aquilo que lhe era próprio [*idion*] e a outra referindo-se aquilo que era comum [*koinon*].

Neste ponto específico é preciso, ainda, ressaltar que Arendt deixa bastante claro que tal distinção entre as duas ordens ou modos de vida não era, absolutamente, fruto de mera teoria ou opinião de Aristóteles. Ao contrário, trata-se, segundo a autora, de um “fato histórico” que a fundação da cidade-Estado tenha sido precedida pela destruição das associações familiares; as unidades organizadas à base de parentesco. Neste sentido, a existência destes dois modos de vida, claramente distintos e separados entre si, era, antes de tudo, parte da experiência efetiva dos gregos. Contudo, o que é preciso reter aqui são as duas atividades que eram, apenas elas, consideradas políticas e que constituíam, afinal, esta segunda vida proporcionada pelo espaço comum da *polis*; o *bios politikos*, tal como compreendido por Aristóteles. Estas atividades eram precisamente a ação [*práxis*] e o

discurso [*lexis*]. Delas surgia, afinal, de acordo com Arendt, o domínio dos assuntos humanos, do qual estaria absolutamente excluído tudo o que fosse apenas necessário ou útil.

Como se pode perceber a partir destas considerações, uma espécie de linha parece ser traçada, dividindo estas duas ordens da existência e, em última instância, os domínios público e privado. Uma linha ou um eixo que parece, em alguma medida, encontrar seu fundamento na oposição entre necessidade e liberdade¹¹. Por ora, entretanto, é suficiente que apenas apontemos esta oposição que parece se sobrepor à divisão examinada por Arendt. Logo adiante, ao abordar as características e o que compõe cada um destes domínios, poderemos melhor compreender o que está em jogo nesta divisão em sua relação com a necessidade e a liberdade.

Antes de abordar estas características é importante destacar, contudo, um outro elemento que compõe toda esta consideração feita por Arendt da distinção entre os domínios público e privado tal como os gregos a compreendiam. Nos referimos aqui ao advento do social na era moderna – dimensão que não existia entre os gregos –, que acaba por “embaralhar” esta distinção decisiva e impedir que se veja com clareza, a partir daí, o que é propriamente público e o que é propriamente privado. As fronteiras entre uma esfera e outra – a linha que as divide – já não podia ser, assim, deste momento em diante, vista de maneira tão clara. E, por consequência, tornaria-se cada vez mais difícil perceber e compreender a divisão decorrente entre as atividades referidas ao mundo comum e aquelas referidas ao lugar próprio de cada um; aquelas atividades referidas à manutenção da vida. O que se tem é, então, uma intensificação do que Arendt chama de “equacionamento” das esferas política e social¹². Equacionamento que parece estar, para nossa autora, diretamente relacionado ao esvaziamento do sentido da política que marca a era moderna. É preciso, assim, ter em mente este ponto, a questão do advento do social e as implicações políticas que dele decorrem, para que possamos compreender o contexto no qual se insere a retomada desta distinção crucial, que marcava a experiência e o pensamento gregos, feita por Arendt. É preciso lembrar, como esclarece Dana Villa¹³, que a concepção grega nos “proíbe” de ver a ordem política como uma espécie de instrumento para a ordem social, preocupada primariamente com a proteção da vida, a preservação da propriedade ou mesmo a promoção do bem-estar geral.

¹¹ Sobre a correspondência entre a distinção entre público e privado e aquela entre liberdade e necessidade, cf. VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, *op. cit.*, pp. 19-20.

¹² Neste contexto, de acordo com Arendt, passamos a ver e a pensar os corpos políticos nos mesmos moldes das unidades familiares: “Em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹³ VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, *op. cit.*, p. 19.

Vejam, então, considerando sempre este contexto e seguindo a linha argumentativa arendtiana, o que distinguia, para os gregos, a esfera da *polis* da esfera do cuidado da casa [*household*]. De acordo com Arendt, a esfera da casa ou do lar tinha como traço distintivo o fato de, naquele espaço, os homens viverem juntos simplesmente por serem compelidos a isso por suas necessidades ou mesmo por suas carências. Tratava-se, desta maneira, de uma esfera que encontrava sua razão de ser na própria vida:

A força compulsiva era a própria vida – os penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, ‘os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo’ –, que, para sua manutenção e sobrevivência individual, assim como a vida da espécie, requer a companhia dos outros. O fato de que a manutenção individual devesse ser a tarefa do homem e a sobrevivência da espécie a tarefa da mulher era tido como óbvio, e ambas as funções naturais, o trabalho do homem para fornecer o sustento e o trabalho da mulher no parto, eram *sujeitas à mesma premência da vida*. Portanto, a comunidade do lar nascia da necessidade, e *a necessidade governava todas as atividades realizadas nela*¹⁴.

Assim, nesta esfera, se os homens reuniam-se, se mantinham-se na companhia uns dos outros, o faziam apenas compelidos pela necessidade. O que estava em questão neste espaço não era outra coisa que não a manutenção e a sobrevivência individuais, assim como a sobrevivência da espécie. Precisamente por isso, todas as atividades ali realizadas são “governadas” pela necessidade imposta pelo próprio processo vital. Teríamos, então, o lugar próprio à conservação da vida e, porque não dizer, próprio à atividade do trabalho.

Em contraposição a esta esfera regida pela necessidade, temos, por sua vez, o domínio da *polis*, que era, segundo Arendt, a esfera da liberdade. A *polis* estabelecia-se, assim, como um espaço no qual o que estava em questão não era a manutenção ou a sobrevivência individual ou da espécie; ao contrário, o que encontrava-se no centro de sua existência e que constituía-se como sua própria razão de ser era a liberdade. E, como Arendt deixa bastante claro, se havia algum tipo de relação entre as duas esferas era apenas que o domínio sobre as necessidades da vida surgia como condição para a liberdade experimentada na *polis*.

Neste sentido, se a liberdade tinha lugar exclusivamente na esfera política, a necessidade era considerada, no contexto grego, como um fenômeno pré-político; necessidade que deveria, portanto, ser dominada ou vencida no espaço da casa, onde, inclusive, considerando este fim, a violência poderia ser empregada. Era este, afinal, para os gregos, o único espaço no qual o governo, com sua distinção entre aquele que governa e aquele que é governado, tinha lugar. Neste espaço, e somente nele, a violência e a dominação – como atos pré-políticos – eram perfeitamente justificadas, uma vez que, liberando-os da necessidade, permitia que os cidadãos adentrassem o espaço público; espaço da liberdade. Espaço no qual

¹⁴ ARENDT, H. *A condição humana.*, op. cit., pp. 36-37. *Grifos nossos*.

os cidadãos somente conheciam iguais:

A pólis diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Significava nem governar nem ser governado. Assim, dentro do domínio do lar, a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais. [...] ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado¹⁵.

Temos, assim, de um lado, um domínio centrado na necessidade e na própria vida – em seu sentido biológico –, marcado pela desigualdade, pela possibilidade da violência justificada e pela dominação e, de outro lado, um domínio centrado na liberdade, no qual a preocupação com a necessidade não encontra lugar; um domínio marcado por uma igualdade política, em contraposição à qualquer tipo de governo ou de dominação. Arendt não deixa dúvidas de que havia um verdadeiro abismo entre os dois domínios. Abismo que cada cidadão precisava transpor diariamente se tivesse qualquer pretensão de “transcender o estreito domínio do lar e ‘ascender’ ao domínio da política”¹⁶, o que requeria deles aquela que é, segundo a autora, uma das atitudes políticas mais elementares: a virtude da coragem. É esse abismo que, como Arendt aponta e destaca insistentemente, desaparece com o advento da esfera “híbrida” do social, a partir do qual questões, interesses e preocupações pertinentes à esfera privada e à administração doméstica ascendem ao domínio público e se transformam em preocupações coletivas. Neste contexto, aquilo que estava abrigado e, portanto, protegido no domínio privado passa a ser trazido à luz que, como veremos, caracteriza o domínio público.

É interessante notar que, neste ponto de seu texto, Arendt se serve de Maquiavel, como aquele que teria retomado propriamente o sentido grego para o termo público: o “único teórico político pós-clássico que, em um extraordinário esforço para restaurar a antiga dignidade da política, percebeu o abismo [abismo entre a vida protegida no lar e a impiedosa exposição na *polis*] e compreendeu até certo ponto a coragem necessária para transpô-lo [...]”¹⁷. Maquiavel teria compreendido, assim, na perspectiva arendtiana, a clara distinção entre um domínio e outro, assim como a grandeza e a glória que poderiam ser alcançadas apenas no espaço público; no espaço próprio à aparência e à aparição. Por isso mesmo, um

¹⁵ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 39-40.

¹⁶ *Ibidem*, p. 41.

¹⁷ *Ibidem*, p. 43. Arendt destaca que é um tema recorrente em Maquiavel a ascensão de uma esfera mais baixa, comum a todos os homens, para outra mais alta, marcada pela possibilidade de alcançar a glória por meio das grandes realizações. A glória figuraria, assim, como o critério para a ação política; ação que se dá exclusivamente no espaço público e que guarda em si uma grandeza única, que jamais poderia ser alcançada na esfera privada.

espaço marcado por uma espécie de luminosidade intensa, na medida em que todos que ali adentravam passavam a ser vistos e ouvidos uns pelos outros; um espaço no qual não se podia mais estar protegido pelas sombras e pela escuridão próprias ao domínio privado, assim como não se podia colocar no centro de suas preocupações a vida e a subsistência, razão pela qual era preciso coragem para sair deste espaço próprio e “ascender” ao domínio público. Neste domínio, se o que estava em jogo era a possibilidade da glória e a própria liberdade, a preocupação com a vida e com a sobrevivência não podia estar em primeiro lugar.

Deixar o lar, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos assuntos da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que os indivíduos se preocupavam basicamente em defender a vida e a sobrevivência próprias. Quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos em uma associação que era política em conteúdo e propósito e que por isso mesmo transcendia o mero estar junto imposto igualmente a todos – escravos, bárbaros e gregos – pelas premências da vida¹⁸.

Desta maneira, adentrar o domínio público significava deixar para trás as preocupações com a mera subsistência; a vida e as necessidades que ela impõe não podiam, em absoluto, estar em primeiro lugar. Tais necessidades, assim como as atividades que a ela respondem, não podiam ser admitidas em tal domínio; eram vencidas no domínio privado, no qual o indivíduo se libertava de todas as urgências e imposições do processo biológico da vida para que pudesse, enfim, experimentar, nos termos de Aristóteles, a “vida boa”, a vida do cidadão. E é crucial que essa vida seja definida como boa ou como uma vida de qualidade inteiramente diferente daquela experimentada no domínio privado precisamente porque nela, no domínio público e político, tudo o que existe, tudo o que é “feito”, não o é em função da vida. É este o ponto que precisamos reter aqui.

Neste sentido, na concepção grega a qual Arendt retorna – em contraposição àquela que, em grande medida, marca a era moderna – o domínio público e a política não existiam em função da vida; ao contrário, era a vida no domínio privado, a luta para libertar-se das necessidades decorrentes do processo vital, que se dava em função da política, isto é, da possibilidade de experimentar a “vida boa” com sua grandeza inerente, no único lugar em que isso era possível. Há, desta maneira, uma enorme diferença, que Arendt marca mais uma vez, entre o mero estar junto imposto pelo processo vital, que é, portanto, inteiramente da ordem da necessidade – uma associação meramente “social”, se assim podemos dizer –, e a “associação” propriamente política, caracterizada por um estar junto de uma ordem inteira e

¹⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 43-44.

absolutamente diferente. Um estar junto que tem sua razão de ser na liberdade e que parece, ainda, encontrar seu fundamento, sua base, não na condição humana da vida, mas na condição humana da pluralidade, como veremos mais adiante.

Este ponto nos permite perceber, também, que há, como Arendt parece estar convencida, uma especificidade da política e daquilo que constitui o domínio público. Especificidade colocada “em xeque” com o moderno advento do social, fenômeno a partir do qual, como vimos, as atividades, os problemas e os “dispositivos organizacionais” próprios ao domínio privado infiltram a esfera pública e, por consequência, obscurecem ou mesmo apagam as condições e modos de ação que fazem dela política¹⁹. E era precisamente essa especificidade que se mostrava com toda a clareza na distinção estabelecida pelos gregos, para os quais o domínio público, lugar da aparição, da ação e do discurso, era, afinal, o único espaço no qual uma existência plenamente humana poderia se dar.

Desta maneira, o domínio privado, em contraposição à esfera pública na qual os homens podiam se realizar como homens, carregava, em grande medida, a marca da privação; uma vida ou uma existência vivida inteiramente neste domínio implicava estar privado de algo. Como Arendt aponta, o próprio termo indica o “caráter privativo” desta esfera, no sentido de estar privado principalmente daquelas capacidades do homem consideradas as mais altas e mais humanas. Isto significa, é importante ressaltar, que aquele que não fosse admitido ou não ascendesse ao domínio público não era considerado inteiramente humano. O homem existia, assim, na esfera privada, não como um ser genuinamente humano, mas sim como um simples exemplar da espécie humana. E como tal, não podia encontrar, neste domínio, possibilidade alguma de se distinguir dos outros, tendo em vista que há na espécie humana, assim como em qualquer outra espécie, uma unidade ou uma homogeneidade que lhe é inerente e da qual, portanto, enquanto a existência “humana” estiver “reduzida” às necessidades impostas pelo processo vital e pela conservação da própria vida, não se pode escapar – o que já nos diz e nos permite entrever o próprio núcleo da análise arendtiana da condição humana da vida, que abordaremos adiante.

Esta distinção, a possibilidade mesma dada aos homens de distinguirem-se uns dos outros, só podia se dar, assim, no domínio público, que era, para os gregos, tanto o espaço ao qual pertenciam os iguais quanto o espaço no qual os homens podiam se distinguir uns dos outros, isto é, por meio de seus feitos e de suas palavras, aparecer aos outros, aos seus pares, como seres distintos e únicos:

¹⁹ VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, *op. cit.*, p. 20.

Pertencer aos poucos ‘iguais’ (*homoioi*) significava ser admitido na vida entre os pares; mas o próprio domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, de demonstrar, por meio de feitos ou façanhas singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras, o domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e por amor a um corpo político que a propiciava a todos, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos²⁰.

Neste ponto, já podemos começar a compreender, para além da linha que divide os domínios público e privado, a importância das atividades que neles são realizadas bem como das condições que as sustentam. Já podemos perceber, assim, que elas, em grande medida, conferem a cada um destes domínios o seu caráter específico e singular. Neste sentido, se a ação e não o trabalho é, por definição, a atividade que pode adentrar e compor o domínio público, isso confere a este domínio, ao próprio espaço público, a capacidade de constituir-se como o lugar – o único lugar – no qual os seres humanos podem alcançar uma existência verdadeiramente humana, em toda a sua profundidade e grandeza. Apenas neste espaço, eles podem, na medida em que aparecem, distinguir-se uns dos outros e revelarem-se como seres únicos e insubstituíveis. Se o domínio privado – lugar no qual estava excluída qualquer possibilidade de ação – era o lugar próprio à conservação da vida e à homogeneidade da espécie, ou seja, próprio ao ser humano como um exemplar da espécie humana, o domínio público surgia como o lugar da individualidade. Lugar da igualdade política na mesma medida e na mesma proporção em que se apresentava como lugar no qual era dada a todos a possibilidade mesma da distinção. Parece-nos plausível dizer aqui, inclusive, que se tomarmos as três condições humanas correspondentes às atividades destacadas por Arendt, o que parece estar em jogo ou encontrar-se em relação direta com a própria constituição deste domínio público, como lugar da aparição – em contraposição ao domínio privado –, não é senão a condição humana da pluralidade e sua atividade correspondente, a ação. Já nos parece possível, desta maneira, dizer que a condição humana da pluralidade, em sua especificidade, aponta e encontra-se vinculada à publicidade e à luz que caracterizam o domínio público e, por que não, o domínio político.

Isto talvez mostre-se com clareza ainda maior se considerarmos a relação direta entre a excelência (*aretē*), como os gregos a compreendiam, ou a *virtus*, para os romanos, e o domínio público. Segundo Arendt, a excelência foi sempre reservada a este domínio, no qual os homens tinham a possibilidade de se distinguirem dos demais. Desta maneira, a excelência

²⁰ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 50-51.

que podia ser alcançada nas atividades realizadas em público não poderia jamais encontrar equivalente no domínio privado. E isso porque, seguindo a argumentação de nossa autora, para que se alcançasse esta excelência era requerida, por definição, a presença de outros. Presença que, por sua vez, exigia o que Arendt chama de “formalização do público”, constituído pelos pares dos indivíduos – de natureza, portanto, inteiramente diferente da presença casual e familiar de seus iguais ou de seus inferiores, própria ao tipo de associação que tem espaço na esfera privada. Presença dos pares, igualdade e possibilidade da distinção. Ora, parecemos estar diante da própria definição da pluralidade. E, sendo assim, considerando todo este quadro, é preciso, antes de avançarmos um pouco mais no exame da distinção entre os dois domínios retomada por Arendt, reter e manter em mente esta relação que começa a se delinear entre a pluralidade e o domínio público. Domínio que, a partir da presença dos cidadãos e de seus pares, isto é, a partir da aparição de cada um diante uns dos outros, permite a distinção e a revelação da própria individualidade ou singularidade de cada um.

Avançemos, então, sem perder de vista estas considerações, no exame da distinção em questão com a caracterização aprofundada e precisa dos dois domínios feita por Arendt. Sigamos para isso a ordem estabelecida pela própria autora em seu texto, tratando, primeiro do domínio público e comum e, em seguida, do domínio privado.

De acordo com nossa autora, o termo “público” designa dois fenômenos intimamente relacionados entre si mas que não são, contudo, completamente idênticos. Vejamos o primeiro significado atribuído por ela ao termo em questão:

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade. Em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública²¹.

O termo “público” significa, assim, em primeiro lugar, aquilo que aparece; que pode ser visto e ouvido por todos. E esta aparência constitui, afinal, a própria realidade. Nesta perspectiva, como destaca Amiel²², só estaríamos seguros da realidade a partir e por meio do testemunho dos outros. É, desta maneira, segundo Arendt, a presença de outros que veem aquilo que vemos e que ouvem aquilo que ouvimos que nos garante a realidade. Realidade, é importante ressaltar, não apenas do mundo, mas também de nós mesmos. Neste sentido, até mesmo a nossa identidade dependeria da presença dos outros e da existência deste espaço de

²¹ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 61.

²² AMIEL, A. *Hannah Arendt política e acontecimento*, op. cit., p. 76.

aparição para ganhar forma, se deixando revelar na medida em que se age e que se fala; na medida em que, como agentes – agindo sempre *com* seus pares –, os homens podem aparecer e serem percebidos uns pelos outros.

E Arendt não deixa de sublinhar, ainda, que em comparação com essa realidade assegurada pela presença e pelo testemunho dos outros, aquilo que experimentamos na vida íntima e privada só pode ter, como vemos no trecho em destaque, uma existência incerta e obscura. Parece haver, assim, uma riqueza da existência e daquilo que chamamos realidade que apenas pode se desdobrar e se fazer sentir no espaço público. O que se pode perceber é que há, na perspectiva arendtiana, uma ligação estreita entre a aparição na “cena” pública, a presença dos outros e a própria realidade. Neste sentido, é apenas no domínio ou no espaço público, caracterizado por esta presença e, conseqüentemente, pela luz intensa sob a qual tudo o que aparece pode ser visto por todos, que a realidade pode se revelar. Nesta perspectiva, talvez seja possível dizer que realidade e aparência coincidem²³.

Existem, contudo, segundo Arendt, muitas coisas que, exatamente por não suportarem a luz intensa, “implacável e radiante” do domínio público – decorrente da presença constante dos outros –, não podem nele encontrar abrigo. De acordo com a autora, em tal domínio só pode ser tolerado ou abrigado aquilo que é considerado relevante, isto é, aquilo que é digno de ser visto e ouvido. Desta maneira, tudo aquilo que for, nessa perspectiva, considerado “irrelevante” torna-se assunto privado. Esta “irrelevância”, entretanto, não significa e não implica, em absoluto, que os assuntos privados sejam sem importância. Significa apenas que algumas questões e alguns assuntos, mesmo que muito relevantes, só podem sobreviver no domínio privado, longe da luz própria à cena pública. Arendt exemplifica essa condição com o sentimento do amor, que, segundo ela, morre no momento em que é trazido a público. Chamamos a atenção para este ponto, que desenvolveremos de maneira mais detalhada adiante, apenas para marcar a profunda especificidade do domínio público e, conseqüentemente, de tudo o que nele podia adentrar, segundo a experiência e o pensamento gregos, tal como apresentado por nossa autora. Isso é bastante significativo, considerando que, como aponta Arendt, mesmo que ocorra um “alargamento” do privado ou que experiências e assuntos privados sejam trazidos à luz da cena pública, isso não os torna públicos, tampouco constitui um domínio público propriamente dito.

²³ É pertinente, neste ponto, evocarmos as palavras da própria Arendt: “Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos, ‘pois o que aparece a todos, a isso chamamos Ser’, e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade”. ARENDT, H. *A condição humana, op. cit.*, p. 246.

Voltemo-nos agora para o segundo significado atribuído ao termo “público”, de acordo com Arendt:

Em segundo lugar, o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si²⁴.

O termo público designa, assim, além daquilo que aparece e pode, portanto, ser visto e ouvido por todos, o próprio mundo. Mundo este que Arendt faz questão de distinguir claramente da Terra ou da natureza. E, neste ponto, acompanhamos Canovan²⁵, que aponta que há nesta distinção arendtiana, e em sua concepção do termo “mundo”, uma espécie de contraste entre a “casa” que os homens fizeram ou construíram para si mesmos e o ambiente natural ao qual pertencemos como meras criaturas biológicas. Haveria, neste sentido, e é precisamente esta distinção que Arendt parece querer marcar, uma profunda diferença entre o mundo, enquanto artefato humano, e a Terra, enquanto ambiente natural e “condição geral da vida orgânica”. Seguindo ainda a leitura de Canovan, os seres humanos seriam vistos, assim, na perspectiva arendtiana, a partir de dois aspectos distintos. Por um lado, como membros de uma espécie e, portanto, sujeitos às necessidades biológicas, tanto quanto o seriam os animais, movendo-se, desta maneira, no ciclo sem fim que marca a própria natureza. Por outro lado, diferentemente dos animais, que vivem uma vida “natural” na terra, assim como esta lhes foi dada, os homens seriam vistos como aqueles que construíram, sobre a natureza, sobre este ambiente natural que também lhes foi dado, o seu próprio mundo.

Este mundo, contudo, como Arendt destaca, relaciona-se, ainda, aos “negócios realizados” entre aqueles que o habitam. Desta maneira, além de dizer respeito ao artefato ou artefato humano, o mundo encontra-se ligado, também, aos assuntos humanos; assuntos que ocorrem entre aqueles que habitam esse mundo comum. Teríamos aqui, assim, nesta noção de domínio público como mundo, por um lado, o artefato humano, o mundo como aquilo que é construído ou fabricado pelo homem e, ao mesmo tempo, por outro lado, os negócios ou os assuntos que desenrolam-se no espaço que se forma *entre* os homens.

E, compondo o quadro apresentado por Arendt neste segundo sentido ou significado a partir do qual pode-se compreender o termo “público”, é preciso chamar a atenção, ainda,

²⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 64.

²⁵ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, *op. cit.*, p. 106.

para o fato de que o mundo como um intervalo estável e objetivo de coisas é precisamente o que se interpõe entre aqueles que o habitam e que o possuem em comum, relacionando-os e, na mesma medida, separando-os, impedindo que “caiam” uns sobre os outros. Nossa autora vale-se, inclusive, neste ponto, como se vê no trecho citado, de uma metáfora que nos ajuda a compreender esta espécie de dupla característica ou capacidade inerente ao mundo comum, de reunir os homens e de mantê-los separados uns dos outros: a metáfora da mesa. Esta situaria-se entre aqueles que se sentam ao seu redor de um modo tal que eles podem se relacionar ao mesmo tempo e na mesma medida em que mantêm-se por ela separados. Neste sentido, como esclarece Simona Forti²⁶, viver juntos no mundo é como estar reunidos em torno de uma mesa, o que significa, afinal, que cada um pode ver e escutar os outros sem que, contudo, se anule a distância que o separa deles.

Como se pode perceber, o mundo como este “espaço-entre” impede tanto o isolamento quanto a fusão ou a transformação daqueles que o habitam em uma espécie de massa indiferenciada. Assim, valendo-nos ainda da interpretação de Forti para avançarmos um pouco mais em nossa leitura, pode-se dizer que, para que haja uma autêntica publicidade e, em última instância, autêntica política, é preciso que exista, no interior do âmbito público e comum, um “intervalo”; este espaço que une e separa, que identifica e, ao mesmo tempo, diferencia. Uma diferenciação que mantém viva a pluralidade, impedindo, assim, que os homens, caindo uns sobre os outros, se transformem em uma verdadeira “massa amorfa”. Afinal, como nos lembra a própria Arendt: “O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”²⁷.

Há, ainda, contudo, um outro aspecto do domínio público enquanto mundo que precisa ser destacado. Referimo-nos aqui à estabilidade e permanência que constituem-se como a própria marca deste mundo construído pelos homens, em contraposição à natureza e à circularidade que lhe é própria. Permanência da qual depende, inclusive, a existência deste mundo como aquilo que é capaz, como vimos, de estabelecer uma relação entre os homens que nele habitam. Isso quer dizer que este mundo construído pelas mãos humanas, que interpõe-se entre aqueles que o possuem em comum, unindo-os e separando-os, deve transcender a duração da existência de cada homem cuja vida ele abriga, preexistindo à sua chegada e sobrevivendo à sua partida:

²⁶ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., pp. 279-280.

²⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 65.

Só a existência de um domínio público 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 construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais²⁸.

Para Arendt, sem essa transcendência em uma espécie de possível imortalidade terrena, nem a política, nem o mundo comum e nem mesmo o domínio público seriam possíveis. E o que a autora nos diz é que essa transcendência ou sobrevivência deste mundo encontra-se diretamente ligada à sua aparição em público; ligada, portanto, à luz inerente à publicidade que constitui o domínio público propriamente dito. Este aparecer em público emerge, assim, como condição para a sobrevivência do mundo comum para além do ir e vir das gerações e dos indivíduos que continuamente chegam e deixam este mundo que compartilhamos uns com os outros. Nas palavras de nossa autora: “É a publicidade do domínio público que pode absorver e fazer brilhar por séculos tudo o que os homens venham a querer preservar da ruína natural do tempo”²⁹. Neste sentido, o domínio público enquanto mundo comum aponta, também, para a possibilidade da imortalização, na medida em que isso é possível para os homens mortais. Como deixam claro os exemplos acerca do que representavam a *polis* para os gregos e a *res publica* para os romanos, dados por Arendt, adentrar o domínio público significava e respondia ao desejo daqueles que nele ingressavam de que algo de seu fosse mais permanente e pudesse transcender suas vidas terrenas. A *polis* tanto quanto a *res publica* representavam, assim, a garantia contra a “futilidade da vida individual”; um espaço reservado, portanto, à relativa permanência dos mortais, espaço sem o qual tal permanência jamais seria possível.

E se nesta aparição pública reside a possibilidade da sobrevivência do mundo comum e a garantia de uma relativa permanência dos mortais, lembremos que também nela reside a própria realidade; a garantia da realidade deste mundo e também de nós mesmos, como vimos. Neste ponto, os dois fenômenos designados pelo termo “público” parecem se encontrar. O mundo comum aparece³⁰ e é, portanto, visto por todos aqueles nele presentes. Todavia, este mundo, embora comum, não é visto a partir de uma única perspectiva ou de um único aspecto³¹. Ao contrário, ele aparece e se apresenta a partir de inúmeros aspectos e

²⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 67.

²⁹ *Ibidem*, p. 68.

³⁰ Como esclarece Taminiaux: “*Le monde est en tant qu’il apparaît. Et cet apparaître est publiquement manifeste: il est perceptible, il peut être vu par tous et tous peuvent en parler. Eu égard au monde, la vieille distinction métaphysique de l’apparaître et de l’être n’est pas pertinente*”. TAMINIAUX, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*: Arendt et Heidegger, op. cit., p. 44.

³¹ Como afirma Arendt em *A vida do espírito*: “As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas ele *parece* diferente para cada espécie e

perspectivas. E não há consenso ou “denominador comum” possível ao qual a realidade do domínio público enquanto mundo comum possa ser reduzida sem que se perca a ambos, o mundo comum e a própria realidade, garantida pela presença dos outros.

Pois, embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro. A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes. [...] Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, em uma variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que veem identidade na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo aparecer real e fidedignamente³².

Desta maneira, ninguém pode apreender o mundo adequadamente, em sua plena realidade, por si só, tendo em vista que este se mostra a cada um a partir de uma perspectiva única e específica, determinada pelo lugar que o indivíduo ocupa no mundo³³. O mundo revela-se, portanto, de maneira diversa a cada um dos indivíduos. E, sendo assim, só seria possível compreendê-lo e apreendê-lo considerando-se a variedade de aspectos e perspectivas apresentados por cada uma das pessoas quando estas se reúnem, falam sobre ele e trocam suas opiniões. Diante disso, podemos compreender com clareza ainda maior a afirmação de Arendt de que a realidade objetiva não pode ser assegurada sem a presença de outros. E é interessante notar, ainda, que a autora não deixa dúvidas de que precisamente nessa variedade de aspectos e perspectivas a partir dos quais o mundo comum se apresenta – que decorre do fato de que cada um dos indivíduos vê e ouve de ângulos distintos – reside o próprio significado e a própria riqueza da vida pública, em contraposição à vida privada e familiar, a qual pode oferecer apenas, diz Arendt, o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo e de sua experiência com os aspectos e perspectivas que lhe são próprios.

O mundo comum parece encontrar-se, assim, estritamente vinculado à variedade de perspectivas a partir das quais é percebido. Neste sentido, nos parece crucial que seu caráter “comum”, o fato de tratar-se de um mesmo mundo onde todos se reúnem, não elimine, em absoluto, as diferenças e as peculiaridades no modo como este mundo é visto e percebido por cada um dos indivíduos que o possuem “em comum”. Na verdade, como nos ajuda a compreender Taminiaux³⁴, a identidade do mundo é absolutamente indissociável da pluralidade de perspectivas que se abrem quando seres humanos plurais se reúnem e falam sobre esse mundo tal como cada um o experimenta. E, sendo assim, considerando esta indissociabilidade, o próprio mundo comum encontra-se diretamente ameaçado de destruição

também para cada indivíduo da espécie”. ARENDT, H. *A vida do espírito*, op. cit., pp. 37-38.

³² ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 70-71.

³³ Cf. ARENDT, H. *A promessa da política*, op. cit., p. 184.

³⁴ TAMINIAUX, H. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 44.

tão logo seja visto a partir de uma única perspectiva³⁵. O que pode ocorrer, como exemplifica Arendt, em condições de isolamento radical e também nas condições presentes nas sociedades de massas, onde os homens se comportam todos como se fossem membros de uma mesma família. Em tais condições o que se tem, em lugar da pluralidade de perspectivas a partir das quais o mundo é percebido, é, como vimos, apenas o prolongamento ou a multiplicação da experiência ou da perspectiva de um único indivíduo. Experiência que, como afirma Arendt, continua a ser singular, ainda que multiplicada inúmeras vezes. Desta maneira, a autora parece deixar bastante claro que, a menos que os homens sejam vistos e ouvidos uns pelos outros, podendo, assim, ser capazes de apreender a realidade e a identidade do mundo “na mais completa diversidade”, o mundo comum não pode existir.

Em resumo, podemos dizer, assim, que o domínio público emerge na análise arendtiana como o domínio da aparição, lugar de ver e de ser visto, lugar no qual a realidade pode ser assegurada a partir da presença dos outros que, por sua vez, veem e ouvem de ângulos diferentes. Temos, assim, um lugar no qual a pluralidade de perspectivas, longe de destruir o mundo comum, surge como sua condição de possibilidade; condição de possibilidade da realidade deste mundo tanto quanto da identidade daqueles que nele habitam. Contudo, em contraposição a este domínio marcado pela luz intensa da publicidade e pela própria pluralidade, temos o domínio privado, o lugar da casa, lugar próprio do indivíduo no mundo, estritamente vinculado, como vimos, à vida e às necessidades que dela decorrem. É a este domínio que voltamos agora nossa atenção.

Mais uma vez, Arendt parte, em sua consideração, do significado atribuído ao termo em questão: o termo “privado”. A autora chama a atenção, assim, em primeiro lugar, para o caráter privativo, ao qual já nos referimos de maneira bastante breve anteriormente, indicado na própria expressão. Embora tal caráter não encerre em si tudo o que representa ou caracteriza o domínio privado – que também possui, como veremos mais adiante, o que Arendt chama de traços ou feições não privativas da privatividade – este constitui-se como um traço importante do domínio privado como um domínio inteiramente distinto do domínio público. Vejamos o que Arendt nos diz sobre este ponto específico, sobre o significado do termo “privado” em sua acepção original, em contraposição à significação atribuída ao domínio público:

É com relação a essa múltipla significação do domínio público que o termo ‘privado’ tem significado, em sua acepção original de privativo. Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de

³⁵ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 71.

ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação ‘objetiva’ com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. *A privação da privatividade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não aparece, e, portanto, é como se não existisse*³⁶.

Em sua acepção original, o termo “privado” apontaria, assim, para a privação própria à vida daqueles que não adentram ou que encontram-se permanentemente fora do domínio público. Trata-se, nesta perspectiva, de estar privado de tudo aquilo que apenas pode ser alcançado neste domínio; uma existência verdadeira e plenamente humana na qual se é visto e ouvido por seus pares, com quem pode relacionar-se, na medida em que encontra-se a eles ligado e, ao mesmo tempo, separado por intermédio do mundo comum de coisas. Uma existência na qual se é capaz, ainda, exatamente por ser visto e ouvido por outros, de perceber a própria realidade.

Todavia, se há um ponto que precisamos reter aqui, considerando o nosso fio condutor neste capítulo, é precisamente em que reside, antes de tudo, para Arendt, esta privação própria à privatividade, a saber, a ausência de outros. Neste sentido, o homem cuja vida é vivida inteiramente na privatividade encontra-se “privado” de uma vida verdadeiramente humana, privado da realidade do mundo comum e da possibilidade de realizar algo mais permanente que sua própria vida precisamente porque não aparece; não é visto nem ouvido pelos outros. Não aparece “em cena”, no “palco comum a todos”, diante de seus espectadores e, portanto, não pode ser visto, não pode ser percebido ou reconhecido. E na medida em que não aparece; na medida em que os outros que poderiam lhe ver e lhe ouvir, conferindo-lhe realidade e identidade, estão ausentes, é como se ele próprio não existisse. Lembremos das palavras de Arendt em *A vida do espírito*: “Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, *Ser e Aparecer coincidem*³⁷”.

Contudo, sem perder de vista estas considerações, avancemos um pouco mais para compreendermos também as demais “feições” ou características deste espaço privado. Um dos aspectos mais importantes da análise arendtiana neste sentido é a conexão do termo “privado” com a propriedade. Diante desta conexão o termo em questão perderia imediatamente, segundo Arendt, mesmo para o pensamento político antigo, o seu caráter privativo, assim como perderia grande parte de sua oposição ao domínio público em geral. Como afirma nossa autora, a propriedade guarda consigo algumas “qualificações” que, ainda que situadas no domínio privado, tinham grande importância para o próprio corpo político.

³⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 72. *Grifos nossos*.

³⁷ *Idem*. *A vida do espírito*, op. cit., p. 35. *Grifos da própria autora*.

Acompanhemos, então, a argumentação de Arendt para melhor compreender o que isto significa.

De acordo com a autora, a conexão entre o privado e o público evidencia-se, em seu nível mais elementar, na questão da propriedade – que não deve, entretanto, ser confundida ou equacionada à riqueza. Propriedade que possuía em todas as civilizações, antes da era moderna³⁸, um caráter sagrado, apresentando-se como a própria base destas. E o significado original desta propriedade era, segundo Arendt, que o indivíduo possuía seu lugar em uma determinada parte do mundo, o que permitia-lhe, inclusive, integrar o corpo político, na medida em que era o “chefe” de uma das famílias que constituíam o domínio público. Desta maneira, perder este lugar próprio no mundo equivalia, quase automaticamente, a perder a cidadania e até mesmo a perder a proteção da lei.

Neste contexto, ressalta Arendt, a sacralidade da privatividade assemelhava-se e relacionava-se à sacralidade do “oculto”, daquilo que não deveria aparecer ou ter lugar sob a expressiva luz do domínio público. Assim, se, originalmente, o domínio doméstico era o domínio do nascimento e da morte, os quais deveriam ser ocultados do domínio público – “por abrigar coisas ocultas aos olhos humanos e impenetráveis ao conhecimento humano”³⁹ –, nesta capacidade mesma de acolher e de dar abrigo àquilo que não devia ser visto residia a feição não privativa deste domínio privado. Como se pode perceber, o domínio privado, em sua conexão direta com a propriedade como lugar próprio do indivíduo no mundo, caracterizava-se, também, por sua capacidade de abrigar, de proteger aquilo que devia permanecer oculto.

Assim, não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão ao domínio público; ela era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto do domínio público, e como ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana, não possuir um lugar privado próprio (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano⁴⁰.

Vemos destacada por Arendt a dimensão espacial da propriedade, esta vista, portanto, como um lugar; um “lugar privado próprio” no mundo no qual tudo aquilo que não deveria ou não suportaria a luminosidade inerente ao domínio público podia encontrar refúgio. Para além de apresentar-se como condição para que aquele que a possuísse pudesse adentrar e pertencer

³⁸ Arendt destaca que a era moderna teve início com a expropriação dos pobres e passou, posteriormente, a emancipar as novas classes que não possuíam propriedades (Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 75). A expropriação, aliás, emerge em *A condição humana* como um processo que caracteriza, em alguma medida, a modernidade. Um processo importante e do qual decorrem sérias implicações, as quais, considerando nosso objetivo, não nos cabe explorar aqui.

³⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 79.

ao domínio público, a propriedade constituía-se também como este lugar sem o qual a existência humana se encontraria “privada” de um aspecto que lhe é absolutamente fundamental. Isso nos indica, como bem aponta Amiel, que não há em Arendt nenhum desprezo da esfera privada ou íntima; ao contrário, esta constitui-se como um espaço importante e mesmo necessário: “A obscuridade da vida privada é absolutamente necessária, e uma vida inteira não poderia estar exposta à luz do público. Algumas atividades requerem estar ‘escondidas’ [...]”⁴¹. Chamamos a atenção aqui para este ponto específico que nos interessa sobremaneira: assim como uma atividade como a ação – como veremos detalhadamente mais adiante – apenas pode se desenrolar no espaço da aparição e da visibilidade que decorre da presença de outros, outras atividades requerem a obscuridade do domínio privado; apenas neste espaço, longe da luz do público, podem se desenvolver.

É interessante notar, inclusive, neste sentido, que Arendt não deixa de mencionar e mesmo de alertar para o perigo que representa para a existência humana a eliminação do domínio privado. Segundo a autora, podemos compreender melhor este perigo quando consideramos as feições ou características não privativas da privatividade. A primeira destas características diz respeito à necessidade, que é, afinal, a marca inerente à nossa relação com aquilo que possuímos privadamente no mundo; as nossas posses privadas, que usamos e consumimos diariamente. Como diz Arendt, estas “são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum [...]”⁴². Necessidade que carrega consigo, portanto, uma premência inigualável, que não encontra equivalente nem mesmo nos mais altos desejos e aspirações do homem, constituindo-se, assim, como a primeira entre as suas necessidades e preocupações. E isso precisamente por se encontrar intimamente ligada à própria vida.

A segunda característica não privativa da privatividade diz respeito, por sua vez, à sua capacidade de abrigar, acolher e proteger tudo o que acontece no espaço privado da luz do mundo público comum. Capacidade que, não sem razão, mencionamos há pouco quando falávamos da propriedade privada. E isso porque se é preciso encontrar um refúgio para tudo aquilo que deve permanecer oculto, tudo o que deve permanecer na escuridão, o interior da propriedade, protegida por suas paredes, parece emergir como o lugar ou, melhor dizendo, o “abrigo” ideal:

A segunda saliente característica não privativa da privatividade é que as quatro paredes da propriedade privada 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 própria publicidade, contra o fato de ser visto e ouvido. Uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se, como se diz,

⁴¹ AMIEL, A. *Hannah Arendt política e acontecimento*, op. cit., p. 79.

⁴² ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 86.

superficial. Retém a sua visibilidade, mas perde a qualidade resultante de vir à luz a partir de um terreno mais sombrio, que deve permanecer oculto a fim de não perder sua profundidade em um sentido muito real, não subjetivo⁴³.

Em primeiro lugar, o que parece ficar bastante claro é, assim, que, na perspectiva arendtiana, há algo no espaço ou no domínio privado que é também fundamental em nossa experiência como seres humanos; algo sem o que a existência humana não poderia se configurar como tal. Este espaço privado seria, desta maneira, importante e fundamental para que nossa experiência tenha, afinal, “profundidade”, no seu sentido mais real e não subjetivo. E é interessante notar como Arendt articula tal profundidade ao fato de virmos à luz ou de adentrarmos um lugar de visibilidade a partir de um terreno mais sombrio, de modo que uma vida vivida inteiramente em público tornaria-se “achatada” ou superficial.

E podemos perceber, ainda, mais uma vez, a importância e o significado da propriedade privada como um lugar, talvez até como o lugar de cada ser humano no mundo. Lugar tangível que lhe é próprio e que deixa para ascender ao domínio público. O mesmo para o qual pode sempre voltar. Este espaço parece constituir-se, então, entre outras coisas, como o lugar que pode alicerçar a existência humana. E, se é assim, podemos ver agora o domínio privado a partir de um outro prisma. Por um lado, podemos ver a importância deste domínio e de seu espaço correspondente no mundo com sua escuridão peculiar, que é, por sua vez, tão fundamental para as atividades nele exercidas – domínio que é importante, inclusive, para que o próprio domínio público como espaço da liberdade possa também existir. E, por outro lado, por consequência, como Arendt já alertara, podemos ver claramente o perigo e, por que não, o custo que representaria para a existência humana a perda de tal domínio. Perdê-lo significaria, assim, não “apenas” perder o lugar próprio possuído de cada um no mundo, mas, principalmente, perder o espaço de escuridão de que nossa existência também precisa; o único espaço no qual tudo aquilo que precisa se esconder da luz da publicidade pode se refugiar e encontrar algum abrigo.

Deparamo-nos aqui, assim, com um aspecto fundamental da distinção entre os domínios público e privado. Esta distinção, afirma Arendt, quando concebida mais do ponto de vista da privatividade do que daquele do corpo político, corresponde à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado. Neste sentido, a localização das atividades, o fato de realizarem-se em um domínio ou em outro, não é, para a autora, de maneira alguma, algo sem importância.

Embora a distinção entre o privado e o público coincida com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a permanência e, finalmente, entre a

⁴³ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 87-88.

vergonha e a honra, não é de forma alguma verdadeiro que somente o necessário, o fútil e o vergonhoso tenham o seu lugar adequado no domínio privado. O significado mais elementar dos dois domínios indica que há coisas que devem ser ocultadas e outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência. Se examinarmos essas coisas, independentemente de onde as encontrarmos em qualquer civilização, veremos que cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo⁴⁴.

Se existem coisas que apenas podem existir na medida em que são vistas e que encontram-se, portanto, expostas em público, existem também outras que precisam ser ocultadas e evitar qualquer tipo de aparição. Algumas, inclusive, sob o risco de se verem destruídas no momento em que aparecem, como é o caso da bondade (*goodness*) – no sentido de realizar boas obras. Exemplo citado por Arendt exatamente por seu caráter extremo⁴⁵, o que permite evidenciar e elucidar esta distinção entre o que deve ser exibido e o que precisa permanecer oculto.

É interessante notar que a “boa obra”, no momento em que se torna pública, perde o seu caráter específico de ter sido feita ou dirigida à alguém única e exclusivamente por amor à bondade. Assim que aparece abertamente deixa de ser bondade naquilo que ela tem de próprio. Neste sentido, a atividade de realizar boas obras, a não ser que se mantenha absolutamente oculta, sem jamais aparecer em público, estaria condenada a destruir-se a si mesma. As boas ações, lembra Arendt, precisam ser esquecidas no momento mesmo em que são praticadas, de modo que até mesmo a memória delas levaria sua bondade à completa destruição. Destruição que poderia atingir, ainda, o próprio domínio público, como afirma nossa autora: “Como um modo consistente de vida, a bondade, portanto, não é apenas impossível nos confins do domínio público, mas é até destruidora dele”⁴⁶. Segundo Arendt, é exatamente isso que Maquiavel teria percebido quando pretendeu ensinar aos homens “como não serem bons”. A grande questão neste ponto específico é que quando a bondade assume um papel público ela não apenas deixaria de ser boa, mas levaria tal corrupção por onde quer que fosse. Desta maneira, para Maquiavel, diz Arendt, havia apenas uma alternativa possível no que diz respeito ao problema do domínio religioso sobre o domínio secular, e esta estava inevitavelmente ligada à corrupção de um domínio pelo outro. Havia, então, apenas um caminho possível: ou bem o domínio público acabava por corromper o domínio religioso e a tornar-se, por consequência, corrupto, ou o domínio religioso permanecia não corrompido e acabava por destruir o domínio público.

⁴⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁵ Como esclarece a própria Arendt, é um exemplo “extremo” em razão da atividade de realizar boas obras não encontrar guarida nem mesmo no domínio da privatividade. Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 88.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 95.

O que este exemplo da bondade evidencia é, assim, que há algo da própria atividade de realizar boas obras que é incompatível com o domínio público; incompatível com a exposição inerente a este. Quando aparece o que se perde é aquilo que tal atividade tem de mais próprio. E, da mesma maneira, ao ser admitida neste espaço próprio à visibilidade e à publicidade, pode também destruí-lo; fazer com que este domínio tenha seu caráter modificado e, conseqüentemente, fazer com que se perca aquilo que ele tem de mais específico e que faz com que se constitua como tal. Encontraríamos, então, na própria atividade, naquilo que a caracteriza e a define, algo que pode nos dizer muito acerca do tipo de espaço no qual ela poderia encontrar lugar. O mesmo se dá, segundo Arendt, com as atividades da *vita activa*:

Escolhemos o exemplo reconhecidamente extremo de realizar boas obras [...] para indicar que os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e quais deveriam ser ocultadas na privacidade, podem corresponder à natureza dessas mesmas atividades⁴⁷.

Existiria, desta maneira, uma relação ou uma espécie de correspondência entre a localização das atividades no mundo e a sua natureza. Neste sentido, como aponta a autora no trecho citado, o critério no qual se basearam as comunidades políticas para determinar quais atividades seriam admitidas em público e quais deveriam permanecer ocultas no espaço privado parece corresponder, em grande medida, à própria natureza de cada uma destas atividades. Enquanto algumas dependeriam absolutamente da exposição pública para existirem e para que pudessem encontrar expressão, outras, ao contrário, reclamariam a proteção e a segurança que só o espaço oculto com a escuridão que lhe é peculiar poderia oferecer. Haveria, afinal, como o exemplo da bondade permite esclarecer, algo da própria natureza destas atividades, que parece fazer com que elas “assinalem sua localização” em um domínio ou em outro, de acordo com o que cada uma delas requer para se desenvolver – o que, claro, diz muito também acerca da condição humana a qual cada uma corresponde – e de acordo, ainda, com a especificidade de cada um destes domínios.

O que vemos, mais uma vez, é que não há, em Arendt, um desprezo do domínio ou da esfera privada. O que há, nos parece, é uma especificidade bastante clara e bastante marcada de cada um dos dois domínios. Há, assim, uma especificidade do domínio privado, que se faz presente tanto em seu caráter privativo – tão atrelado à necessidade e à conseqüente impossibilidade de experimentar, neste espaço, a liberdade e outras coisas essenciais a uma existência “verdadeiramente humana” –, quanto naquelas características não privativas que

⁴⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 96.

lhes são próprias e que fazem com que se constitua como um domínio também fundamental para a existência humana e para aquelas atividades que nele encontram lugar. Da mesma maneira, Arendt parece chamar a atenção continuamente para a especificidade do domínio público, que permite-lhes constituir-se como o espaço da aparição, da realidade do mundo comum e da revelação daqueles que ali aparecem e, junto com os outros, agem e falam. Uma especificidade que pode permitir-lhes, ainda, constituir-se como um domínio genuinamente político.

Se retomarmos, assim, considerando a distinção entre os domínios público e privado que analisamos até aqui, os três termos que compõem o exame fenomenológico arendtiano, como apontamos no início deste capítulo, teríamos, por um lado, as condições da existência humana e as atividades da *vita activa*, cada uma destas atividades com sua natureza e características próprias. Características que as distinguem umas das outras e que fazem com que encontrem lugar em um espaço e não em outro. Teríamos, então, por outro lado, os espaços nos quais estas atividades têm lugar; os domínios público e privado, dois domínios bastante específicos e também distintos entre si. Distinção que coincide ou corresponde, como vimos, à oposição entre liberdade e necessidade – quando tomada do ponto de vista do domínio público e de tudo o que apenas ele pode proporcionar à existência humana – e que corresponde, ainda, à distinção entre o que deve ser exibido e o que deve ser ocultado – quando concebida mais do ponto de vista da privacidade.

Desta maneira, seguindo a linha argumentativa arendtiana, é como se a própria natureza de cada uma das atividades as ligasse a cada um destes espaços. Dito de outra forma, é como se aquilo que cada uma delas tem de mais específico as tornasse compatível a um domínio e incompatível ao outro, na medida em que estes podem ou não proporcionar a elas aquilo de que precisam para que possam se realizar, quer seja a luz de que dependem para que aquele que as realiza possa aparecer e ser visto, quer seja a própria escuridão que lhes permitirá permanecer ocultas se assim convier a sua própria natureza.

Para compreendermos, contudo, o que separa uma coisa da outra, o que distingue, em grande medida, as atividades umas das outras, fazendo com que encontrem lugar em um domínio e não em outro, nos parece essencial lembrar o que dissera Arendt acerca do que estaria no centro da privação que caracteriza também a privacidade. Como vimos, para a autora, tal privação reside precisamente na ausência dos outros. Este ponto nos parece essencial para compreendermos o que está em jogo na distinção entre as atividades que caracterizam a existência humana em sua relação direta com os domínios público e privado, isto é, o que faz com que cada uma delas possa ser, afinal, referenciada a cada um destes

domínios. Neste sentido, a presença ou a ausência dos outros, a necessidade ou não desta presença, parece emergir, na perspectiva arendtiana, como um ponto crucial desta distinção; um ponto crucial tanto da distinção entre os dois domínios, como da distinção entre as próprias atividades. O fato de uma atividade requerer ou não a presença dos outros diante dos quais aquele que a realiza ou executa pode aparecer, pode ser visto e ouvido e pode, ainda, revelar-se em sua singularidade e em sua unicidade, parece ocupar, para Arendt, um lugar absolutamente central.

Seguindo por esta via, se tomarmos as três atividades que compõem a *vita activa* – as quais buscaremos compreender de forma mais aprofundada logo adiante –, parece possível começar a perceber, mesmo agora no início de nosso percurso, considerando apenas as definições iniciais apresentadas no início deste capítulo, como elas podem ser diferenciadas e relacionadas aos domínios público e privado partindo deste ponto específico. Se tomarmos, assim, em primeiro lugar, as atividades do trabalho, que corresponde ao processo biológico do corpo, e da fabricação⁴⁸, que corresponde, por sua vez, à construção de um mundo artificial de coisas duráveis, é possível dizer que elas podem ser executadas isoladamente, sem a presença dos outros. Estas atividades como tais, considerando a maneira como Arendt as vê e as define, não seriam atividades que requerem esta presença. Talvez possamos dizer até mesmo que elas requerem, ao contrário, em grande medida, o próprio isolamento para que sejam executadas. O mesmo não se dá, contudo, com a ação, que não pode, em absoluto, na perspectiva arendtiana, ser concebida sem a presença dos outros, fora, portanto, da pluralidade humana. Como veremos, agir politicamente não é e jamais poderia ser agir isoladamente, mas sim adentrar um certo espaço – a própria dimensão pública – no qual se pode agir sempre diante e em companhia dos demais, o que requer e, mais que isso, depende absolutamente desta companhia e desta presença para que o ato realizado possa “adquirir alguma forma de existência”. Como afirma Arendt:

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos, mas a ação é a única atividade que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do trabalho não requer a presença de outros, mas um ser que trabalhasse em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem, obrando, fabricando e

⁴⁸ Segundo Arendt, o homem enquanto fabricante, o *homo faber*, é capaz de ter um domínio público próprio, embora este não possa, absolutamente, se constituir como um domínio político propriamente dito. Nos referimos aqui ao mercado de trocas, espaço no qual aquele que fabrica pode exhibir e trocar os seus produtos. Contudo, embora o *homo faber* mostre-se capaz de ter um domínio público como este, é no isolamento e apenas nele que ele pode fabricar cada um dos objetos que produz. Como destaca Arendt: “O fato é que o *homo faber*, construtor do mundo e produtor de coisas, só encontra sua relação apropriada com as outras pessoas trocando produtos com elas, *uma vez que é sempre no isolamento que as produz*. A privatividade exigida nos primórdios da era moderna como direito supremo de cada membro da sociedade era efetivamente a garantia de *isolamento, sem o qual nenhuma obra pode ser produzida*”. ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 199-200. *Grifos nossos*.

construindo [*working and fabricating and building*] um mundo habitado somente por ele mesmo, seria ainda um fabricante, embora não um *homo faber*: teria perdido a sua qualidade especificamente humana [...] Só a ação é prerrogativa exclusiva do homem; nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros⁴⁹.

Como se pode perceber, o trabalho e a fabricação, ainda que privassem o homem de sua “qualidade especificamente humana” ao serem executados ou realizados em completa solidão, não perderiam o seu caráter próprio e específico. Mesmo nestas condições extremas, as duas atividades como tais poderiam ser realizadas. E aquele que as executa em solidão, sem a companhia de absolutamente ninguém, seria, ainda assim, um “trabalhador” (ou mesmo um *animal laborans*) e um “fabricador”. A especificidade de cada uma destas atividades, aquilo que elas têm de próprio, seria preservada. E isso porque nenhuma delas depende da presença de outros e da publicidade que decorre desta presença para existir, para ser executada. Ao contrário, tal presença poderia até mesmo constituir-se como uma espécie de obstáculo para sua realização. Todavia, se aquele que trabalha e aquele que fabrica podem, em alguma medida, ser concebidos no singular, um ser atuante e “falante” seria absolutamente inimaginável fora da pluralidade⁵⁰. A ação, que é para Arendt, “prerrogativa exclusiva do homem”, depende, assim, inteiramente da constante presença de outros.

Este parece ser, afinal, uma espécie de ponto nevrálgico que distingue a ação das demais atividades e que distingue, ainda, o domínio público do domínio privado. E se a natureza de cada uma das atividades, aquilo que cada uma delas requer para se realizar, ligadas a um domínio ou a outro, é possível dizer que somente no domínio público a ação como tal pode se realizar e pode existir. Lembremos que Arendt define este domínio como o lugar da aparição, no qual todos aqueles que ali adentram podem ser vistos e ouvidos, podem falar do mundo comum tal como o experimentam, cada um a partir de um ângulo e de uma perspectiva própria, o que lhes permite perceber a realidade, esta assegurada exatamente pelo testemunho e pela presença dos outros. Presença constituída pelos pares dos indivíduos – de natureza, portanto, inteiramente diferente daquela própria ao tipo de associação que tem espaço na esfera privada – e que permite, ainda, que aqueles que ali se encontram possam, ao aparecer diante da “pluralidade de espectadores”, se distinguir uns dos outros e possam, por consequência, ao agirem com seus pares, ver a sua própria identidade ganhar forma e ser revelada.

É interessante notar aqui como esta “constante presença dos outros”, tão cara e tão indispensável à ação, parece ser, também, aquilo a partir do que o domínio público pode se

⁴⁹ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 27-28. *Grifos nossos*.

⁵⁰ Cf. ARENDT, H. *A promessa da política*, op. cit., p. 109.

constituir como tal, na medida em que precisamente dela decorre a visibilidade que o caracteriza e que faz dele o espaço próprio para a aparição. Neste contexto, nos parece possível afirmar que, na perspectiva arendtiana, a pluralidade (condição da ação), a visibilidade e a conseqüente publicidade que caracterizam o domínio público parecem, em alguma medida, coincidir. Sem a pluralidade, sem a presença dos outros, visibilidade ou publicidade alguma seriam possíveis. E, sendo assim, talvez seja possível dizer, ainda, que da própria pluralidade emana a luz “implacável e radiante” que marca este domínio e que faz dele o lugar próprio para a ação e para o discurso; o único espaço no qual, como pensavam os gregos, uma existência plenamente humana pode se dar. Chegamos, assim, ao ponto que nos interessa destacar nesta distinção tão cara a Arendt entre os domínios público e privado. Dois domínios importantes e fundamentais para a existência humana, cada um, como vimos, com sua especificidade. Uma especificidade que nos diz muito das atividades que assinalam sua localização em cada um destes espaços e que parece remeter, ainda, em grande medida, à questão da presença ou ausência dos outros, o que pode conferir-lhes a luminosidade ou a sombra que caracterizam, respectivamente, o domínio público e o domínio privado.

É este, enfim, o ponto crucial que precisamos reter. A pluralidade parece ocupar, afinal, um lugar privilegiado na distinção entre os dois domínios e na especificidade que faz de cada um o lugar próprio e adequado para as atividades que caracterizam a existência humana, de acordo com a “natureza” de cada uma delas. Pluralidade que aponta, como podemos perceber agora com suficiente clareza, para a visibilidade e a publicidade que marcam o domínio público, e que emerge, assim, como a própria condição de possibilidade da constituição deste domínio como um espaço de aparição. Um domínio inteiramente distinto, portanto, do domínio privado, espaço no qual, por sua vez, a ausência dos outros, a ausência de uma pluralidade de espectadores, faz com que se constitua como o lugar próprio daquelas atividades que não requerem – ou não suportariam – a luz do domínio público para que possam se realizar e se desenvolver. Espaço no qual, pela mesma razão, não se pode alcançar a liberdade ou mesmo uma existência verdadeiramente humana.

Todavia, se já podemos compreender melhor a distinção entre estes domínios, tal como Arendt nos apresenta, e se já podemos, inclusive, pensá-la a partir do viés da pluralidade, a distinção entre as atividades e suas condições correspondentes carece, ainda, de elaboração. Tocamos neste ponto específico nesta seção apenas na medida em que as definições iniciais nos permitiam fazê-lo. Contudo, há muito ainda a ser explorado neste sentido para que sejamos capazes de compreender tal distinção em toda a sua complexidade e para que sejamos capazes, enfim, de responder as perguntas que nos acompanham e nos

guiam neste capítulo. Voltemo-nos, assim, para a fenomenologia das atividades e de suas condições correspondentes que Arendt nos apresenta em *A condição humana*.

2.2. As Condições da Existência Humana e as Atividades da *Vita Activa*:

O termo *vita activa*, longe de ter uma significação única e precisa, teve, como nos revela Arendt no capítulo inicial de *A condição humana*, seu sentido modificado ao longo da história. “Carregado e sobrecarregado de tradição”⁵¹, nas palavras da própria autora, o termo sofreu modificações a partir das quais parece ter perdido seu sentido original, especificamente político. Diante disso, retomemos, de maneira bastante breve, a argumentação de nossa autora acerca de como se deram essas modificações e suas implicações para que possamos compor o quadro geral do exame arendtiano das atividades e de suas condições correspondentes e para que possamos compreender, ainda, o que parece estar em jogo no uso que a própria Arendt propõe para o termo em questão.

De acordo com a autora, tal expressão era, na filosofia medieval, a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles e aparecia já na obra de Agostinho como *vita negotiosa* ou *actuosa*, onde refletia ainda o seu significado original, que era precisamente “uma vida dedicada aos assuntos público-políticos”. Havia, contudo, algumas diferenças entre o emprego aristotélico e este posterior emprego medieval do termo. A principal delas era, segundo Arendt, que o termo *bios politikos* remetia somente ao domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação (*práxis*). Neste sentido, nem o trabalho, nem a fabricação eram tidos como atividades dignas o suficiente para constituir um *bios*, isto é, “um modo de vida autônomo e autenticamente humano”⁵². E isso porque eram duas atividades relacionadas intimamente à necessidade e a utilidade, de modo que não podiam ter uma existência livre e independente das necessidades e carências humanas. O mesmo não se dava com o modo de vida político graças à compreensão grega da vida na *polis*, para a qual este modo de vida dizia respeito a uma forma de organização política especial e, antes de tudo, escolhida livremente, sem ligar-se, portanto, à necessidade ou à utilidade.

Contudo, como nos mostra Arendt, com o desaparecimento da antiga cidade-Estado, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político, passando a denotar todo tipo de envolvimento ou engajamento nas coisas do mundo. O que não se deu, é claro, sem consequências, especialmente no que diz respeito à atividade da ação. Esta passou a ser

⁵¹ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 15.

⁵² *Ibidem*, p. 16.

vista como mais uma das necessidades inerentes à vida terrena. A contemplação – ou *vita contemplativa* – passava a ser, assim, a partir de então, o único modo de vida verdadeiramente livre e passava, por conseguinte, a ocupar uma posição de superioridade sobre qualquer tipo de atividade, inclusive a própria ação. Superioridade cuja origem remete, de acordo com Arendt, à filosofia política de Platão.

Neste contexto, já bastante explorado em nosso primeiro capítulo, a antiga liberdade ou libertação em relação às necessidades da vida, tão cara e tão fundamental para que se pudesse alcançar e experimentar uma vida realmente livre, passava a incluir a liberdade e o cessar de toda atividade política, entendida neste quadro como uma atividade intimamente vinculada à necessidade, tanto quanto o eram as demais atividades da *vita activa*. E esta expressão, por sua vez, além de passar a compreender todas as atividades humanas, passa a ser definida do ponto de vista da “absoluta quietude” da contemplação, de modo que toda atividade se daria visando, como uma espécie de objetivo ou de fim, culminar na quietude da contemplação. Nesta perspectiva, toda e qualquer atividade significaria e representaria uma espécie de perturbação, na medida em que interrompe a necessária quietude.

Teríamos, desta maneira, um tipo de hierarquia na qual a *vita activa* ocuparia, como se pode perceber, o lugar secundário, a posição mais baixa. E, se Arendt recorre, como aponta Adriano Correia⁵³, exatamente a este termo tão “carregado de tradição” para caracterizar o âmbito das atividades humanas fundamentais, o faz buscando, ao mesmo tempo, se desprender ou se desvencilhar da caracterização tradicional do termo em questão como um mero “derivativo” da *vita contemplativa*. Nas palavras da própria Arendt:

Portanto, se o uso da expressão *vita activa*, como aqui o proponho, está em manifesta contradição com a tradição, é que duvido não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início. [...] Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche⁵⁴.

Como se pode perceber, o termo *vita activa* tal como utilizado por Arendt encontra-se, em grande medida, em franca oposição ao seu uso tradicional. Uma oposição dirigida precisamente à ordem hierárquica inerente à distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa* estabelecida pela Tradição do Pensamento Político Ocidental. E a grande questão que se impõe à Arendt no que diz respeito a tal hierarquização, com a consequente superioridade da

⁵³ CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, H. *A condição humana*. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. XXVI. (Apresentação).

⁵⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 21.

contemplação, é que esta acabou por obscurecer as diferenças e as articulações entre as atividades no interior da própria *vita activa*. Neste sentido, Arendt retoma o termo, mas parece pretender utilizá-lo de um modo tal que seja possível recuperar e trazer à luz todas estas diferenças e articulações que se perderam no uso tradicional da expressão. Trata-se, desse modo, de rearticular e de repensar as atividades que compõem a *vita activa*, evidenciando e trazendo para o centro desta análise a linha que as divide e que faz de cada uma delas uma atividade específica e distinta das demais. Como já apontávamos em nossas páginas iniciais, somente assim, a partir desta distinção, seria possível reavaliar a ação e, em última instância, a própria política. Chegamos, assim, à fenomenologia das atividades da *vita activa*, da qual partiremos em nosso esforço para delimitar e compreender o significado, bem como as implicações, da condição humana da pluralidade. Nos serviremos aqui, desta maneira, das distinções apresentadas por Arendt, visando esclarecer e mesmo isolar conceitualmente a condição humana da pluralidade, buscando, assim, compreendê-la e refletir, ainda, sobre qual o seu lugar no pensamento político arendtiano.

Todavia, antes de nos debruçarmos sobre esta “fenomenologia das atividades”, entendemos ser válido ressaltar, acompanhando Tassin⁵⁵, que este trabalho de distinção das atividades da *vita activa* realizado por Arendt não é simplesmente descritivo. E isso precisamente por pretender conferir à ação o lugar eminente que lhe foi recusado após a experiência pré-filosófica da *polis* grega. Para o autor, portanto, a analítica das atividades procederá a uma espécie de dupla inversão; uma inversão da hierarquia entre *vita activa* e *vita contemplativa* e, ao mesmo tempo, uma inversão da hierarquia entre as atividades no interior da própria *vita activa*. Neste sentido, considerando esta possível dupla inversão presente na análise e no exame fenomenológico empreendidos por Arendt, o que nos parece estar em questão – o que nos parece estar no centro de todo este movimento arendtiano –, não é senão um grande esforço de revelar e de evidenciar a “dimensão propriamente política da existência ativa”⁵⁶. Dimensão que não apenas se encontra em relação direta com a condição humana da pluralidade mas, mais que isso, que parece não poder, absolutamente, ser pensada fora dela.

Este ponto requer ainda, contudo, maior elaboração. Poderemos melhor analisá-lo e melhor compreendê-lo – assim como verificar sua plausibilidade – depois de tratarmos de cada uma das atividades e de suas condições correspondentes, tal como Arendt as compreende, o que faremos a partir de agora.

⁵⁵ TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, *op. cit.*, p. 280.

⁵⁶ Nos valem aqui de uma expressão utilizada por Tassin. *Ibidem*, p. 281.

2.2.1. A Condição Humana da Vida e a Atividade do Trabalho:

Arendt introduz o capítulo sobre a atividade do trabalho e a condição humana da vida advertindo o leitor de que nas páginas seguintes Marx seria criticado. Nesta introdução, ela faz questão, contudo, de esclarecer que, nem por isso, aproxima-se ou coloca-se em companhia daqueles que, apesar de terem outrora se apropriado das ideias e das intuições marxistas, “decidiram tornar-se antimarxistas profissionais”⁵⁷. Chamamos a atenção para esta advertência por uma razão específica: ela nos permite perceber que o que encontramos em Arendt, especialmente em seu exame da atividade do trabalho e da condição humana da vida, que abordaremos agora, é, de fato, uma crítica ao marxismo, não uma condenação absoluta e integral deste.

Desta maneira, o que está em questão neste debate que Arendt estabelece com o marxismo não é, em absoluto, um tipo de “antimarxismo” puro e simples da autora, mas sim um exame crítico da teoria marxista, especialmente, como aponta André Duarte, “em relação aos vínculos possíveis entre Marx, o totalitarismo estalinista, os dilemas políticos do presente e a própria tradição do pensamento político ocidental”⁵⁸. Ressaltamos, assim, este quadro no qual se insere a crítica arendtiana à Marx, destacando, ainda, um ponto que nos é caro: é importante não perder de vista que, para a autora, este é visto, em grande medida, como uma espécie de elemento de “acabamento” da Tradição do Pensamento Político Ocidental, no sentido de que haveria, afinal, uma continuidade entre Platão e Marx, a despeito da inversão da ordem hierárquica estabelecida por esta tradição operada pelo último⁵⁹. Neste sentido, nos parece que é sempre pensando neste “vínculo” de Marx com a tradição, ou pelo menos sem perdê-lo de vista, que precisamos ler a crítica arendtiana à teoria marxista. Crítica que parece ter seu ponto de partida no próprio conceito marxista de trabalho, o qual, na perspectiva arendtiana, “padeceria de uma confusão para com os atributos e propriedades próprios à atividade da fabricação”⁶⁰.

Arendt inicia o capítulo, assim, apontando tal “confusão” ou ausência de distinção entre as duas atividades, que marca não apenas o pensamento de Marx, mas também a própria tradição do pensamento político (tanto a tradição pré-moderna quanto as modernas teorias do trabalho). O que faz sem deixar de reconhecer, considerando a escassez de considerações e de

⁵⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 97.

⁵⁸ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 80.

⁵⁹ Referimo-nos aqui à inversão da tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, e Filosofia e Política, apontada por Arendt no ensaio *A tradição e a época moderna*, inserido em *Entre o passado e o futuro*. Sobre isso, cf. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 43-44.

⁶⁰ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 88.

debates neste sentido, que trata-se de uma distinção “inusitada”, embora absolutamente fundamental. A autora parece estar convencida, desta maneira, de que é absolutamente necessário distinguir conceitualmente, entre “o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”⁶¹ [*the labour of our body and the work of our hands*]; distinguir a atividade do trabalho [*labor*] da atividade da fabricação⁶² [*work*]. E isso porque, como veremos, desta “confusão” entre os dois termos e as duas atividades decorrem importantes implicações.

O que Arendt argumenta, ao separar conceitualmente as duas atividades em questão, é que, embora tal distinção seja incomum, haveria uma forte evidência fenomênica – que é segundo a autora “demasiado impressionante para ser ignorada” –, e haveria, ainda, uma outra evidência que pode ser encontrada na existência – na língua europeia – de duas palavras etimologicamente distintas e independentes para designar o que veio a ser considerada uma mesma e única atividade. Em nota, Arendt esclarece esta evidência encontrada na linguagem:

Assim, a língua grega distingue entre *ponen* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer* [*sic*], o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de ‘trabalho’ têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamado *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura [...]⁶³.

As próprias evidências linguísticas, tão caras a Arendt por de algum modo “cristalizarem” e trazerem consigo algo das experiências humanas fundamentais, indicam, assim, que há uma diferença entre as duas atividades; uma diferença que parece ter permanecido historicamente ignorada e inexplorada. Tal ausência de distinção conceitual encontraria suas origens, segundo a autora, no próprio desprezo do mundo antigo pela atividade do trabalho. Um desprezo alimentado, aliás, por todas as atividades relacionadas ao suprimento das necessidades, na medida em que tratava-se de um esforço que não deixava vestígios, tampouco “grandes obras” que valessem ser lembradas. Lembremos aqui, como aponta André Duarte, a centralidade e a importância, para o pensamento e experiência gregos,

⁶¹ Em *Trabalho, obra, ação* [*Labor, Work, action*], texto concebido para uma conferência na *Divinity School of the University of Chicago* em novembro de 1964, Arendt afirma que retirou esta distinção incomum entre as atividades do trabalho e da fabricação de uma observação “um tanto casual” de Lock, que falava do “trabalho de nosso corpo e da obra de nossas mãos”. Neste mesmo texto, a autora chama a atenção, ainda, para o fato de que os trabalhadores, na linguagem aristotélica, são aqueles que: “com seus corpos atendem às necessidades da vida”. ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*. Trad. Adriano Correia com revisão de Theresa Calvet de Magalhães. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo: USP, v. 7, 2005, p. 179.

⁶² Optamos aqui por traduzir o termo original “*work*” por fabricação, entendendo que tal palavra expressa com maior clareza a atividade designada por Arendt pelo termo em questão. Utilizaremos, assim, o termo “obra” apenas para designar o produto da atividade de fabricar. Contudo, nas citações literais, as quais têm sido feitas a partir da tradução de Roberto Raposo, manteremos a escolha do tradutor, que por vezes utilizou o termo “obra” para tratar de tal atividade.

⁶³ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 98. Nota 3.

da distinção entre os domínios público e privado, segundo a qual as atividades não relacionadas ao domínio político público, ao exercício da liberdade política, eram consideradas “hierarquicamente inferiores à ação, fossem elas quais fossem”⁶⁴. Segundo Arendt, esse desprezo dos antigos pela atividade do trabalho foi, inclusive, intensificado e mesmo generalizado a partir da própria exigência crescente do tempo dos cidadãos pela vida na *polis* e pela insistência também crescente na abstenção de toda atividade que não fosse política, chegando ao ponto de estender-se a tudo aquilo que exigisse esforço. Neste sentido, considerando a associação feita pelos antigos entre as atividades que visam a atender a necessidade e o servilismo⁶⁵, mesmo as atividades que não consistissem em trabalhar, mas fossem realizadas com a finalidade de atender às necessidades da vida, seriam assimiladas ao “*status*” do trabalho.

Todavia, a confusão e a falta de distinção entre as atividades tornaram-se ainda maiores e mais agudas quando mesmo as distinções que ainda prevaleciam, entre o que deveria ser realizado em público, na medida em que eram atividades dignas de serem vistas e lembradas, e o que deveria ser ocultado na privacidade foram, como afirma Arendt, abolidas pelos filósofos com o advento da teoria política. Como vimos, a partir da elevação, operada por eles, da contemplação ao lugar mais alto, como a única atividade verdadeiramente livre, a própria atividade política tornara-se apenas mais uma necessidade entre as demais, o que fez com que esta, a necessidade, fosse transformada no “denominador comum”, na marca indelével de todas as articulações da *vita activa*. Neste contexto, como ressaltávamos há pouco, a própria distinção entre as atividades, baseada nos traços próprios a cada uma delas, vê-se absolutamente obscurecida e, é claro, perde sua importância.

E se não encontramos na teoria política clássica nenhum auxílio no que diz respeito à distinção entre as atividades do trabalho e da fabricação, Arendt deixa claro que, não surpreendentemente, não o encontraremos também no pensamento político cristão, que aceitou e conferiu sanção religiosa à distinção estabelecida pelos filósofos, conferindo-lhe, ainda, validade geral, tendo em vista que, diferentemente da filosofia, que é destinada aos poucos, destina-se à multidão; a todos quantos for possível alcançar. Em contrapartida, parece a Arendt surpreendente, pelo menos “à primeira vista”, que essas respostas ou evidências relativas à distinção entre o *animal laborans* e o *homo faber* não tenham encontrado lugar em nenhuma teoria na era moderna.

⁶⁴ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., pp. 88-89.

⁶⁵ Como afirma Arendt: “(...) todas as antigas valorações das atividades humanas, inclusive as que, como a de Hesíodo, supostamente enaltecem o trabalho, repousam na convicção de que o trabalho do nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil”. ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 102.

Neste sentido, a despeito de todas as inversões da tradição e de suas hierarquias que marcam a era moderna – entre elas a inversão da hierarquia dentro da *vita activa*, com a glorificação do trabalho –, Arendt não encontra neste período nenhuma teoria que se preocupasse em distinguir de maneira clara a atividade do trabalho daquela da fabricação. Na verdade, diz a autora, o que encontramos primeiro na era moderna é a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo. Distinção na qual o próprio Marx, assim como Adam Smith, teriam baseado toda a sua argumentação e a qual, para a autora, embora contaminada por um preconceito – dado o menosprezo pelo trabalho improdutivo, considerado “parasitário” –, acaba por tocar o próprio cerne da questão.

Em outras palavras, a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo contém, embora eivada de preconceito, a distinção mais fundamental entre obra e trabalho. Realmente, é típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado de seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele. A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade⁶⁶.

A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo traria consigo ou pelo menos tocaria, assim, no ponto fundamental que distingue uma atividade da outra, qual seja, a produtividade. Ao mesmo tempo, é interessante notar, na própria produtividade residiria, afinal, segundo Arendt, o motivo da promoção do trabalho na era moderna – promoção que se deve, também, à noção de Marx de que o trabalho teria criado o homem ou de que o trabalho, e não a ação, seria aquilo que distingue o homem dos outros animais. Nestes termos, o que teria sido “glorificado” na era moderna e o que teria passado a ocupar a posição mais elevada dentro da *vita activa* não seria o trabalho em si, mas sim o “trabalho produtivo”⁶⁷. Contudo, se o que se encontra na base ou como fundamento mesmo de tal promoção ou glorificação do trabalho é a produtividade, parece bastante claro para Arendt que este é pensado, neste quadro, em termos que seriam mais adequados à atividade da fabricação. Como aponta a

⁶⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁷ Arendt deixa claro em *Trabalho, obra, ação* que o padrão dos resultados duradouros permite perceber a confusão entre as atividades do trabalho e da fabricação e, mais que isso, uma tentativa de interpretar a primeira a partir dos moldes que apenas serviriam e se adequariam à fabricação. Nas palavras da autora: “(...) no momento em que nos aprofundamos mais neste assunto, percebemos que não fora o trabalho enquanto tal que ocupou esta posição (Adam Smith, Locke e Marx são unânimes em seu menosprezo das tarefas servis, do trabalho não especializado que serve apenas ao consumo), mas o trabalho produtivo. Mais uma vez, o padrão dos resultados duradouros é o verdadeiro estalão. Assim, Marx, certamente o maior dos filósofos do trabalho, tentou constantemente re-interpretar o trabalho à imagem da fabricação – novamente à custa da atividade política”. ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, *op. cit.*, p. 178.

autora no trecho em destaque, o trabalho tem como característica nada deixar atrás de si, na medida em que o resultado do esforço despendido na atividade é consumido de maneira quase simultânea a este. Isso fica ainda mais evidente quando consideramos que trata-se de um esforço que decorre da premência e da urgência imposta pela própria vida, com suas necessidades mais básicas que, precisamente por isso, constituem-se como uma espécie de preocupação primeira, no sentido de que sem que estas sejam supridas, o homem nada mais pode fazer, buscar ou alcançar. Ora, sendo assim, que tipo de produtividade seria possível ou poderia ser esperada de uma atividade que parece nada deixar atrás de si? Como ela poderia produzir algo de duradouro; algo cuja existência superasse a duração da própria atividade?

O que Arendt nos mostra, neste sentido, é que a atividade do trabalho possui uma produtividade própria, não obstante a sua futilidade e a ausência de durabilidade de seus produtos. Uma produtividade que é, entretanto, absolutamente distinta daquela própria à atividade da fabricação, que está sempre a acrescentar novos objetos ao artifício humano. Lembremos que estamos aqui no registro e sob a condição da própria vida, em seu sentido biológico. Desta maneira, tal produtividade relaciona-se, na verdade, à fertilidade inerente ao próprio trabalho humano e não à produção de qualquer coisa ou “produto” durável. Vejamos, o que Arendt nos diz a este respeito:

Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na ‘força’ humana, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um ‘excedente’, isto é, mais que o necessário à sua própria ‘reprodução’. Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da ‘força de trabalho’ humana (*Arbeitskraft*), que explica a produtividade do trabalho, a introdução desse termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema⁶⁸.

A “produtividade” possível à atividade do trabalho remete, assim, ao excedente da “força de trabalho”. Excedente que pode ser utilizado para a reprodução de outros processos vitais além daquele que deu origem ao esforço ou ao trabalho atual. Desta maneira, não se trata, em absoluto, de acrescentar novos “produtos” que sobreviverão à própria atividade, como ocorre na fabricação. Ao contrário, diz Arendt, “a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução”⁶⁹. O que precisa ficar bastante claro neste ponto é que, para nossa autora, a única coisa que o trabalho “produz” ou pode “produzir” é a vida. É ela, afinal, que está em jogo no desenrolar desta atividade; é a ela, à condição humana da vida, que corresponde a atividade do trabalho. Vida que, é importante ressaltar, basta a si própria;

⁶⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 108.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 108. *Grifos nossos*.

encontra-se sempre fechada em si mesma, naquilo que lhe é necessário para manter-se em seu ciclo sem fim. Neste sentido, a produtividade que pode derivar de tal atividade, longe de remeter à produtos ou objetos duráveis, significa simplesmente que o excedente da força de trabalho de um pode ser canalizado e permitir que o trabalho deste seja o bastante para a vida de outros.

Teríamos, assim, uma espécie de “potência”⁷⁰ de trabalho do homem. Potência que decorre do fato de que cada homem produz ou poderia produzir mais bens de consumo do que o necessário para a sua sobrevivência e a sobrevivência de sua família. Trata-se, desta maneira, como se pode perceber, de uma espécie de “fertilidade”, de uma abundância natural, própria ao processo do trabalho. Entretanto, o que Arendt parece fazer questão de sempre ressaltar é que tal abundância, fertilidade e “produtividade” não são outra coisa que não uma parte integrante da própria natureza, na medida em que tomam parte na “superabundância” que é própria ao ambiente natural. Como afirma a autora, tal produtividade não seria “senão um outro modo do ‘crescei e multiplicai-vos’, em que é como se a voz da própria natureza falasse conosco”⁷¹.

Arendt destaca, ainda, neste quadro, que todo trabalho, quando tomado a partir do que ela chama de “ponto de vista puramente social”, o ponto de vista próprio a era moderna, seria “produtivo”. Isso implica que a distinção que existia anteriormente entre a realização de tarefas servis – aquelas que não deixam atrás de si nenhum vestígio – e a produção de coisas e objetos que duram o suficiente para que sejam acumulados perde completamente, nesta perspectiva, sua validade e sentido. Chamamos a atenção aqui, principalmente, para a maneira como a autora define esse ponto de vista social, o qual teria recebido, de acordo com Arendt, “sua mais coerente e grandiosa expressão na obra de Marx”. Para ela, esse ponto de vista é “idêntico à interpretação que leva em conta apenas o processo vital do gênero humano; e, dentro de seu sistema, todas as coisas tornam-se objetos de consumo”⁷². Precisamente por isso, aponta Arendt, em uma sociedade completamente “socializada” – tal como a idealizada por Marx –, que, por definição, levaria em conta e estabeleceria como finalidade única e exclusivamente o processo vital, a distinção entre trabalho e fabricação desapareceria. Esta converteria-se, afinal, em trabalho, na medida em que todas as coisas passariam a ser concebidas não em sua qualidade objetiva ou mundana, mas como resultados da força do trabalho, como meras funções do processo vital.

⁷⁰ ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação, op. cit.*, p. 181.

⁷¹ *Ibidem*, p. 181.

⁷² ARENDT, H. *A condição humana, op. cit.*, p. 109.

Como se pode perceber, neste contexto, trabalho e fabricação parecem se misturar e aquilo que é da ordem da vida e das exigências impostas por ela para sua manutenção e reprodução confunde-se com aquilo que é da ordem do mundo enquanto artifício humano, construído para durar, para alcançar relativa permanência. Aquilo que foi, assim, “feito”, “fabricado” para tornar-se parte do mundo, ou mesmo para, em certo sentido, criar um mundo, parece ser, de algum modo, capturado pelo processo vital com a voracidade que lhe é inerente. Destacamos aqui a transformação dos objetos de uso em objetos de consumo, apontada por Arendt, que se dá no momento mesmo em que a fabricação é “engolfada” pela atividade do trabalho, tão intimamente articulada ao processo vital. É importante compreendermos esta distinção, tendo em vista que ela nos ajuda a ver de maneira mais clara o que caracteriza a atividade do trabalho e o que caracteriza aquela da fabricação, tal como Arendt as entende e pensa. Vejamos, então, como a autora apresenta esta distinção entre os objetos de consumo e os objetos de uso:

Vistos como parte do mundo, os produtos da obra – e não os produtos do trabalho – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas [...] O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano⁷³.

O primeiro ponto que precisamos reter aqui é que tratam-se de “produtos” ou objetos distintos precisamente por serem “produzidos” por tipos de atividades também distintas entre si; atividades que correspondem, por sua vez, é importante lembrar, à diferentes condições sob as quais a vida foi dada ao homem na terra. Neste sentido, os objetos de uso, produzidos pela atividade da fabricação, são aqueles que constituem-se como parte do mundo. Mundo cuja permanência e durabilidade é assegurada por estes objetos que, exatamente por isso, ao mesmo tempo, o tornam possível tal como o conhecemos. Em contrapartida, os objetos de consumo, “produzidos” pela atividade do trabalho, respondem às exigências da própria vida; às necessidades de nossos corpos, sendo também produzidos pelo trabalho deles, em um ciclo incessante e que não tem fim, pelo menos até que cesse e tenha fim a própria vida. Por isso mesmo, são objetos desprovidos de uma estabilidade própria; objetos que são produzidos e consumidos quase de maneira simultânea.

Esta distinção entre os tipos de objetos ou de “coisas do mundo” evidencia e nos permite ver de maneira um tanto mais clara algo crucial acerca da atividade do trabalho, que

⁷³ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 115-116.

nos interessa neste ponto de nosso percurso. O trabalho, a vida, o próprio corpo e a necessidade encontram-se, na perspectiva arendtiana, intrinsecamente ligados, de um modo tal que tudo o que for “produzido” por esta atividade, ainda que o seja de maneira plenamente abundante, apenas pode relacionar-se à existência humana em sua “naturalidade”⁷⁴. É claro que isto já estava indicado, em alguma medida, nas definições com as quais iniciamos este capítulo. Contudo, o que vemos agora nos permite, de certa forma, dar um passo à frente em nossa compreensão. E isso porque o que Arendt parece marcar na distinção que acabamos de apresentar é que parece haver, em alguma medida, uma oposição entre a vida e o mundo; talvez pudéssemos dizer, inclusive, entre a condição humana da vida e a condição humana da mundanidade. Desta maneira, ainda que a atividade do trabalho seja “expandida” e adentre inclusive o domínio público, por sua própria natureza e pela condição humana à qual ela corresponde e responde, não é capaz de criar um mundo. Por sua relação intrínseca e indissociável com a vida e com o corpo, ainda que tenha seu *status* alterado, como se deu, segundo Arendt, na era moderna, e como se deu, ainda, na própria teoria marxista, sua característica fundamental não pode ser alterada; tal atividade segue e apenas pode seguir a lógica da própria vida em sua circularidade e repetição sem fim. Assim, não é e não pode vir a ser capaz de criar ou constituir o mundo, da mesma maneira em que não é capaz de produzir ou conferir sentido à existência humana. Como já apontamos anteriormente, para Arendt, a única coisa que o trabalho “produz” e pode “produzir” é a própria vida.

Temos até aqui, assim, neste exame feito por nossa autora – que encontra-se, como se pode perceber, imbricado em sua crítica à era moderna –, a atividade do trabalho como aquela que responde à condição humana da vida e, portanto, ao processo vital; aos processos biológicos do corpo que destinam-se à manutenção da vida. Processos marcados, conseqüentemente, inteiramente pela “coerção” e pela urgência próprios à necessidade, e que impõem, ainda, um tipo de movimento circular no qual a produção e o consumo dos chamados “bens de consumo” seguem-se um ao outro quase como um único movimento. Neste sentido, como vimos, se o trabalho é produtivo, o é em virtude do excedente da força de trabalho que, ao contrário da atividade da fabricação, que produz objetos duráveis destinados a tornarem-se parte do mundo, produz única e exclusivamente mais vida, se assim podemos

⁷⁴ O trabalho relaciona-se e encontra-se ligado, assim, à existência humana naquilo que ela tem de mais natural, que diz respeito à própria vida e, conseqüentemente, à condição biológica dos homens, com suas necessidades e seus imperativos. Como esclarece Canovan: “(...) *labour is an activity dictated by man’s biological condition, like the parturition with which it shares a name. Labour simply keeps the species going without building a human world or revealing human plurality, and in so far as human beings are nothing but labourers they are in effect just interchangeable members of another animal species subsisting on the face of the earth*”. CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, *op. cit.*, p. 123.

dizer. Desta maneira, se a fabricação pode criar um mundo estável e permanente a ser habitado pelos homens, a atividade do trabalho, uma vez que tem como condição a própria vida, nada pode “produzir” de durável ou mesmo de estável, posto que a vida, entendida em seu sentido biológico, está, na verdade, em constante movimento, sempre a consumir e mesmo a desgastar a própria durabilidade:

A vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e imorredoura repetição⁷⁵.

Deparamo-nos, então, considerando o trecho citado, com aquela que seria, para Arendt, a principal característica da vida em relação ao mundo: a de minar a sua durabilidade⁷⁶. A vida biológica apresenta-se, desta maneira, em seu caráter “devorador”, em contraposição e mesmo, em certo sentido, em oposição direta à durabilidade, à estabilidade e à permanência que caracterizam o mundo e a própria mundanidade. É importante destacar, neste ponto, contudo, que a autora marca uma importante e fundamental diferença entre a vida neste sentido biológico e mesmo fisiológico, marcada pelo cíclico e imutável “eterno retorno”, e a vida quando relacionada ao mundo, designando o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte de um ser humano. Entendida neste último sentido, a vida, limitada pelos eventos do aparecimento no mundo (o nascimento) e o desaparecimento no mundo (a morte), seguiria e diria respeito a uma trajetória linear. Uma trajetória plena de eventos que podem, quando esta chegar ao seu fim, ser narrados como uma história e constituir uma “biografia”. Seria esta, segundo Arendt, a vida especificamente humana, chamada de *bios*, a qual era, para Aristóteles, afirma a autora, uma espécie de *práxis*, tendo em vista que “(...) a ação e o discurso, que, como vimos, estavam intimamente interligados na compreensão grega da política, são realmente duas atividades cujo resultado final será sempre uma história suficientemente coerente para ser narrada [...]”⁷⁷.

Este nos parece, afinal, um ponto fundamental da argumentação arendtiana no qual encontramos uma espécie de eco daquela distinção entre o público e o privado, tão clara e tão importante para os gregos, que vimos na seção anterior. Isso porque a vida como *bios*, a vida – é essencial retermos este ponto – em seu sentido “especificamente humano”, encontra-se em contraposição à vida como *zoé*, isto é, a vida em seu sentido biológico, comum a todos os seres vivos; vida que traz consigo o movimento cíclico imposto pela própria natureza a todas

⁷⁵ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 118.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 163.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 119-120.

as coisas vivas. Vida essa sobre a qual nenhuma estória pode ser contada, visto que é pura repetição, presa que está em seu próprio ciclo, em seu próprio processo que não visa a outra coisa senão a manter e a reproduzir a própria vida. E, segundo Arendt, é precisamente neste círculo inerente ao processo biológico do organismo vivo que se move a atividade do trabalho. Atividade que o sustenta, provendo-lhe os bens de consumo que lhe são necessários e que encontra-se inteira e intrinsecamente a ele ligada.

Ao definir o trabalho como o ‘metabolismo do homem com a natureza’, em cujo processo ‘o material da natureza [é] adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem’, de sorte que ‘o trabalho se incorpora a seu sujeito’, Marx deixou claro que estava ‘falando fisiologicamente’, e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo sempre-recorrente da vida biológica. [...] A ‘necessidade de subsistir’ comanda tanto o trabalho quanto o consumo; e o trabalho, quando incorpora, ‘reúne’ e ‘mistura-se’ corporalmente às coisas fornecidas pela natureza, realiza ativamente aquilo que o corpo faz mais intimamente quando consome seu alimento.⁷⁸

O trabalho seria, assim, como afirmara o próprio Marx, o metabolismo que permite que o corpo mantenha-se em pleno funcionamento; metabolismo do qual depende a própria sobrevivência de cada um de nós enquanto seres vivos e que, exatamente por isso, precisa ser repetido até que a própria vida tenha um fim. Desta maneira, como destaca André Duarte⁷⁹, ele se impõe de maneira coerciva como uma necessidade que precisa ser superada cotidianamente, em um ciclo repetitivo que permanece em si mesmo inalterado enquanto existir a própria humanidade. Como se pode perceber, as características do trabalho e da própria vida parecem, em grande medida, se confundir. Neste sentido, valemo-nos da interpretação de Taminiaux⁸⁰, que afirma que, precisamente porque esta atividade é, ao mesmo tempo, “dependente” do corpo e para ele direcionada, compartilha as características do próprio ciclo vital no qual está inscrito, quais sejam, a necessidade, a repetitividade, a multiplicação e mesmo a anonimidade do agente – característica que veremos com mais detalhes adiante. Dito de outra forma, o trabalho surge, na perspectiva arendtiana, como uma atividade que traz nela mesma os traços que definem a própria vida. Exatamente por isso, a noção de processo vital como um tipo de desenvolvimento que segue e se dá em resposta à necessidade se aplicaria tanto à natureza quanto ao trabalho; um processo que, como Arendt deixa claro, assegura a sua própria reprodução.

Desse modo, o que precisa ser destacado neste quadro é, antes de tudo, que o que está em questão na atividade do trabalho – assim como o que está em questão no funcionamento vital do corpo e na condição humana da vida – não é outra coisa que não a “necessidade de

⁷⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 121-122.

⁷⁹ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 93.

⁸⁰ TAMINIAUX, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 108.

subsistir”, como aponta Arendt no trecho citado. Desta maneira, quando a autora afirma que “tudo o que o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana”⁸¹, o que precisamos sublinhar e o que precisamos reter é que a atividade do trabalho concentra-se e está sempre direcionada para a vida e para sua manutenção. Sendo assim, parece possível dizer que o homem enquanto um *animal laborans*, enquanto um mero ser vivo ou membro de uma espécie, teria apenas uma preocupação: a manutenção da própria vida. Neste sentido, enquanto tal, o homem parece distanciar-se, de certa forma, tanto do mundo quanto dos outros homens, na medida em que encontra-se voltado única e exclusivamente para o seu processo vital e suas necessidades sempre urgentes. E, nesta perspectiva, se retomarmos a distinção lembrada por Arendt entre a vida como *zoé*, em seu sentido biológico, e a vida como *bios*, em seu sentido especificamente humano, talvez seja possível dizer, inclusive, que tal homem se distanciaria, ao mesmo tempo e principalmente, de uma existência humana como tal, naquilo que ela tem de mais específico e de genuinamente humano.

É claro que todo homem é necessariamente um *animal laborans*, por assim dizer, tendo em vista que, como um ser vivo, precisa sobreviver e, portanto, preocupa-se, em alguma medida, com sua subsistência. Todavia, a grande questão que Arendt parece colocar é que um homem que reduz-se ou limita-se a viver como um ser meramente “natural”, preocupado única e exclusivamente com a própria vida, deixaria escapar aquilo que é especificamente humano; aquilo que o diferencia dos outros seres vivos que, como ele, também estão sujeitos às necessidades biológicas. Desta maneira, parece bastante claro que, para Arendt, tanto quanto para os gregos, a vida e o trabalho estão longe de constituírem-se como aquilo que faz dos homens humanos; como aquilo que poderia lhes proporcionar, portanto, uma existência plena de sentido e de significado.

Chegamos aqui, assim, a um ponto crucial da crítica que nossa autora dirige à Marx. Um ponto que nos interessa sobremaneira, na medida em que pode nos permitir entrever que, para Arendt, a condição humana da vida, embora seja também uma das condições de nossa existência na terra e, portanto, constitua-se como uma parte significativa da experiência de cada um de nós, não poderia ser a condição a partir da qual a política pode ser fundada, do mesmo modo que a atividade do trabalho, ao contrário do que pensava Marx, não poderia levar à liberdade ou a qualquer tipo de emancipação, presa e vinculada que está à própria necessidade. Tal ponto crucial a que nos referimos é precisamente a definição marxista do

⁸¹ ARENDT, H. *A condição humana*, *op.cit.*, p. 122.

homem como um *animal laborans*. Definição segundo a qual o trabalho constituiria-se como a forma privilegiada de realização da condição humana, isto é, como a expressão da humanidade do homem; a atividade que conferiria, afinal, sentido à existência humana. Nos parece válido recuperar aqui as palavras de Arendt no manuscrito “*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought: the modern challenge to Tradition*”, preparado em 1953 para um seminário na Universidade de Princeton. Nele a autora aborda a definição marxista em questão de um modo que pode nos ajudar a melhor compreendê-la:

A tradição mais imediata com a qual Marx teve de lidar havia definido o homem como um *animal rationale*, um ser vivo cuja distinção era a razão e a capacidade de pensamento. Contra esta definição, Marx insistiu que o que distingue os homens dos animais é não ‘que eles pensem, mas que eles comecem a produzir seus meios de vida’. Ele chamou trabalho esta produção de meios de subsistência necessários para a continuação da vida biológica. O trabalho é a forma especificamente humana do ‘metabolismo com a natureza’, enquanto a sua forma animal é o mero consumo dos frutos que a natureza, ela mesma, produz. Na medida em que o animal humano é não apenas animal, mas humano, ele produz a sua vida, ele ‘gera a si mesmo’. Portanto, ‘o trabalho é o criador do homem’ (como formulou Engels certa vez)⁸².

O que distinguiria o homem dos animais seria, assim, para Marx, a sua capacidade de produzir ele mesmo os meios necessários a sua subsistência; a sua capacidade, portanto, de, a partir de seu “metabolismo com a natureza”, “reproduzir” sua própria vida. Se os animais limitam-se a apenas consumir aquilo que a própria natureza produz, o homem encontraria a expressão de sua humanidade nesta capacidade de produzir ele mesmo aquilo de que precisa para manter-se vivo. A atividade do trabalho é vista, então, nesta perspectiva, como aquela que ocupa o lugar mais alto na hierarquia das atividades, tendo em vista que define e “cria” o homem como tal. E é interessante notar que, para Arendt, foi exatamente sobre esta definição do homem como *animal laborans* que Marx teria baseado toda a sua teoria. A proposição final do trecho em destaque, de que “o trabalho é o criador do homem”, é, inclusive, citada pela autora como uma das proposições que está entre os pilares nos quais se apoia toda a teoria e filosofia marxista⁸³. Com tal proposição Marx teria, segundo Arendt⁸⁴, desafiado, ao mesmo tempo, o Deus tradicional (que teria criado o homem), o juízo tradicional sobre o trabalho e, ainda, a glorificação da razão. Razão que deixa de ser, neste contexto, o atributo máximo do homem.

Todavia, lembremos aqui que, como vimos, o que é “glorificado”, o que passou a ocupar a posição mais elevada dentro da *vita activa*, tanto na teoria marxista como na própria

⁸² ARENDT, H. 1953. *Karl Marx and the Tradition of Western Political thought: the modern challenge to Tradition*, p. 1. Manuscrito preparado para ser apresentado no Christian Gauss Seminar in Criticism, na Universidade de Princeton. Disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano. Tradução nossa.

⁸³ Cf. ARENDT, H. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. In: *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002, p. 287. Cf., ainda, ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 47-52.

⁸⁴ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 49.

era moderna, não foi o trabalho em si, mas o “trabalho produtivo”⁸⁵. Noção que, por sua vez, quando tomada juntamente com a própria definição do trabalho, acaba por engendrar, tanto na teoria de Marx quanto na teoria de outros autores modernos, profundas contradições. Contradições apontadas por Arendt e que abordaremos agora⁸⁶, em alguns de seus aspectos mais fundamentais, na medida em que podem nos permitir melhor compreender, para além da crítica, a maneira como Arendt pensa a atividade do trabalho e a condição humana da vida em sua especificidade e em seus traços mais próprios.

A elevação ou glorificação do trabalho teria tido início, segundo Arendt, com a descoberta de Locke de que o trabalho seria a fonte de toda a propriedade e, ainda, neste sentido, de que o corpo constituiria-se como o próprio meio da apropriação; o meio a partir do qual cada homem se apropria de uma parte do mundo que foi dado por Deus a todos os homens⁸⁷. Tal acensão teria prosseguido, sempre de acordo com nossa autora, com a afirmação de Adam Smith de que o trabalho seria a fonte de toda a riqueza, e teria atingido, ainda, o seu “clímax” na teoria marxista, segundo a qual o trabalho seria a fonte de toda a produtividade e, ainda, como vimos, aquilo que expressa em si a própria humanidade do homem. Arendt ressalta que os três autores – embora Marx ainda mais que os outros, tendo em vista que seria o único que estava interessado no trabalho como tal – viram-se enredados em algumas importantes contradições que decorrem, por sua vez, em grande medida, do próprio equacionamento entre as atividades do trabalho e da fabricação que mencionamos anteriormente. Nas palavras da autora:

Todos eles, porém, embora Marx com maior força e consistência, defendiam que o trabalho fosse visto como a suprema capacidade humana de construção-do-mundo [*world-building*]; e como o trabalho é, na verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, cada um deles, e novamente nenhum mais que Marx, viu-se enredado em algumas contradições genuínas. Parece ser da própria natureza desse assunto que a mais óbvia solução dessas contradições, ou antes, o motivo mais óbvio pelo qual esses grandes autores não se deram conta delas é o fato

⁸⁵ A produtividade, a capacidade de produzir, em contraposição àqueles que, tal como os animais, limitam-se a consumir e são, portanto, improdutivos, parece estar, para Arendt, no centro da definição marxista do homem como um *animal laborans*: “(...) *but it follows with no less consistency from his definition of the human animal as an animal laborans that those who have least to do with the production of their means of subsistence, who instead of laboring in order to eat live from the labor of others, are parasites and not human properly speaking*”. ARENDT, H. *Karl Marx and the Tradition of Western Political thought: the modern challenge to Tradition*, op. cit., p. 1a.

⁸⁶ Lembramos e ressaltamos neste ponto que nosso objetivo aqui não é abordar ou fazer qualquer tipo de análise da crítica arendtiana à era moderna. Sendo assim, abordaremos agora apenas alguns aspectos desta crítica que nos permitem pensar e perceber de maneira mais clara os traços próprios à condição humana da vida e à atividade do trabalho. Traços que por encontrarem-se, em grande medida, em contraposição à condição humana da pluralidade nos permitirão, mais adiante, compreendê-la em sua relação com a política.

⁸⁷ Cf. ARENDT, H. 1965. *From Machiavelli to Marx*, p. 023476. Trata-se de um manuscrito referente a um curso dado por Arendt na Universidade de Cornell, no outono de 1965. Curso disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano.

de que equacionam a obra com o trabalho, de tal forma que atribuem ao trabalho certas faculdades que somente a obra possui⁸⁸.

O trabalho é visto, desta maneira, como a fonte da propriedade, a fonte da riqueza e mesmo a fonte de toda a “produtividade”. Produtividade, aliás, que faria do trabalho a “suprema capacidade humana de construção-do-mundo”, o que na perspectiva arendtiana, seria absolutamente contraditório. Se o próprio Marx define o trabalho como o metabolismo do homem com a natureza, que visa a produzir, em um ciclo sem fim, os meios de subsistência necessários para a continuação da vida biológica – vida que, como tal, tem por característica minar e “devorar” a durabilidade do mundo –, como tal atividade poderia ser ela mesma capaz de construir um mundo? Como uma atividade tão ligada e tão imbricada na própria vida poderia produzir algo de duradouro, algo que se materializasse e se constituísse como um produto ou um objeto que poderia integrar e mesmo construir o mundo?

Neste sentido, pensar o trabalho, que seria, para Arendt, a atividade mais natural e a menos mundana das atividades do homem, como a “suprema capacidade humana de construção-do-mundo” seria uma contradição em termos. Contradição que, como nossa autora está convencida, decorre do equacionamento entre as atividades distintas do trabalho e da fabricação, o que fez com que cada um destes autores e Marx em especial atribuíssem à primeira características e traços próprios à segunda, como é o caso da durabilidade e da permanência. Traços que a atividade do trabalho, na medida em que responde à condição humana da vida e, conseqüentemente, ao processo vital, não possui. Seus “produtos”, ainda que “produzidos” em abundância, não se tornariam, na perspectiva arendtiana, mais duráveis, de modo a permanecerem no mundo tempo suficiente para tornarem-se parte dele. Desta maneira, nem mesmo a fertilidade da força de trabalho humana tornaria tal atividade “produtiva” no sentido de ser capaz de construir ou de instituir um mundo. Uma incapacidade que parece encontrar-se, é importante ressaltar, absolutamente atrelada à sua própria natureza; ao seu traço mais próprio, que parece dizer, afinal, de seu vínculo tão imediato com a vida e com o próprio corpo.

Infelizmente, parece ser da natureza das condições da vida, tal como esta foi dada ao homem, que a única vantagem possível da fertilidade da força de trabalho humana resida em sua capacidade de conseguir as coisas necessárias à vida para mais de um homem ou de uma família. Os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não permanecem no mundo tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do trabalho, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, esquece-se do mundo até o extremo da não mundanidade. [...] Uma sociedade de massas de trabalhadores, tal como Marx tinha em mente quando falava de uma ‘humanidade socializada’, consiste em espécimes sem-mundo da espécie humana, quer sejam escravos domésticos, levados a esse

⁸⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 125.

constrangimento pela violência de outrem, quer sejam livres, exercendo voluntariamente suas funções.⁸⁹

A atividade do trabalho, concentrada que está na própria vida e em sua manutenção, “esquece-se do mundo até o extremo da não mundanidade”. Se o que está em questão é o esforço de manter-se vivo, aquele que empreende tal esforço e que a ele reduz sua existência, além de não ser capaz de acrescentar nada de seu ao mundo, volta-se absolutamente para suas necessidades tão urgentes e tão prementes. Para este, é como se não houvesse o mundo, do mesmo modo que ocorre com o próprio corpo em uma experiência de dor intensa; o mundo como tal desaparece. Neste sentido, o *animal laborans* seria, por definição, incapaz de constituir um mundo e mesmo de estabelecer qualquer laço com o próprio mundo e com os outros, na medida em que encontra-se, nas palavras da própria Arendt, “prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente”⁹⁰.

Chamamos a atenção neste ponto para esta privatividade própria ao corpo. Corpo com o qual a atividade do trabalho mantém um vínculo indissociável e que seria, segundo Arendt, “a quintessência de toda propriedade”, na medida em que é a única coisa que não poderíamos compartilhar uns com os outros, mesmo que desejássemos. Nesta perspectiva, afirma a autora, nada é menos comum e menos comunicável que aquilo que se passa dentro do corpo, que é, por consequência, ao mesmo tempo, aquilo que encontra-se “mais seguramente protegido contra a visibilidade e a audibilidade do domínio público”⁹¹. Dito de outra forma, o corpo seria aquilo que temos de mais radicalmente privado. Privado de tal modo que aquilo que se passa no interior de nosso corpo não aparece e não é visto nem mesmo por nós. E se considerarmos, assim, que o que está em questão no trabalho não é outra coisa que não o corpo e suas necessidades, talvez seja possível dizer que o trabalho encontra-se inevitável e irremediavelmente ligado a algo que, longe de remeter ao mundo comum, está, por necessidade, fechado em si mesmo, concentrado em sua sobrevivência. O trabalho parece estar, assim, preso de tal forma ao seu metabolismo que parece constituir-se, ainda que tenha adentrado o domínio público a partir das circunstâncias do advento do social, como a mais privada das atividades. Considerando, então, este quadro, se o trabalho é aquilo que nos define, o que perdemos é o próprio mundo.

A única atividade que corresponde estritamente à experiência da não mundanidade, ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é a do trabalho, na qual o corpo humano, embora em atividade, também é lançado para dentro de si mesmo,

⁸⁹ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 145-146. *Grifos nossos*.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 146.

⁹¹ *Ibidem*, p. 138.

concentra-se apenas em seu próprio estar vivo e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza, sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo recorrente do seu funcionamento⁹².

Se o trabalho corresponde, assim, ao processo biológico do corpo humano, àquilo que fazemos com o objetivo de suprir as necessidades da vida, isso implica, como Canovan⁹³ nos ajuda a compreender, que ele é, ao mesmo tempo, aquilo que “força” ou que compele cada homem a se concentrar em suas próprias necessidades corporais em lugar de se preocupar com o mundo comum e com as relações ou “interações com indivíduos plurais”. Neste sentido, para Arendt, nem o aumento de sua fertilidade ou a socialização e expansão de seu processo poderiam eliminar o caráter estrito da privatividade da atividade do trabalho, que decorre, obviamente, daquela privatividade inerente aos processos do corpo. Desse modo, nenhuma das modificações operadas em relação ao trabalho na era moderna tornariam tal atividade menos privada ou capaz de estabelecer um mundo.

Nos vemos, assim, diante de um aspecto absolutamente central e fundamental da crítica de Arendt à Marx; um aspecto que nos diz muito – e é isso que nos interessa marcar aqui – da maneira como nossa autora pensa e concebe o trabalho e a condição humana da vida em seu exame fenomenológico. A perda do mundo – ou a incapacidade de estabelecer ou de constituir um mundo – inerente à atividade do trabalho, fundada que está na condição humana da vida, parece surgir como um aspecto chave para entendermos a concepção arendtiana do trabalho e da própria vida, em seu sentido biológico. Neste quadro, o trabalho seria precisamente aquilo que nos prende ao ciclo vital, essencialmente ligado, portanto, à necessidade, que, por sua vez, nos lança para dentro de nós mesmos, tornando-nos, enquanto vivemos única e exclusivamente como “trabalhadores” lutando pela própria vida e pelo sustento, “espécimes sem-mundo da espécie humana”. E como tais, ainda que estivéssemos junto de outras pessoas, não haveria, entre nós, laço nem mundo comum, tendo em vista que trata-se aqui de um estar juntos no qual todos se comportam como se fossem um só. Como se fossem um único “corpo”, buscando um único interesse: a manutenção da vida. Isso fica bastante claro quando pensamos na divisão do trabalho, tal como Arendt nos apresenta.

Para a autora, esta divisão seria um princípio e um resultado direto do processo do trabalho, não devendo ser confundida, assim, com o princípio da especialização, próprio aos processos da fabricação. A divisão do trabalho, ao contrário da especialização, pressuporia uma equivalência entre todas as atividades a serem desempenhadas. Atividades para as quais nenhuma habilidade específica é necessária e que representam nada mais nada menos que a

⁹² ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 141.

⁹³ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, *op. cit.*, p. 124.

soma de certas quantidades de força de trabalho. Segundo Arendt, tal divisão baseia-se no fato de que dois homens podem “somar” sua força de trabalho e proceder como se fossem um só. Uma unidade que é, afirma nossa autora, o oposto da cooperação e que remete precisamente à unidade da espécie “em relação à qual cada membro individual é igual e intercambiável”⁹⁴.

Considerando nossos propósitos, este ponto é absolutamente crucial e essencial. Como se pode perceber, a autora faz questão de marcar que, embora no trabalho coletivo tenhamos um grupo de pessoas trabalhando na companhia umas das outras, “somando” sua força de trabalho, este estar-junto é de uma ordem inteiramente diferente daquela que encontramos em um espaço propriamente público e político. É um estar-junto que não é capaz de abrir a possibilidade mesma da constituição de um mundo comum. Que não abriria, assim, a possibilidade do estabelecimento de um laço político a partir do qual este mundo comum poderia se constituir. E quando se trata de apontar a razão de tal “incapacidade” Arendt é bastante precisa: o que se tem neste estar-junto não é mais que a unificação de muitos em um só, uma unificação que remete à unidade e à conformidade inerentes à espécie. Neste sentido, nos parece perfeitamente possível e plausível dizer que o que falta, o que está ausente e que impede, portanto, a constituição deste mundo comum a partir da condição humana da vida e da atividade do trabalho não é outra coisa que não a pluralidade. A ausência da pluralidade parece constituir-se, assim, como um aspecto crucial; um aspecto que faz com que Arendt afirme inclusive, nas páginas posteriores de *A condição humana*, que o trabalho, ainda que se dê na presença e em companhia de outros, como acontece no trabalho coletivo, constituiria-se como um modo de vida “antipolítico”. Nas palavras de nossa autora:

A manufatura [*workmanship*], portanto, talvez constitua um modo apolítico de vida, mas certamente não é antipolítico. Contudo, este último é precisamente o caso do trabalho, atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo. É verdade que também vive na presença e na companhia de outros, mas esse estar junto [*togetherness*] não possui nenhum dos traços característicos da verdadeira pluralidade. Não é a combinação proposital de diferentes habilidades e vocações, como no caso da feitura de uma obra (para não falar das relações entre pessoas únicas), mas existe na multiplicidade de espécimes, todos fundamentalmente iguais por serem o que são como meros organismos vivos⁹⁵.

Desta maneira, teríamos na divisão do trabalho um estar-junto que não constitui entre aqueles que somam sua força de trabalho um mundo comum, tendo em vista que, para Arendt, parece não ser possível haver este mundo comum quando há apenas um; quando a “verdadeira pluralidade” está absolutamente ausente. O trabalho teria, assim, um caráter “antipolítico” precisamente por faltar-lhe o próprio mundo e a pluralidade; por faltar-lhe um laço com o

⁹⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 52.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 263.

mundo e um laço com os outros com os quais compartilha este mundo. E, uma vez que a pluralidade encontra-se ausente, perde-se, ainda, qualquer possibilidade de individualização e de diferenciação daquele que executa tal atividade; o que se tem é, ao contrário, uma “desindividualização”, uma uniformidade e, ainda, uma espécie de anonimato⁹⁶. Traços que decorrem da inteira absorção do ser humano à condição de ser membro de uma espécie. A pergunta acerca de quem alguém é não pode encontrar aqui, desta maneira, nenhuma resposta, uma vez que, vistos do ponto de vista da espécie, seríamos todos absolutamente iguais.

Precisamente por isso, para Arendt, em uma “humanidade socializada”, tal como Marx teria vislumbrado – uma sociedade composta de trabalhadores –, o que teríamos seriam “espécimes sem-mundo da espécie humana”, voltados única e exclusivamente para a manutenção da vida. Uma sociedade composta, assim, por homens “reduzidos” à exemplares de uma espécie e, como tais, sem absolutamente nada que os diferencie uns dos outros, tendo em vista que em tal sociedade o que se afirma é a vida da espécie e nada mais. Sendo assim, tudo o que é feito o é sob um único interesse: garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família e, conseqüentemente, a sobrevivência da “espécie animal humana”. No capítulo final de *A condição humana*, Arendt diz do que seria o último estágio dessa sociedade de trabalhadores. Passagem que nos parece válido retomar agora tendo em vista que por meio desta, Arendt, ao levar ao extremo aquilo que está na base de tal sociedade que tem a vida como valor absoluto, nos permite evidenciar, mais uma vez, alguns aspectos essenciais, inerentes à atividade e à condição aqui em questão. Vejamos o que a autora nos diz:

O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento. [...] É perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu⁹⁷.

Como se pode perceber por esta espécie de imagem que Arendt nos apresenta do que seria o estágio final de uma sociedade de trabalhadores, a vida em seu sentido puramente biológico não abre e não pode abrir qualquer possibilidade de diferenciação dos indivíduos. Ao contrário, parece igualar e “uniformizar” em toda e qualquer circunstância, uma vez que como meros exemplares da espécie é como se fossemos todos um só; meras “repetições

⁹⁶ Cf. AMIEL, A. *A não filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, pp. 184-185.

⁹⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 400.

interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo”⁹⁸. Como esclarece Taminiaux, a vida pode ser a fonte de uma profusa multiplicidade, mas não poderia, em absoluto, abrir caminho para a expressão da singularidade dos homens. Nas palavras precisas do autor: “(...) a vida multiplica a si mesma, mas não favorece de modo algum o que Arendt chama de pluralidade [...]”⁹⁹. Exatamente por isso, o trabalho, o metabolismo do homem com a natureza, é, na perspectiva arendtiana, da ordem da “indiferenciação”, de um modo tal que nos parece possível dizer que, ao contrário do que pensava Marx, na leitura feita por Arendt, nada de específico e propriamente humano poderia advir ou ser alcançado a partir desta atividade.

E se é assim, o que se perde é, então, junto com o próprio mundo e a pluralidade, a própria especificidade da condição humana nesta completa absorção do ser humano à espécie, inerente à atividade do trabalho e à condição humana da vida. Neste contexto, além de esquecermo-nos do mundo até “o extremo da não mundanidade” e lançarmo-nos para dentro de nós mesmos de um modo tal que qualquer laço com o mundo ou com os outros torne-se absolutamente improvável, não existimos, ainda, nem mesmo como indivíduos únicos e singulares, distintos uns dos outros. Desse modo, se tomarmos, assim, a crítica de Arendt à Marx, especialmente no que diz respeito à definição deste do homem como um *animal laborans*, o que parece apresentar-se como um dos traços mais fundamentais desta crítica é, mais uma vez – tal como vimos na crítica arendtiana à Tradição do Pensamento Político Ocidental –, a condição humana da pluralidade. Pluralidade que parece ser, também em Marx, negada. Como destaca Simona Forti:

Com seu *animal laborans*, não é demais repetir, Marx proporciona uma ideia de homem universal até o ponto de cancelar de maneira definitiva as diferenças que distinguem uma identidade da outra. Porque naquele ‘*in-comune*’ que é a vida, no sentido do mero viver biológico, cada um é idêntico ao outro e pelo outro substituível. No homem universal do ‘animal que trabalha’ – este é o ponto crucial da polêmica de Hannah Arendt com a filosofia marxista –, a pluralidade se converte em grotesca repetição serial de um mesmo exemplar da espécie humana¹⁰⁰.

Desta maneira, em um esforço de síntese, podemos dizer, enfim, que a condição humana da vida e atividade do trabalho emergem, na perspectiva arendtiana, como a própria expressão da necessidade. Necessidade que nos prende ao ciclo vital e que, ao fazê-lo, impede que alcancemos uma existência genuinamente humana. Neste contexto, existimos apenas como seres meramente naturais; como membros da espécie humana absolutamente idênticos uns aos outros e para os quais o mundo tanto quanto a pluralidade parecem não existir. O que existe é única e exclusivamente o movimento cíclico e sem fim que não tem e não poderá

⁹⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 10.

⁹⁹ TAMINIAUX, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 107.

¹⁰⁰ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., pp. 195-196. *Tradução nossa*.

jamais vir a ter por si mesmo, por meio da própria atividade do trabalho e a partir da condição humana da vida em seu caráter voraz e efêmero, qualquer tipo de estabilidade e de solidez a partir dos quais um mundo e uma existência especificamente humana possam tornar-se possíveis. E, como nos lembra Arendt: “(...) sem estar em casa em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, cuja própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana”¹⁰¹.

Passemos, então, assim, à atividade e à condição humana que parecem ser capazes de tornar este mundo possível, pelo menos, como veremos a partir de agora, no sentido do artifício capaz de abrigar a vida humana.

2.2.2. A Condição Humana da Mundanidade e a Atividade da Fabricação:

Em contraposição ao ambiente natural ao qual pertencemos como espécimes da espécie humana, como criaturas meramente biológicas, encontramos, na fenomenologia das atividades arendtiana, a “casa” que os homens construíram para si; o abrigo de que precisamos para que nossa vida, como uma vida especificamente humana, para além do movimento cíclico e sem fim da vida biológica, possa se desenrolar. E o que Arendt evidencia nesta contraposição é precisamente que, para que esta vida própria aos homens como tais seja possível, é preciso que uma outra condição se “sobreponha” e transcenda a condição humana da vida, o ciclo vital próprio à natureza e ao corpo, resistindo-lhe e abrindo, portanto, a possibilidade da criação de um mundo. Tal condição é a mundanidade [*worldliness*], a condição de pertencer a um mundo feito e construído pelo homem, marcado pela estabilidade e pela permanência que permitem, afinal, que, nele, nos sintamos em casa. À condição da mundanidade responde, assim, a atividade da fabricação. Aquela capaz de permitir ao homem a construção deste mundo artificial de coisas¹⁰² que pode abrigar cada vida individual e, ao mesmo tempo, sobreviver e transcender a cada uma dessas vidas.

Como se pode perceber, Arendt nos coloca, mais uma vez, diante da importante distinção entre “a obra de nossas mãos e o trabalho de nosso corpo”. Neste sentido, se o *animal laborans* ao trabalhar mistura-se com a natureza, sem nenhum tipo de mediação, o

¹⁰¹ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁰² Lembremos que este ponto é, para Arendt, fundamental para distinguir a atividade do trabalho da atividade da fabricação: a possibilidade de criar ou de constituir um mundo. Seria exatamente isso que Marx, seguindo a leitura arendtiana, teria perdido de vista. Como destaca André Duarte: “Marx não teria se dado conta de que a produtividade do trabalho jamais poderia engendrar a fabricação do mundo enquanto artifício humano, e que o trabalho enquanto tal jamais seria capaz de criar um cenário que pudesse constituir um lar estável para o frágil corpo mortal do homem”. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, *op. cit.*, p. 102.

homo faber, “o homem enquanto sujeito da fabricação”¹⁰³, opera sobre aquilo que é dado – seja a natureza, seja a matéria –, utilizando como instrumento as suas mãos para fabricar a “infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano”¹⁰⁴. Desse modo, se o trabalho concerne ao corpo, a fabricação parece concernir às mãos, no sentido de um instrumento por meio do qual se pode chegar ao fim vislumbrado. O que nos indica, é importante destacar, o caráter instrumental da atividade, que veremos com mais detalhes adiante.

Todavia, quando nos debruçamos sobre o capítulo que Arendt dedica à atividade da fabricação e à condição da mundanidade, um aspecto específico destas parece se destacar e receber ênfase, o que podemos perceber logo nas linhas iniciais. Tal aspecto é a durabilidade das coisas que são produzidas pelo *homo faber*. Coisas que são, como já vimos anteriormente, destinadas ao uso e não ao consumo, o qual as devoraria sem permitir que elas “sobrevivessem” tempo suficiente para tornarem-se parte do mundo humano ou para constituírem-no. Neste sentido, o fato de serem destinadas ao uso não é de modo algum sem importância. Isso porque, uma vez que o uso, embora as desgaste, não causa o seu desaparecimento, estas coisas fabricadas podem alcançar a durabilidade necessária para que possam conferir ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais este jamais poderia se constituir como o abrigo próprio à vida humana.

A durabilidade surge, assim, como uma característica fundamental dos produtos que resultam da fabricação; uma característica própria a tudo aquilo que consideramos “mundano”. E é precisamente esta durabilidade que confere às coisas do mundo o que Arendt chama de “objetividade”, que nada mais é que uma relativa independência em relação àqueles que as produziram e que as utilizam. Objetividade sem a qual as coisas do mundo não seriam capazes de estabilizar a vida humana e de constituir um mundo que se opõe e que resiste ao movimento sem fim próprio à natureza e mesmo à nossa condição biológica.

Desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua mesmidade [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. [...] Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural *para assim nos proteger dele*, podemos observar a natureza como algo ‘objetivo’. *Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade*¹⁰⁵.

¹⁰³ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 103.

¹⁰⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 169.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 170-171. *Grifos nossos*.

Neste sentido, se a condição humana da vida nos mantém presos ao movimento cíclico que vai continuamente do trabalho ao consumo, a mundanidade parece emergir como aquilo a partir do que seria possível – ao erigir uma espécie de marco de estabilidade por meio da fabricação – nos “proteger” do ambiente natural e, em alguma medida, nos resgatar e nos libertar do eterno movimento próprio a este ambiente e próprio à nossa condição enquanto seres meramente naturais. Dito de outra forma, a mundanidade representa a possibilidade de redimir a condição humana da vida, do mesmo modo que a atividade da fabricação pode redimir a atividade do trabalho em sua inteira incapacidade de produzir um mundo e de permitir que o homem encontre nele um lugar próprio. Nas palavras de Arendt, “A redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação”¹⁰⁶.

A mundanidade e a fabricação seriam, assim, aquilo que pode nos “salvar” da própria natureza ao instaurar um mundo de objetos absolutamente irreduzível à necessidade dos processos vitais¹⁰⁷. Contudo, como este mundo é tornado possível? Como, partindo de um ambiente inteiramente natural, erigimos um mundo de objetos que pode transformar-se no “lar não-mortal de seres mortais”? A resposta a estas perguntas pode ser encontrada, na perspectiva arendtiana, precisamente no processo de reificação. Um processo que, longe de ser natural, implica e traz em seu próprio cerne um elemento de violência e de “destruição”.

Para Arendt, a fabricação, aquilo que faz o *homo faber*, consiste, desta maneira, em reificação, isto é, na transformação da matéria em um objeto dotado de tangibilidade e de objetividade, de existência própria; uma existência independente, inclusive, como vimos, daquele que o produziu. Nossa autora deixa claro, entretanto, que este material sobre o qual se opera a reificação, a própria fabricação, não é simplesmente dado e não estaria simplesmente disponível para ser modificado e transformado. Ao contrário, este material já seria ele mesmo um produto das mãos humanas, na medida em que estas o retiram de seu lugar natural, o que fazem interrompendo ou mesmo matando um processo natural ou vital. Tal material tem de ser, desta maneira, “arrancado” da Terra por meio da força humana, o que evidencia – e este é, para a autora, um aspecto fundamental – um elemento de violência, que é, segundo Arendt, próprio e inerente à toda fabricação:

Esse elemento de violação e de violência está presente em toda fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza. O *animal laborans*, que com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos nutre o processo da vida, pode ser o amo e o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o servo da natureza e da Terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a Terra. Como a sua produtividade era vista à imagem de um Deus Criador – de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada

¹⁰⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 292.

¹⁰⁷ Cf. TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 285.

substância –, a produtividade humana, por definição, estava fadada a resultar em uma revolta prometeica, pois só pode construir um mundo feito pelo homem após destruir parte da natureza criada por Deus¹⁰⁸.

A fabricação carrega consigo, assim, inevitavelmente, um elemento de violência. Implica uma violação da natureza ao retirar o material de seu ambiente natural para imprimirlhe uma forma outra, modificando sua condição inicial. O que faz com que construir um mundo feito pelo homem seja também, de alguma maneira, destruir parte da natureza. Destruição e violação sem as quais processo algum de fabricação seria possível, uma vez que que somente depois de “arrancar” a matéria do lugar que lhe é natural, é possível operar sobre ela e conformá-la, enfim, à forma vislumbrada no modelo que orienta todo o processo de fabricação. Eis aqui um outro aspecto que é, na perspectiva arendtiana, essencial à atividade em questão e que teria, ainda, como afirma a autora, exercido forte influência na doutrina das ideias eternas de Platão¹⁰⁹: a existência de um modelo segundo o qual o objeto pretendido será produzido.

Esse modelo poderia ser, segundo Arendt, uma imagem vista mentalmente pelo fabricante ou mesmo um tipo de esboço, no qual a imagem já teria passado pelo que a autora chama de um “ensaio de materialização”, por meio da própria fabricação. De qualquer forma, o que é preciso destacar é que este modelo, seja ele um esboço ou uma imagem mental, está absolutamente fora do fabricante e precede o processo de fabricação propriamente dito. Haveria, desta maneira, uma exterioridade e uma anterioridade desse modelo em relação ao fabricante e ao processo de fabricação. Exterioridade e anterioridade que parecem encontrar-se intimamente ligadas a uma outra característica própria ao modelo, a saber, a sua qualidade de permanência, que diz, por sua vez, do fato da imagem ou do esboço sobreviverem a todo o processo de transformação da matéria no produto vislumbrado. Precisamente por isso, por não desaparecer depois de terminado o objeto, o modelo permite à atividade da fabricação uma multiplicação de seus produtos.

E não nos parece demais notar e lembrar, neste sentido, que, para Arendt, o que encontramos na doutrina das ideias platônica teria sido pensado a partir deste modelo próprio à fabricação. Modelo que, na perspectiva arendtiana, Platão teria estendido, como vimos no capítulo anterior, à própria política.

Essa qualidade da permanência do modelo ou da imagem, o fato de existir antes que a fabricação comece e de permanecer depois que esta termina, sobrevivendo a todos os possíveis objetos de uso que continua ajudando a fazer existir, exerceu uma forte

¹⁰⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰⁹ Lembramos que trata-se aqui de um aspecto que abordamos no capítulo anterior, ao tratarmos da crítica arendtiana à concepção da política legada por Platão, na seção “A alegoria da caverna: da práxis à poiesis”. Uma concepção que, como vimos, pensa a ação e a política precisamente na chave da fabricação.

influência na doutrina das ideias eternas de Platão. Na medida em que seus ensinamentos foram inspirados pela palavra *idea* ou *eidos* ('aspecto' ou 'forma'), que ele foi o primeiro a usar em um contexto filosófico, eles baseavam-se em experiências de *poiesis*, de fabricação [...] A ideia eterna única que preside uma multidão de coisas percíveis adquire plausibilidade nos ensinamentos de Platão a partir da permanência e da unicidade do modelo segundo o qual muitos objetos percíveis podem ser produzidos¹¹⁰.

Sem adentrarmos na crítica arendtiana à Platão no que diz respeito à adoção do modelo do fabricante para pensar a ação e a política, o que já fizemos anteriormente, gostaríamos apenas de lembrar que se Platão valeu-se deste modelo, o fez, segundo Arendt, justamente visando conferir à ação e à política a estabilidade e a previsibilidade que elas por si só jamais teriam. Previsibilidade que nos remete aqui a dois outros importantes aspectos destacados por nossa autora como aspectos próprios e inerentes ao processo de fabricação, dois aspectos que parecem encontrar-se estreitamente vinculados entre si: o fato de tal processo ser determinado inteiramente pelas categorias dos meios e dos fins e a característica fundamental da fabricação de ter um começo definido e um fim também definido e absolutamente previsível. Vejamos, assim, o que significa e implica cada um destes aspectos tão fundamentais para a fabricação e que dizem muito também acerca da condição da mundanidade, profundamente ligada à permanência e à estabilidade necessárias à construção do mundo.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, a determinação do processo de fabricação pelas categorias de meios e fins, Arendt afirma que a coisa fabricada seria um produto final em dois sentidos: primeiro no sentido de que o processo de produção chega ao fim com ela e, ainda, no sentido de que este processo de produção é apenas um meio para produzir ou alcançar esse fim. Neste sentido, quando a coisa a ser fabricada está concluída, quando já foi transformada em um objeto ou produto inteiramente novo, que possui, então, existência própria, teríamos o fim do processo de fabricação. Este processo não precisa, desse modo, no que concerne ao produto fabricado, ser repetido, uma vez que não era mais que um meio para que se pudesse chegar ao fim pretendido. E é importante observar que, segundo Arendt, se este se repete, isto não se dá em decorrência de uma "exigência" do processo de fabricação em si, mas sim em função da necessidade que o artesão tem de ganhar seus meios de subsistência. Em outras palavras, do "elemento de trabalho inerente a sua obra"¹¹¹. Desta maneira, é preciso que fique bastante claro que se tal processo é repetido, o é por motivos externos a ele, o que evidencia, portanto, sua inteira distinção em relação à repetição

¹¹⁰ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 176-177.

¹¹¹ ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, *op. cit.*, p. 185.

“compulsória” inerente à atividade do trabalho. Como esclarece Arendt em *Trabalho, obra, ação*, a multiplicação possível à atividade da fabricação, a partir do caráter de permanência do modelo, não é, em absoluto, o mesmo que a repetição que encontramos no trabalho. Nas palavras da autora, “A multiplicação realmente multiplica as coisas, enquanto que a repetição apenas segue o ciclo recorrente da vida no qual seus produtos desaparecem quase tão rapidamente quanto apareceram”¹¹².

E se o fato de ser inteiramente determinado pelas categorias de meios e fins constituiu-se como um aspecto importante e próprio à fabricação, esta carrega consigo ainda, como mencionamos anteriormente, uma outra característica que lhe é absolutamente fundamental e que apresenta-se como a própria marca da fabricação: o fato de tal atividade ter um começo definido e um fim também definido e previsível. Característica que é, para Arendt, suficiente para distinguir a fabricação tanto do trabalho quanto da ação. Se o trabalho está preso ao ciclo inerente ao processo vital que, obviamente, não possui começo nem fim, a ação, por sua vez – veremos isso de forma aprofundada adiante –, tem apenas um começo definido, sem que se possa jamais prever o seu fim. A fabricação, ao contrário, apresenta-se, assim, como um processo no qual, como aponta Eduardo Jardim, “não há ocasião para surpresas”¹¹³. O que parece decorrer precisamente do fato de tratar-se de uma atividade na qual aquele que a executa o faz a sós – em “companhia” apenas de seu modelo –, estabelecendo-se, desse modo, como o senhor de si mesmo e daquilo que produz:

Essa grande confiabilidade da obra reflete-se no fato de que o processo de fabricação, ao contrário da ação, não é irreversível: cada coisa produzida por mãos humanas pode ser destruída por elas, e nenhum objeto de uso é tão urgentemente necessário ao processo vital que o seu fabricante não possa arcar com sua destruição e sobreviver a ela. O *homo faber* é realmente amo e senhor, não apenas porque é o senhor ou se estabeleceu como senhor de toda a natureza, mas porque é senhor de si mesmo e de seus atos. Isso não se aplica ao *animal laborans*, sujeito às necessidades de sua própria vida, nem ao homem de ação, que depende de seus semelhantes. A sós, com a sua imagem do futuro produto, o *homo faber* é livre para produzir, e também a sós, diante da obra de suas mãos, é livre para destruir¹¹⁴.

O *homo faber* seria, neste sentido, na medida em que depende apenas de si mesmo, o senhor de todo o processo de produção e fabricação, livre para produzir e construir do mesmo modo e na mesma medida em que é livre para destruir o que produziu, o que confere a todo este processo produtivo, inclusive, a possibilidade de ser revertido, desde que o desejo o seu

¹¹² ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, op. cit., p. 185.

¹¹³ JARDIM, E. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, op. cit., p. 84.

¹¹⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 178-179. Sobre esta previsibilidade inerente à fabricação, em contraposição à imprevisibilidade própria à ação, cf., ainda, ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 91.

“senhor”. Acompanhamos Amiel¹¹⁵, que afirma que esta “soberania” e este domínio possíveis e peculiares ao *homo faber* são correlatos ao isolamento¹¹⁶ próprio à atividade da fabricação. A ausência de outros surgiria aqui, desse modo, mais uma vez, como um aspecto absolutamente fundamental. Isso porque somente em um processo ou em uma atividade que envolve apenas um homem, sozinho com o modelo do que pretende fazer – um modelo no qual o produto a ser fabricado encontra já a forma que deverá ter ao final do processo –, seria possível alcançar tamanha previsibilidade. Dito de outra forma, somente na ausência da pluralidade seria possível estabelecer-se e manter-se como o senhor de si mesmo e como o senhor de seus atos, como o faz o *homo faber*. Neste contexto, importa única e exclusivamente, o fim determinado por este logo no início do processo e os meios de que se valerá para que esse fim seja atingido. Uma vez que encontra-se em isolamento, inteiramente capaz, assim, de impor sua vontade ao projeto diante do qual se encontra, orienta-se apenas, como já vimos, pelas categorias dos meios e dos fins.

Como se pode perceber, o que temos aqui não é senão o caráter instrumental próprio à atividade da fabricação, na qual busca-se e organiza-se os meios, quaisquer que sejam eles, sempre visando alcançar o objetivo ou o fim pretendido. E, neste sentido, é importante ressaltar que o critério básico que orientará mesmo a produção e a organização de tais meios é precisamente a utilidade, isto é, o fato de adequarem-se ou de mostrarem-se úteis ou não para a consecução dos objetivos que se deseja alcançar. Neste quadro, parece possível dizer que a instrumentalidade e – em decorrência desta – a utilidade apresentam-se, na perspectiva arendtiana, como noções centrais e fundamentais para que sejamos capazes de compreender a atividade em questão. O que parece ficar bastante claro é, assim, que na fabricação os fins realmente justificam os meios:

Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; mais que isso, o fim produz e organiza os meios. O fim justifica a violência cometida contra a natureza para que se obtenha o material, tal como a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira. É em atenção ao produto final que as ferramentas são projetadas e os utensílios são inventados, e o mesmo produto final organiza o próprio processo da obra, decide sobre os especialistas necessários, a quantidade de cooperação, o número de auxiliares etc. *Durante o processo da obra, tudo é julgado em termos de adequação e serventia [usefulness] em relação ao fim desejado e nada mais*¹¹⁷.

¹¹⁵ AMIEL, A. *Hannah Arendt política e acontecimento*, op. cit., p. 64.

¹¹⁶ Arendt deixa bastante claro em *A condição humana* que este isolamento apresenta-se como condição fundamental para o processo de fabricação: “Esse isolamento em relação aos outros é a condição de vida necessária a toda maestria, que consiste em estar a sós com a ‘ideia’, a imagem mental da coisa que irá existir”. Desta maneira, como já observamos anteriormente (ver nota 48, p. 78), embora o *homo faber* possa se relacionar com as outras pessoas no mercado de trocas – no qual, segundo nossa autora, encontra-se não como uma pessoa, mas como um dono de mercadorias – onde troca e mesmo exhibe seus produtos, ele apenas os produz no isolamento. Sobre isso, cf. ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 199-202.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 190. *Grifos nossos*.

A fabricação, a atividade que “sustenta” a condição humana da mundanidade, é profundamente marcada, desse modo, pela instrumentalidade e por um “utilitarismo sistemático” que seria, segundo Arendt, a filosofia por excelência do *homo faber*. E o que nos interessa destacar neste ponto é que estes dois aspectos tão próprios ao modo pelo qual opera o fabricante durante todo o processo de produção, parecem indicar e evidenciar, ainda, a existência de uma racionalidade específica, também própria à atividade da fabricação. Uma racionalidade a qual estaria submetido o *homo faber* e que faz com que este compreenda e relacione-se com o mundo de uma forma instrumental, buscando sempre e em cada momento os meios para a consecução de seus objetivos e julgando todas as coisas a partir do critério da utilidade e da adequação em relação a estes.

Arendt não deixa de observar, contudo, que há nestes traços inerentes à fabricação, principalmente em seu critério de utilidade, um risco que parece ser ineliminável: o risco de transformar todos os fins alcançados em meios para outros fins, de um modo tal que “o fim nunca se torne um fim em si mesmo”¹¹⁸. O que poderia gerar uma espécie de “cadeia” na qual todos os fins seriam potenciais meios para que se possa alcançar objetivos outros. Nesta cadeia, a grande questão é que absolutamente nada teria sentido ou significado em si e por si mesmo. Questão que nos coloca diante do que constituiria-se, segundo a autora, como a “perplexidade” inerente ao utilitarismo: o fato de que ele estaria inteiramente “(...) aprisionado na cadeia sem fim dos meios e dos fins sem jamais chegar a algum princípio que pudesse justificar a categoria, isto é, a própria utilidade”¹¹⁹.

Neste sentido, o *homo faber*, em sua racionalidade instrumental e utilitarista parece ser incapaz de distinguir entre significado e utilidade; incapaz de fundamentar e de encontrar as razões para os fins que pretende alcançar e de encontrar, assim, o significado destes. Como aponta Arendt, na medida em que “a fim de” [*in order to*] confunde-se e transforma-se no conteúdo de “em razão de” [*for the sake of*], na medida em que a utilidade é estabelecida como sentido¹²⁰, o que se tem é a mais completa ausência de significado. Desse modo, o que a autora parece nos indicar é que, embora o *homo faber* constitua-se como o senhor de si mesmo e daquilo que produz, embora esteja em suas mãos construir ou destruir, embora seja absolutamente capaz de transformar a natureza e, a partir dela e contra ela, erigir um mundo artificial de coisas duráveis, não é, contudo, capaz de transcender o cálculo e a lógica próprios a categoria de meios e fins e conferir, por si só, sentido ao mundo que ele próprio construiu.

¹¹⁸ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 104.

¹¹⁹ ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação*, op. cit., p. 188.

¹²⁰ Cf. DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op.cit., p. 105.

Este ponto é absolutamente crucial, tendo em vista que nos permite perceber, ao mesmo tempo, a importância e a limitação inerentes à atividade da fabricação.

Em outras palavras, é verdade que a mundanidade e a atividade da fabricação redimem a vida e a atividade do trabalho, ao resgatarm-nos do tempo e do movimento cíclicos próprios ao processo vital e fornecerem-nos um mundo artificial de coisas duráveis no qual a vida de cada um de nós como uma vida especificamente humana pode se desenrolar. Entretanto, e é isso que Arendt parece marcar neste ponto, é também verdade que não é possível, por meio da atividade da fabricação e a partir da condição da mundanidade, conferir sentido ao mundo. Desta maneira, o *homo faber*, por encontrar-se prisioneiro não da vida, mas de uma lógica na qual tudo o que é feito deve sê-lo levando-se em conta o fim que se deseja alcançar, não pode compreender nem conferir sentido algum para o mundo ou para a existência humana como tal. E, sendo assim, parece possível dizer que, na perspectiva arendtiana, onde o sentido se confunde com a utilidade, é o sentido ele mesmo que parece se perder.

Todavia, Arendt destaca que há um tipo específico de objetos próprios à esfera da fabricação aos quais a cadeia dos meios e dos fins não se aplicaria, tendo em vista, inclusive, que não teriam utilidade alguma, embora dotados de uma capacidade notável de permanência. A autora refere-se aqui às obras de arte. Um tipo de objetos que, a despeito de serem também produtos da fabricação, das mãos humanas, surpreendentemente surgem na análise arendtiana como objetos capazes de conservar o sentido das experiências fugazes que lhes deram origem; capazes, até mesmo, de conservar o sentido da própria ação. Vejamos, entretanto, antes de entrarmos nesta questão específica, como ela define e caracteriza estes objetos:

Na própria esfera da fabricação há apenas um tipo de objetos aos quais não se aplica a cadeia sem fim dos meios e dos fins, e é a obra de arte, a coisa mais inútil e ao mesmo tempo mais durável que as mãos humanas podem produzir. Sua característica própria é seu distanciamento de todo o contexto do uso ordinário [...] Assim como o propósito de uma cadeira é realizado quando se senta nela, o propósito intrínseco de uma obra de arte – quer o artista saiba ou não, quer o propósito seja atingido ou não – é alcançar a permanência através das eras. Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem surge com tal pureza e claridade: em nenhuma outra parte, portanto, este mundo-coisa se revela tão espetacularmente como a morada não-mortal para seres mortais¹²¹.

As obras de arte seriam, assim, para Arendt, ao mesmo tempo, as coisas mais inúteis e as mais duráveis produzidas pelo homem. Tão duráveis e com tamanha capacidade de permanência que a autora as classifica como “as mais intensamente mundanas de todas as

¹²¹ ARENDT, H. *Trabalho, obra, ação, op. cit.*, p. 189.

coisas tangíveis”¹²². Uma durabilidade e uma permanência que são extremamente importantes, embora por uma razão diferente daquela própria aos outros tipos de objetos que compõem o artifício humano. Podemos melhor compreender esta razão e, ainda, os traços próprios às obras de arte, se considerarmos a fonte a partir da qual estas teriam origem. Como destaca Arendt, a fonte imediata destes objetos é a própria capacidade humana de pensar. O que é, a primeira vista, também surpreendente, tendo em vista que o pensamento é, segundo a própria autora, “incapaz de produzir e fabricar por si próprio coisas tangíveis”¹²³, na medida em que trata-se de uma atividade que nada deixa atrás de si.

Neste sentido, como afirma Arendt, é preciso considerar que embora as obras de arte sejam coisas do pensamento, elas não deixam de ser coisas. E, sendo assim, é necessário também aqui, como se dá em todo processo de fabricação, uma reificação. Reificação que seria, neste caso específico, uma espécie de “transfiguração” – expressão utilizada pela própria autora – que transforma o pensamento em realidade, em matéria; em algo feito, “fabricado”, que tem, portanto, ao final do processo, existência própria e “concreta”. E aqui já nos parece perfeitamente possível compreender a importância da durabilidade e da permanência específicas e próprias às obras de arte. Isso porque o que a obra de arte faz, a partir do momento em que passa a existir, é conservar a própria experiência de pensamento que lhe deu origem; conservar aquilo que, originalmente, por si só, não deixa vestígios ou rastros, não tem durabilidade alguma e, portanto, desapareceria no momento mesmo em que tal experiência fosse interrompida. E, desta maneira, a obra de arte parece surgir como um tipo de objeto próprio à fabricação que, além de escapar à cadeia dos meios e dos fins, mostra-se, ainda, em alguma medida, como já indicávamos, capaz de conservar um sentido. Sigamos, contudo, a argumentação arendtiana nesta direção para que possamos melhor compreender este ponto.

É interessante notar que Arendt apresenta, neste contexto, uma importante distinção entre o pensamento, fonte imediata das obras de arte, e a cognição. Uma distinção que nos parece fundamental para pensarmos as “limitações” apontadas por Arendt na atividade da fabricação e mesmo na racionalidade que lhe é própria. Vejamos o que a autora nos diz acerca da distinção em questão:

O pensamento e a cognição não são a mesma coisa. Fonte das obras de arte, o pensamento se manifesta, sem transformação ou transfiguração, em toda grande filosofia, ao passo que a principal manifestação dos processos cognitivos, através dos quais adquirimos e acumulamos conhecimento, são as ciências. A cognição sempre persegue um fim definido, que pode ser determinado tanto por considerações

¹²² ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 208.

¹²³ *Ibidem*, p. 210.

práticas como pela ‘mera curiosidade’; mas, uma vez atingido esse fim, o processo cognitivo termina. O pensamento, ao contrário, não tem outro fim ou propósito além de si mesmo, e não chega sequer a produzir resultados; não só a filosofia utilitarista do *homo faber*, mas os homens de ação e os entusiastas por resultados nas ciências jamais se cansaram de assinalar quão inteiramente ‘inútil’ é o pensamento – realmente, tão inútil quanto as obras de arte que inspira¹²⁴.

Teríamos, assim, de um lado, o pensamento, como uma atividade que não teria qualquer outro fim ou propósito para além de si mesmo; uma atividade que, em sua inteira incapacidade de produzir resultados, apresenta-se, do ponto de vista da utilidade ou da serventia, como algo absolutamente “inútil”. Por outro lado, teríamos a cognição, que apresenta-se como um processo que, tal qual a atividade da fabricação, tem começo e fim definidos, além de mostrar-se capaz de produzir resultados específicos de acordo com os objetivos estabelecidos.

Em *A vida do espírito* Arendt trata também desta distinção – desenvolvendo-a, inclusive, de forma mais detalhada – ao retomar uma outra distinção feita por Kant entre razão [*Vernunft*] e intelecto [*Verstand*]. Segundo a autora, a distinção entre as faculdades da razão e do intelecto coincide com a distinção entre duas atividades espirituais absolutamente diferentes entre si: pensar e conhecer. Ambas teriam, e é este o ponto que nos interessa destacar aqui, dois interesses distintos¹²⁵, quais sejam, o significado no caso do pensar e a cognição no caso do conhecer. Desta maneira, o que a autora deixa bastante claro é que o que está em jogo no pensamento, aquilo de que ele se ocupa, não é outra coisa que não o significado; é isto, afinal, que interessa-lhe e que busca incessantemente apreender e compreender. A atividade de conhecer seria, por outro lado, nas palavras da autora, “tanto uma atividade de construção do mundo quanto a edificação de casas”¹²⁶. Interessa-lhe a cognição, isto é, adquirir conhecimento acerca de algo específico; apreender algo que é dado aos sentidos em um processo que teria um resultado claro e determinado a ser alcançado – que uma vez alcançado daria fim ao próprio processo – de modo que sua “utilidade” pode, perfeitamente, ser medida ou “posta à prova”. Precisamente por isso, a cognição estaria presente em todos os processos de fabricação, ao contrário do pensamento, que embora inspire e constitua-se como a fonte imediata das obras de arte não é, afirma Arendt, uma prerrogativa do *homo faber* ou da atividade da fabricação de modo geral:

(...) embora o pensamento inspire a mais alta produtividade mundana do *homo faber*, não é de modo algum sua prerrogativa; começa a afirmar-se como fonte de inspiração do *homo faber* somente quando este se ultrapassa, por assim dizer, e se põe a produzir coisas inúteis, objetos que não têm qualquer relação com carências

¹²⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 212.

¹²⁵ ARENDT, H. *A vida do espírito*, op. cit., p. 29.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 75.

materiais ou intelectuais, com as necessidades físicas do homem ou com a sua sede de conhecimento. Por outro lado, a cognição toma parte em todos os processos, não somente nos da obra intelectual ou artística; como a própria fabricação, ela é um processo que tem um começo e um fim, cuja utilidade pode ser posta à prova e que, se não produzir resultados, terá fracassado, como fracassa a maestria do carpinteiro quando ele fabrica uma mesa de duas pernas¹²⁷.

Como se pode perceber, o pensamento, a atividade que se ocupa do significado e do sentido das coisas, apenas começa a se afirmar como fonte de inspiração do *homo faber* quando este ultrapassa a si mesmo, isto é, quando transcende a mera utilidade e se põe a produzir objetos que, justamente por serem absolutamente “inúteis” – por serem objetos aos quais a categoria e a lógica dos meios e dos fins não se aplica –, carregam consigo, ou melhor, “cristalizam” em si próprios, em sua própria existência, o sentido e o significado de uma experiência que, por si só, sem que fosse transfigurada em uma obra, não poderia jamais dar origem a nada tangível.

É claro que não se trata aqui, considerando nossos propósitos, de fazer uma exposição aprofundada e detalhada acerca das obras de arte, do pensamento e da cognição. Desse modo, se chamamos a atenção para este ponto específico o fizemos porque aqui, nos parece, Arendt indica e evidencia a limitação fundamental da atividade da fabricação e do tipo de racionalidade que lhe é inerente. Aqui a autora parece deixar suficientemente claro a incompatibilidade existente entre o sentido ou significado e a utilidade. Onde impera a categoria dos meios e dos fins, onde o critério para o que deve ou não ser feito reside na utilidade; onde, afinal, o sentido é pensado em termos de utilidade, como já apontamos anteriormente, é o próprio sentido que parece escapar. E nos parece que é exatamente isso que a análise arendtiana acerca das obras de arte enquanto objetos da fabricação deixa evidente. Isso porque a obra de arte, o único tipo de objeto pertencente à esfera da fabricação ao qual a categoria dos meios e dos fins não se aplica, o único que não tem utilidade, é precisamente o único que Arendt aponta como aquele capaz de conservar sentido – embora seja também ela, é importante que isso fique claro, desprovida de qualquer outro significado além daquele que é revelado no produto acabado¹²⁸. As obras de arte seriam, desse modo, o único tipo de objeto mundano – aliás, segundo a autora, o mais mundano de todas as coisas tangíveis – que encontra sua fonte imediata na capacidade do pensamento e não na cognição e que existe não em função de sua utilidade, mas “em razão” do sentido que conserva. O que apenas é possível, isso precisa ficar bastante claro, na medida em que na fabricação destes objetos o *homo faber* ultrapassa e transcende a si mesmo; transcende sua lógica própria e se põe a

¹²⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 213.

¹²⁸ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 224.

produzir objetos sem qualquer “utilidade”. Lembremos, ainda, neste ponto, as palavras de Arendt citadas anteriormente, nas quais a autora referia-se às obras de arte em sua durabilidade e sua capacidade de permanecer: “*em nenhuma outra parte, portanto, este mundo-coisa se revela tão espetacularmente como a morada não-mortal para seres mortais*”. No momento mesmo – apenas neste momento – em que transcende a si mesmo; em que transcende, portanto, em alguma medida, a sua própria limitação, o *homo faber* parece produzir, assim, algo que, mais do que qualquer outra coisa que já tenha produzido, revela-se como “a morada não-mortal para seres mortais”.

Assim, como se pode perceber, encontramos no exame arendtiano da condição humana da mundanidade e da atividade da fabricação, um reconhecimento claro de sua importância e de seu caráter absolutamente fundamental e necessário para que a existência humana possa se constituir como tal, mas encontramos, também, em contrapartida, um reconhecimento de sua limitação; de sua incapacidade de compreender o mundo que criou – na medida em que sua racionalidade é cognitiva e não compreensiva – e de, por si só, instaurar um mundo plenamente humano. Arendt deixa bastante evidente, neste sentido, que, tal como a vida e o trabalho precisam ser redimidos pela mundanidade e a fabricação, estas últimas também precisam de uma “redenção” que permita que este mundo de coisas alcance, enfim, um sentido e um significado verdadeiramente humanos e que constitua-se, afinal, conseqüentemente, como um mundo comum. Desta maneira, se para que tenhamos um mundo é preciso transcender a vida em seu sentido biológico, transcender a necessidade que nos reduz meramente a membros de uma espécie absolutamente idênticos uns aos outros, para que o mundo de coisas construído pelo *homo faber* torne-se de fato um mundo “humano”, é preciso, também, transcender a lógica e a racionalidade instrumental e utilitarista inerentes à fabricação, que tem como efeito a mais completa ausência de significado:

O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, torna-se um lar para os homens mortais [...] apenas na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida sua essencial futilidade. [...] Para ser o que o mundo é sempre destinado a ser, um lar para os homens durante sua vida na Terra, o artifício humano tem de ser um lugar adequado para a ação e o discurso, para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos¹²⁹.

A partir da condição humana da mundanidade e por meio da atividade da fabricação temos, assim, o artifício humano, um mundo de coisas duráveis que nos permitem resistir e

¹²⁹ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 216.

transcender a própria vida, em seu sentido biológico. Um mundo cuja durabilidade resiste ao tempo e que pode vir a se tornar comum; pode vir a se tornar, de fato, “um lar para os homens durante sua vida na Terra”. Contudo, para que seja assim, é preciso que à mundanidade e à fabricação se “sobreponham”, afinal, a pluralidade e a ação¹³⁰. É preciso que este artifício erigido torne-se o lugar próprio para a ação e para o discurso. Duas faculdades que, como aponta nossa autora, “produzem estórias significativas com a mesma naturalidade que a fabricação produz objetos de uso”¹³¹. “Faculdades” que podem, desse modo, segundo Arendt, redimir o *homo faber* do “constrangimento” da ausência de significado. Neste sentido, nos parece possível dizer que, se a ausência da pluralidade é o que torna possível a soberania do *homo faber* – que mantém-se como o senhor do início ao fim do processo produtivo – e a previsibilidade própria à atividade da fabricação, essa mesma ausência parece impedir que o mundo fabricado alcance, por si só, um sentido verdadeiramente humano. Como destaca Tassin, sem a pluralidade, “nenhuma pertença-ao-mundo teria um sentido verdadeiramente humano. Não seria o mundo dos homens, mas somente aquele das obras”¹³².

O que podemos perceber, enfim, é que a mundanidade e a fabricação, em sua capacidade de produzir durabilidade e permanência, fornecem-nos um mundo de coisas sem o qual nossa vida, como seres humanos, não poderia jamais se desenrolar e sem o qual o espaço para a ação e o discurso não poderia existir. Contudo, este mundo de coisas não é, por si só, suficiente para que alcancemos uma existência plenamente humana, repleta de sentido e de significado. É preciso, ainda, desta maneira, transcendê-las de modo a instaurar sobre este mundo de coisas criado pelo *homo faber*, um mundo humano e comum; um mundo que apenas pode se instaurar no espaço *entre* os homens, quando estes se reúnem na modalidade da ação e do discurso. Como Arendt nos permite compreender, é, afinal, *entre* os homens que a vida propriamente humana pode se manifestar. É na ação e no discurso, para além, portanto, das “necessidades coativas da vida biológica”¹³³ e do “instrumentalismo utilitário da fabricação”, que ela pode, enfim, ganhar forma.

Voltemo-nos, assim, finalmente, para a condição humana da pluralidade e para a ação, a atividade política por excelência. É chegado, enfim, o momento de, a partir das distinções já

¹³⁰ Como esclarece Tassin: “*Car si l’œuvre est installation d’un monde, ce monde n’est pourtant politique et donc humain qu’en raison d’une pluralité agissante*”. TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*, *op. cit.*, p. 261.

¹³¹ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 292.

¹³² TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*, *op. cit.*, p. 288. *Tradução nossa*.

¹³³ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 292. A expressão “instrumentalismo utilitário da fabricação” foi retirada também da mesma página referenciada aqui.

estabelecidas, compreendê-las e, principalmente, compreender a noção da pluralidade em toda a sua especificidade e potência.

2.2.3. A Condição Humana da Pluralidade e a Atividade da Ação:

“Não o homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra”. Com essas palavras de Arendt iniciamos nosso percurso neste capítulo, buscando indicar que este fato, o fato de existirmos no plural e não no singular, não é, de modo nenhum, algo sem importância para nossa autora. Buscávamos marcar, desse modo, que este parece constituir-se como o fato, ou como o “traço” da condição humana que abre a possibilidade mesma da política, tornando-a possível. Afirmção que parece, até este ponto de nossa análise, se confirmar, quando consideramos a fenomenologia das demais atividades da *vita activa* e de suas condições correspondentes sobre a qual nos debruçamos até aqui, na medida em que não encontramos nem na condição humana da vida, nem na condição humana da mundanidade algo que pudesse tornar, afinal, a política possível. Nenhuma delas parece, assim, emergir como a condição sobre a qual repousa a dimensão política e propriamente humana da existência. E, sendo assim, é preciso que nos debruçemos agora, enfim, sobre a condição humana da pluralidade e a atividade da ação, para que possamos verificar e mesmo demonstrar a plausibilidade de tal afirmação e para que possamos, finalmente, responder às questões com as quais iniciamos nosso percurso e que nos guiaram até aqui. Vejamos, então, a partir de agora, o que Arendt tem a nos dizer sobre a condição humana da pluralidade e sobre a ação; a atividade que a ela corresponde e que, como dissemos há pouco, surge, na perspectiva arendtiana, como a atividade propriamente política, a única que se dá diretamente entre os homens.

Nossa autora inicia o capítulo dedicado à ação, em *A condição humana*, abordando uma das características mais próprias e específicas desta atividade, a saber, o seu caráter revelador, que permite que, ao agir, o agente manifeste a si próprio. É este o ponto do qual Arendt parte e é interessante notar que, logo nestas linhas iniciais, a autora nos apresenta uma espécie de definição da própria pluralidade – condição da ação e do discurso – em seu caráter duplo, marcada, assim, pela igualdade tanto quanto o é pela distinção. Distinção que, como veremos, apenas pode encontrar expressão por meio destas atividades condicionadas por esta pluralidade.

Todavia, antes de entrarmos neste ponto fundamental, pensamos ser pertinente chamar a atenção para uma consideração também importante. Uma consideração sem a qual não

podemos entender com suficiente clareza o que está em jogo na maneira como Arendt pensa esta pluralidade. Referimo-nos aqui ao caráter originário desta, tal como a autora a compreende. Desta maneira, se nos referíamos, logo no início deste capítulo, à pluralidade como um “fato”, não o fizemos por acaso. Como esclarece Helton Adverse¹³⁴, se tomarmos a edição alemã de *A condição humana* [*Vita activa oder Vom tätigen Leben*], traduzida pela própria Arendt, perceberemos que a autora utiliza precisamente este termo “fato” para se referir à pluralidade [*das Faktum menschlicher Pluralität*]¹³⁵, o que nos indica que esta seria, assim, algo da ordem do dado, que diz do fato mesmo de os homens existirem no plural; algo que constitui-se, portanto, como um fundamento, posto que é anterior à qualquer construção ou atividade humana. E, seguindo nesta direção, precisamente por essa “anterioridade”, é preciso compreender que esta pluralidade não se apresenta, na perspectiva arendtiana, como o objetivo ou como um alvo a ser alcançado pela ação política, assim como não é resultado desta. Ela surge, ao contrário, como uma espécie de “noção primeira”, como o *fato* a partir do qual a ação torna-se possível; como a sua condição e o seu fundamento. Nos parece absolutamente crucial reter este ponto, este esclarecimento, para evitar equívocos e, principalmente, para que sejamos capazes de compreender precisamente o que significa esta pluralidade para Arendt.

Com isto em mente, vejamos, então, como Arendt apresenta este fato que se manifesta tanto como igualdade quanto como distinção:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas¹³⁶.

A pluralidade refere-se, assim, à igualdade, ao fato de que há entre nós, como seres humanos, um elemento comum, que faz com que sejamos capazes de compreender uns aos outros e de estabelecer laços uns com os outros. Laços que, graças a esse elemento comum, estabelecemos também, é importante destacar, com aqueles que já se foram – que nos antecederam – e com aqueles que ainda virão depois de nós. Ao mesmo tempo, a pluralidade refere-se à distinção, ao fato de cada um de nós ser absolutamente distinto de qualquer outro

¹³⁴ Neste capítulo, assim como fizemos na seção 1.2 do capítulo anterior, nos servimos, além das referências bibliográficas citadas, das anotações feitas durante as aulas ministradas pelo Professor Doutor Helton Machado Adverse na disciplina “*Hannah Arendt e o sentido da política*”, do curso de graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, realizada no período de Março a Junho de 2017.

¹³⁵ ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique: Piper, 1967, p. 213.

¹³⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 217-218.

que é, que foi ou que será; distinção que aponta para o caráter único de cada um de nós e que torna necessário, assim, o discurso, para que sejamos capazes de nos fazer compreender. Neste sentido, se não fôssemos distintos e únicos o discurso não seria necessário. Como afirma Arendt, bastariam sinais e sons. Tal como se dá com os animais, estes seriam plenamente suficientes para que pudéssemos comunicar nossas “necessidades e carências idênticas”.

Arendt observa, contudo, que há uma diferença fundamental entre esta distinção propriamente humana e aquilo que chamamos de alteridade [*otherness*] – a “qualidade da *alteritas*” – que é, segundo a autora, comum a tudo o que existe e que não requer, portanto, nenhum tipo de ação para que se faça presente ou para que se torne manifesta. Desse modo esta diferença fundamental entre uma e outra residiria, para a autora, precisamente na capacidade do homem de distinguir a si mesmo; de revelar-se, por meio da ação e do discurso, como um ser distinto dos demais:

Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos¹³⁷.

Diferentemente de tudo o mais que existe e dos outros seres vivos, os homens são, assim, capazes de distinguir a si próprios. No homem, como Arendt nos diz, a alteridade e a distinção convertem-se na mais pura unicidade, de modo que a pluralidade humana constitui-se como “a paradoxal pluralidade de seres únicos”. E temos neste ponto, na capacidade e na possibilidade dos homens de revelarem-se a si mesmos como seres únicos e, portanto, inteiramente distintos uns dos outros, um traço próprio à ação; um traço que a especifica e a distingue inteiramente das demais atividades. Como vimos, nem a fabricação nem o trabalho possuem um caráter revelador; nenhuma destas atividades permite aos indivíduos desvelar suas identidades e revelar “quem” são¹³⁸, como ocorre com o agente na ação e no discurso. Lembremos que no trabalho, uma vez que os indivíduos encontram-se submersos nas necessidades impostas pela manutenção da própria vida, não há qualquer possibilidade de diferenciação. Tendo em vista que a vida, em seu sentido biológico, apenas iguala e uniformiza, todos existiriam, neste contexto, como meros exemplares da espécie, inteiramente idênticos, portanto, uns aos outros. Na fabricação, por sua vez, teríamos um processo inteiramente voltado e centrado na produção de algo que não existia e que passa a integrar o

¹³⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 218.

¹³⁸ Cf. PASSERIN D'ENTRÈVES, M. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London and New York: Routledge, 1994, p. 72.

mundo. Um produto ou uma obra que ganha, a partir do momento em que se encerra o processo de produção, objetividade, isto é, uma existência própria e independente; independente inclusive daquele que a produziu. Desta maneira, essa obra produzida surge como algo que possui uma existência separada e distinta de seu fabricante, de modo que não se revela nem se produz, neste contexto, um “quem”. Não é, afinal, a identidade, o caráter único daquele que a produziu que está em jogo – nem mesmo nas obras de arte. O que interessa na atividade da fabricação é, neste sentido, o produto acabado. Produto que no momento mesmo em que constitui-se como um novo objeto que passa a integrar o mundo não se confunde mais com aquele que o produziu. Desta maneira, como destaca Tassin¹³⁹, enquanto a *poiesis*, a fabricação, se exterioriza nas coisas fabricadas ou produzidas, a ação, e apenas ela, revela de maneira absolutamente singular “quem” é o agente.

E, se avançarmos um pouco mais na argumentação arendtiana, perceberemos que isso se dá, que esta unicidade pode encontrar expressão na ação e no discurso, precisamente porque é ao agir e ao falar que os homens aparecem uns aos outros como homens. Nas palavras de Arendt: “a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens”¹⁴⁰. Este ponto nos parece absolutamente crucial. Primeiro porque torna evidente a relação entre a ação e a aparição, o que nos indica que a ação, uma vez que é condicionada pela pluralidade e não pode, portanto, jamais se dar em isolamento, sem a presença dos outros, não pode, também, ser compreendida fora de um espaço de aparência ou de aparição¹⁴¹. Espaço que, como veremos adiante, é absolutamente fundamental para compreendermos o pensamento político arendtiano. Além disso, chamamos a atenção para a expressão “*qua* homens”. Ela nos parece bastante importante, na medida em que Arendt marca aqui não apenas o aparecimento em si, mas um aparecimento – no modo da ação e do discurso – no qual a humanidade do homem, aquilo que ele tem de mais específico e peculiar, encontra finalmente expressão. Contudo, é preciso destacar, ainda, um outro elemento que compõe o quadro desta aparição ou aparecimento, qual seja, a iniciativa sem a qual esta aparição simplesmente não seria possível.

Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da *vita activa*. Os homens podem perfeitamente viver sem trabalhar, obrigando outros a trabalharem para eles; e podem muito bem decidir simplesmente usar e fruir do mundo de coisas sem lhe acrescentar um só objeto útil; a vida de um explorador ou senhor de escravos e a vida de um parasita podem ser injustas, mas certamente são humanas. Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente

¹³⁹ TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 292.

¹⁴⁰ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 218.

¹⁴¹ TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 275.

morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens¹⁴².

O aparecimento dos homens como tais – intimamente ligado à revelação de sua unicidade – repousa, assim, sobre a “iniciativa”. Uma iniciativa a qual não se pode renunciar sem que se perca, com ela, a própria “humanidade” do homem. Mais uma vez, Arendt marca aqui o caráter específico da ação, inteiramente distinta, portanto, das demais atividades da *vita activa*. Como a autora afirma, é perfeitamente possível viver sem trabalhar e sem nada fabricar sem que se deixe, por isso, de ser “humano”. Entretanto, abrir mão de aparecer no modo da ação e no modo do discurso é abrir mão, ao mesmo tempo, de uma vida humana. Vida que, como tal, só pode ser vivida entre os homens. Não podemos deixar de notar, a partir deste ponto, que parece se delinear gradativamente na argumentação arendtiana uma centralidade da ação e da própria pluralidade, que emergem cada vez mais em estreita relação com a dimensão propriamente humana da existência, com a possibilidade mesma dos homens viverem e aparecerem como tais. Neste sentido, esta aproximação que Arendt faz – que toma de empréstimo da língua romana, como ela própria aponta nas páginas iniciais de *A condição humana* – entre viver e estar entre os homens e morrer e deixar de estar entre os homens nos parece fundamental. Lembramos que a ação é, na perspectiva arendtiana, a única forma de atividade realizada entre os homens; a única que se dá diretamente entre eles, “sem a mediação das coisas ou da matéria”. E é claro que o termo “iniciativa” não surge, aqui, lado a lado com a ação e com a pluralidade, por mero acaso. Nossa autora já começa, na verdade, a apontar para uma outra noção fundamental em seu pensamento: a natalidade.

O que Arendt nos diz, seguindo nesta direção, é que nossa inserção no mundo humano se dá por meio das palavras e dos atos. Uma inserção que seria como uma espécie de “segundo nascimento” e cujo impulso surgiria “do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa”¹⁴³. O que está em jogo aqui é, claramente, a natalidade, a condição mais geral da existência que refere-se à capacidade humana de começar, de iniciar algo novo. Neste ponto específico, a partir de uma referência à Agostinho, o que a autora aponta – e por isso mesmo, relaciona este novo começo ao nascimento – é que o homem constituiria-se ele próprio como um começo, um início; traria consigo, ao chegar ao mundo, a capacidade e o impulso de iniciar algo novo e inteiramente imprevisível. E é interessante notar, ainda, que esta

¹⁴² ARENDT, H. *A condição humana*, *op.cit.*, pp. 218-219.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 219.

capacidade humana de começar parece ser o elemento que liga a ação à liberdade, esta também “radicada”¹⁴⁴ na natalidade humana:

Agir, em seu sentido mais geral significa tomar iniciativa, iniciar [...] Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes¹⁴⁵.

Desta maneira, quando agimos, atualizamos e confirmamos a natalidade, a capacidade própria a cada um de nós de iniciar algo novo; o fato de cada um de nós ser um começo. Dito de outra forma, quando nos inserimos no mundo, ao falar e ao agir, estamos, no momento mesmo em que assim aparecemos, retomando e assumindo o fato de sermos um começo, atualizando, ainda, enquanto agimos, a própria liberdade¹⁴⁶, tendo em vista que a criação desta coincide também, como Arendt deixa claro, com a criação do homem como alguém único, capaz de iniciar e de realizar o novo e o inesperado. Neste sentido, é preciso destacar a ênfase que parece recair sobre a ação como algo que traz consigo, em seu próprio cerne, como parte de sua própria “natureza”, uma novidade radical, na medida em que agir e iniciar algo novo – algo que, portanto, não poderia ser esperado – coincidem. Precisamente por isso, Arendt vale-se do termo “milagre” para se referir e descrever esta novidade que representa e que concerne ao fato de ser o homem capaz de agir. Capacidade na qual permanece implícito, justamente por sua novidade radical, por constituir-se como uma espécie de “milagre”, o caráter inteiramente imprevisível da ação, o que significa que se há algo que podemos esperar ou prever acerca do ser humano, esse algo não é outra coisa que não a sua imprevisibilidade.

Todavia, Arendt introduz, ainda, neste ponto, um paralelo ou mesmo uma espécie de distinção que nos interessa. O que a autora nos diz é que se a ação é a efetivação ou a atualização da condição humana da natalidade, o discurso corresponderia, por sua vez, ao fato mesmo da distinção, constituindo-se, assim, como a efetivação ou atualização da condição humana da pluralidade, “do viver como um ser distinto e único entre iguais”¹⁴⁷. O que está em

¹⁴⁴ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 214.

¹⁴⁵ ARENDT, *A condição humana*, op. cit., pp. 219-220.

¹⁴⁶ É importante destacar, neste sentido, que a liberdade não é para Arendt – como veremos de forma mais aprofundada em nosso próximo capítulo – uma “liberdade interior”, uma qualidade da vontade e nem tampouco algo possuído pelos homens individual e isoladamente. Ao contrário, ela se realiza, na perspectiva da autora, “em ato”, isto é, apenas enquanto e na medida em que os homens agem e iniciam algo novo. Cf. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 128.

¹⁴⁷ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., 221.

questão aqui, nos parece, é propriamente o caráter revelador do discurso. Como Arendt esclarece na sequência de sua argumentação, embora ação e discurso sejam intimamente relacionados – e o discurso constitua-se como uma espécie de dimensão da própria ação – parece haver uma afinidade mais estreita entre discurso e revelação do que entre esta e a ação. Teríamos, assim, uma ênfase nesta dimensão discursiva precisamente pela natureza reveladora própria ao discurso; própria à linguagem. E, ao trazer para o primeiro plano este caráter revelador, Arendt parece deixar bastante claro, ainda, que o discurso não é tomado aqui, de modo algum, em seu valor meramente comunicativo, como um mero meio ou “instrumento” de comunicação. Se assim o fosse, ele poderia facilmente, como a autora observa mais uma vez, ser substituído por sinais e signos. Contudo, como não se trata na ação humana de apenas satisfazer necessidades ou de nos servirmos dela para alcançar fins que lhe são externos, o que temos nesta dimensão discursiva enfatizada por Arendt vai muito além deste valor comunicativo. Remete, na verdade, ao traço mais próprio e mais específico do homem; traço sem o qual, como vimos, a sua própria “humanidade” não pode se realizar, não pode encontrar expressão. Está em jogo aqui, assim, a unicidade que caracteriza o homem como tal e que não pode ser revelada a não ser pelo discurso, na medida em que este atualiza a condição humana da pluralidade.

Neste sentido, acompanhamos a interpretação de Tassin¹⁴⁸, que aponta que se a ação e o discurso revelam esta singularidade do agente, uma singularidade que somente por meio destes – especialmente por meio da dimensão discursiva, como vimos – pode se revelar, podem fazê-lo porque ao agir e ao falar este agente manifesta o duplo caráter da igualdade e da distinção próprio à pluralidade humana. Desta maneira, ainda segundo o autor, dizer que a ação singulariza o agente significa dizer que ela iguala e, ao mesmo tempo, distingue este agente em relação à pluralidade dos homens. Igualar ao fazer com que apareça como um semelhante em um “palco” de semelhantes; um “igual” entre os iguais ou um par entre pares, tal como se dava no espaço isonômico da *polis* grega. E distingue na medida em que, ao agir, ele é compreendido e é visto como aquele que realiza *esta* ação, *neste* momento e *neste* lugar. É, assim, inteiramente apreendido e percebido a partir daquilo que ele dá a ver “em ato”; na maneira como aparece neste momento preciso em que fala e age, o que impede, afinal, que seja confundido com quem quer que seja.

O que podemos perceber, neste contexto, é que a identidade única e distinta do homem se dá a ver única e exclusivamente no momento de sua aparição, no momento em que, diante

¹⁴⁸ TASSIN, E. *Le trésor perdu*. Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 296.

dos outros, diante de seus iguais, este homem age e fala. O que parece nos indicar, por um lado, que a revelação e a aparição no espaço comum, marcado pela luz que emana da presença dos outros, coincidem e, por outro lado, parece nos indicar, ainda, que este “quem” que emerge do discurso e da ação apenas vem a ser, apenas constitui-se, neste momento preciso em que se age e que se fala. Em outras palavras, a ação e o agente parecem também coincidir, de modo que este agente apenas existe como tal, na medida em que, com os outros e diante destes, age e aparece. Este ponto é absolutamente fundamental. E aqui, mais uma vez, a interpretação de Tassin nos parece esclarecedora. De acordo com este, esse “quem” revelado na ação não seria o seu autor, como se este pudesse “preexistir” à ação e pudesse, do mesmo modo, continuar a existir independentemente desta. Ao contrário, este “quem” seria precisamente “aquele a quem a ação dá à luz no momento em que aparece aos olhos dos outros [...] Fazendo-o aparecer, ela o faz ser”¹⁴⁹. Neste sentido, antes da ação e do discurso, antes de aparição diante dos outros, nem mesmo o próprio agente teria a resposta para a pergunta acerca de quem ele é. Por isso a revelação e o desvelamento – a escolha de revelar-se ou não – não estão também em suas mãos. Nas palavras da autora:

(...) seu desvelamento quase nunca pode ser alcançado como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse ‘quem’ do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que o ‘quem’, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimôn*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava¹⁵⁰.

Desta maneira, nem mesmo o agente teria qualquer controle sobre “quem” ele próprio é; sobre este “quem” que virá a existir por meio de seus feitos e de suas palavras. O que significa que a resposta à pergunta acerca de quem alguém é apenas pode ser encontrada quando os homens estão juntos, quando *aparecem* uns aos outros; quando, diante uns dos outros e *com* eles, agem e falam. Chamamos a atenção neste ponto para a frequência com que nos deparamos, neste exame arendtiano acerca da ação, com termos como “aparência”, “aparição”, “aparecer”. Termos que, longe de serem aleatórios, evidenciam alguns aspectos cruciais que nos permitem melhor compreender o pensamento arendtiano¹⁵¹. Em primeiro

¹⁴⁹ TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*, *op. cit.*, p. 295. *Tradução nossa*.

¹⁵⁰ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 222.

¹⁵¹ Nos parece válido destacar neste ponto que estes termos são fundamentais, a nosso ver, principalmente por permitirem-nos entrever e começar a perceber o registro no qual e a partir do qual Arendt parece pensar a própria política: o registro do aparecer, da aparência, profundamente marcado pela própria pluralidade – considerando que as aparências seriam por definição plurais. O único registro, portanto, a partir do qual a experiência política como tal poderia ser pensada e compreendida. Como esclarece Tassin, o pensamento arendtiano é profundamente marcado, assim, pelo deslocamento da questão do ser, que impediria uma justa compreensão da dimensão política do mundo, para a questão da aparência. Um deslocamento que nos indica que a dimensão

lugar, é possível perceber que Arendt, ao conferir essa ênfase ao aparecer, parece, ao mesmo tempo, marcar e até mesmo afirmar, se assim podemos dizer, a centralidade da condição humana da pluralidade, conferindo-lhe, assim, um lugar privilegiado. Lembremos que aparecer é sempre aparecer para alguém, isto é, pressupõe a presença e a existência de outros diante dos quais se pode aparecer¹⁵². Neste sentido, se para a autora ser e aparecer coincidem, se apenas existimos na medida em que aparecemos, até mesmo a nossa existência requer a presença dos outros. É apenas sob os olhares destes que podemos, assim, nos constituir como seres humanos e que podemos, ainda, como vimos, revelar, afinal, quem nós somos; um quem que nos é absolutamente estranho e desconhecido até o momento em que “*aparece* tão clara e inconfundivelmente para os outros”. Isto significa, como se pode perceber, que a aparição, assim como a revelação do agente, não podem, em absoluto, se realizar fora da pluralidade.

Neste quadro, há ainda, contudo, um outro elemento fundamental – para o qual, inclusive, já chamamos a atenção anteriormente. Se o aparecer, assim como a ação e o discurso por meio dos quais nos revelamos, apenas podem se dar diante dos outros e *com* os outros, é preciso, para que esta aparição seja possível, um espaço próprio de visibilidade; espaço que, como tal, encontra-se inteira e intrinsecamente ligado à pluralidade, de modo que sua própria existência parece estar por ela condicionada. E é precisamente este o segundo aspecto – intrinsecamente ligado ao primeiro – que a ênfase atribuída por Arendt ao aparecer nos permite perceber: a importância do “espaço da aparência” como o espaço – o “palco” – no qual os homens podem aparecer uns aos outros, estabelecer laços entre si e revelar-se a si próprios. Um espaço que é, ao mesmo tempo, requerido pela ação e por ela instaurado no momento em que os homens agem e falam uns com os outros¹⁵³.

Assim, se temos, a partir da condição humana da mundanidade e da atividade da fabricação, o mundo tangível das coisas produzidas pelo homem como um espaço-entre “objetivo” que, ao mesmo tempo, nos relaciona e nos separa, temos, a partir da ação e do discurso, um espaço-entre de uma outra ordem. Um espaço-entre “subjetivo” constituído por atos e palavras. Espaço que não é menos real por não repousar sobre a durabilidade própria

política da existência não pode ser compreendida nem a partir da questão do ser nem daquela da verdade. Cf. TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op.cit.*, p. 329.

¹⁵² Nas palavras da própria Arendt, em *A vida do espírito*: “Nada poderia aparecer – a palavra “aparência” não faria sentido – se não existissem receptores de aparências: criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir – em imaginação ou desejo, aprovação ou reprovação, culpa ou prazer – não apenas ao que está aí, mas também ao que para elas aparece e é destinado à sua percepção”. ARENDT, H. *A vida do espírito*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁵³ “*Telle est la vertu aléthéique de l’action qu’elle ne révèle un qui qu’en ouvrant l’espace de sa révélation, qu’articulant sa venue à la pluralité des autres et donc qu’en ouvrant l’espace d’apparence d’un monde commun possible*”. TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.* p. 297.

aos produtos e objetos fabricados e fundamentar-se nas relações que se estabelecem entre os homens – relações que, ao contrário destes objetos, não tem materialidade, tampouco constituem-se como coisas tangíveis. Precisamente por essa intangibilidade que lhe é peculiar, Arendt chama “teia de relações” esta realidade própria ao espaço-entre instituído pela ação e pelo discurso:

(...) o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns *com* os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais. Mas a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível¹⁵⁴.

O intervalo estável e objetivo de coisas duráveis produzidas pelo homem seria, assim, recoberto por este outro intervalo constituído por palavras e por atos, de modo que Arendt estabelece aqui, segundo Theresa Calvet de Magalhães¹⁵⁵, uma espécie de contraste entre a permanência e a solidez do mundo fabricado e a intangibilidade inerente à ação. Esta se desdobraria, por sua vez, em um espaço de visibilidade no qual expõe sua teia de relações. Teia que constitui um aspecto do mundo instituído pelo discurso e pela ação que apenas existe neste espaço criado entre os homens quando estes falam e agem uns com os outros, neste espaço da aparência ou da aparição que, como tal, encontra-se intrínseca e intimamente ligado tanto à pluralidade como ao poder – como veremos adiante. Por ora, contudo, o que nos interessa destacar aqui é que o mundo das coisas produzidas, o mundo como artifício humano no qual os homens se movem, embora seja absolutamente necessário e imprescindível, não esgota – como já indicávamos na seção acerca dos domínios público e privado – aquilo que Arendt entende pelo termo “mundo”, na medida em que, por si só, como vimos, não é suficiente para constituir-se como o mundo propriamente humano, naquilo que esta palavra tem de mais específico.

Neste sentido, a ação e o discurso, além de revelarem um “quem”, além de revelarem a identidade do agente, instituem, também, um mundo. Um mundo que se relaciona a este mundo objetivo de coisas, mas que o ultrapassa e o transcende, abrindo, assim, a possibilidade de que este torne-se um mundo propriamente humano. Desse modo, é importante insistir, se é no isolamento que produzimos e fabricamos estes objetos duráveis que compõem o mundo

¹⁵⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 227.

¹⁵⁵ MAGALHÃES, Theresa Calvet. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006, p. 48.

como este espaço objetivo, necessário tanto como o abrigo para a vida humana quanto como o intervalo estável e objetivo de coisas que se interpõe entre os homens relacionando-os e separando-os, apenas a partir das relações *entre* os homens e, portanto, apenas a partir da pluralidade, este mundo pode transcender o seu aspecto material e se tornar, de fato, humano. Para melhor compreender este ponto nos parece válido retomar algumas palavras ditas por Arendt no ensaio sobre Lessing¹⁵⁶, um dos ensaios que compõem a obra *Homens em Tempos Sombrios*. Trata-se de uma passagem na qual, ao tratar da relevância política da amizade segundo os gregos, a autora aponta não apenas para o que seria o conteúdo do discurso, mas para o fato de, por meio do discurso, os homens tornarem, afinal, propriamente “humano” o mundo do qual falam:

No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. Essa conversa (em contraste com a conversa íntima onde os indivíduos falam sobre si mesmos), ainda que talvez permeada pelo prazer com a presença do amigo, refere-se ao mundo comum, que se mantém ‘inumano’ num sentido muito literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos. Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros¹⁵⁷.

Como se pode perceber, nesta perspectiva, o mundo não é humano até que os homens falem dele – tal como cada um o experimenta – e tomem-no como objeto e conteúdo de seu discurso. Enquanto falam sobre o mundo que se interpõe entre eles e “do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos”¹⁵⁸ os homens revelam a si mesmos e, ao mesmo tempo, humanizam esse mundo que compartilham uns com os outros, instituindo, assim, em alguma medida, um mundo verdadeiramente comum, visto agora não apenas em seu aspecto concreto e material, mas como a própria “teia” de relações estabelecidas *entre* os homens – teia que, segundo Arendt, constitui o domínio dos assuntos humanos. Neste sentido, a ação e o discurso têm, para a autora, importância crucial, na medida em que instituem este espaço no qual é possível estabelecer entre os homens e entre estes e o próprio mundo um laço; um laço propriamente humano – e, por que não, político –, que jamais poderia advir ou tornar-se possível a partir da atividade da fabricação e menos ainda da atividade do trabalho. Um laço

¹⁵⁶ Ensaio que é, na verdade, um discurso preparado por Arendt por ocasião da aceitação do Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo.

¹⁵⁷ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, pp. 33-34.

¹⁵⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 226. Como destaca a autora: “Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa* [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e de mantê-las juntas”.

sem o qual o mundo jamais poderia tornar-se um mundo comum; um mundo que ao constituir-se como a teia de relações que se estabelecem e que se realizam no espaço formado *entre* os homens parece coincidir com o próprio espaço político.

Todavia, Arendt não deixa de destacar que este espaço, essa teia de relações composta de atos e de palavras é marcada, também, por uma fragilidade. Uma fragilidade que guarda uma forte relação com duas das mais relevantes características próprias à ação: sua ilimitabilidade [*boundlessness*] e sua imprevisibilidade. Neste sentido, talvez possamos dizer que ao mesmo tempo em que a ação institui um mundo, este mesmo mundo parece ser por ela – por aquilo que ela tem de mais próprio – ameaçado, na medida em que esta ação é profundamente marcada pela mais completa ausência de limites, sem que seja possível, portanto, contê-la, visto que é ela própria uma atualização da natalidade e da liberdade e visto, ainda, que nem mesmo o agente que a inicia é capaz de controlá-la ou de prever os efeitos daquilo que iniciou. Como Arendt insiste, este agente não é, em absoluto, o autor ou o “senhor” da própria ação. Este ponto nos é bastante caro, tendo em vista que nos remete precisamente à pluralidade que condiciona a ação e o discurso; ao fato mesmo destes jamais serem possíveis em condições de isolamento. Lembremos que, como vimos anteriormente, a “soberania” própria ao fabricante, a sua capacidade de ser e de manter-se senhor daquilo que produz, decorre justamente de seu isolamento; do fato de encontrar-se sozinho, em companhia apenas do modelo no qual o fim de todo o processo de fabricação pode ser, inclusive, antevisto. Ora, no campo da ação e do discurso, temos o exato oposto disso. Nem a ação e nem o discurso são possíveis em tais condições. Ao contrário, precisam da presença dos outros para se realizarem e se cercam ainda dos atos e das palavras destes outros, de modo que cada palavra dita e cada ato realizado se insere na teia de relações instituída por estas atividades. Nas palavras de Arendt:

Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da presença circunvizinha de outros quanto a fabricação necessita da presença circunvizinha da natureza, da qual obtém seu material, e de um mundo onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela¹⁵⁹.

Como se pode perceber, o fato da pluralidade emerge sempre como condição, como uma espécie de fundamento sem o qual a ação e o discurso não seriam possíveis. Entretanto, é claro que isso não se dá sem consequências. Consequências que se fazem sentir no próprio mundo instituído pela ação e pelo discurso; no próprio domínio dos assuntos humanos,

¹⁵⁹ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 233.

constituído pela teia de relações formada entre os homens. Em alguma medida, a fragilidade deste espaço diz e decorre também da própria pluralidade, do próprio fato de ser por ela condicionado e de apenas poder ser instituído a partir do estar junto dos homens no modo da ação e do discurso. E, neste sentido, o fato de serem a ação e o discurso “circundados” pela teia de atos e de palavras de outros homens, como aponta Arendt na passagem citada, não se dá, também, sem implicações.

A primeira destas implicações parece recair precisamente sobre o agente da ação, que é, como vimos, revelado por meio do discurso. O que a autora nos diz, como apontamos há pouco, é que este agente revelado não é nem autor nem produtor daquilo que iniciou; não se confunde, portanto, com o fabricante, na medida em que não se encontra sozinho com um modelo a partir do qual produzirá e ao qual conformará sua ação. Ainda que tenha um plano ou uma intenção específica, o que acontece a partir daquilo que inicia não pode ser previsto ou limitado, transbordando e transcendendo, assim, qualquer plano inicial. Desta maneira, o agente seria, na verdade, na perspectiva arendtiana, o “sujeito” da estória que emerge como resultado da ação e do discurso; um sujeito na dupla acepção da palavra, isto é, o seu ator [*actor*] e o seu padecente [*sufferer*]. Neste contexto, como afirma Arendt: “Fazer e padecer são como as faces opostas de uma mesma moeda, e a estória iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes”¹⁶⁰. Feitos e padecimentos sobre os quais este agente não tem, absolutamente, nenhum controle.

O que ocorre é, segundo a autora, que o desvelamento acerca de “quem” é aquele agente, assim como o novo início que representa a ação, inserem-se sempre em uma teia de relações já existente; uma teia que é, por sua vez, afetada de algum modo por cada novo processo ou nova estória que se inicia. O que implica não apenas a existência, apontada por Arendt, de inúmeras vontades, desejos e intenções conflitantes, mas, principalmente, o traço próprio à ação de raramente atingir seu objetivo. Ao mesmo tempo, a autora faz questão de destacar que isso implica também, em contrapartida, que a ação, intencionalmente ou não, produza estórias, cada uma delas com um significado único. Um significado que, dada a natureza da ação e do discurso e mesmo o fato do próprio agente não ser o detentor deste significado, só pode ser conhecido depois da ação, depois de ter a estória chegado ao seu fim¹⁶¹. E aqui torna-se cada vez mais nítida a diferença entre ser agente (um sujeito como ator

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 235.

¹⁶¹ Arendt é bastante enfática neste ponto. Para a autora, o significado pleno da estória iniciada apenas pode se revelar quando ela chega ao seu fim: “Ao contrário da fabricação, em que a luz sob a qual se julga o produto final provém da imagem ou modelo percebido de antemão pelo olhar do artífice, a luz que ilumina os processos

e padecente) e ser o autor ou produtor da estória. Tendo em vista que esta estória se insere em uma teia preexistente de relações e tendo em vista, ainda, que o agente não sabe nem mesmo “quem ele é” – não tem nenhum controle sobre o que será revelado – não é possível saber de antemão o que vai acontecer a partir do que foi por ele iniciado. Neste sentido, se o agente pode conhecer o início da ação, o início dessa “estória”, não pode jamais conhecer antecipadamente o seu fim.

A metáfora da teia surge aqui como um ponto fundamental. Não podemos perder de vista que nenhum ato realizado e nenhuma palavra dita encontram-se “isolados”; cada um deles insere-se sempre nesta teia de atos e palavras que já existe e que é afetada mesmo pelo menor dos movimentos iniciados. Desse modo, o agente não é nem autor e nem “senhor” daquilo que iniciou precisamente por não ser capaz de conhecer de antemão ou de dominar os efeitos e as consequências que sua ação pode produzir sobre esta teia de relações. Estas consequências seriam absolutamente ilimitadas, uma vez que cada processo iniciado pode provocar as mais variadas reações que, por sua vez, como novas ações que se iniciam, provocarão outras reações também imprevisíveis. Como observa Arendt, a ação “(...) atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos”¹⁶². Neste quadro, qualquer ato iniciado, por menor que seja, teria, segundo a autora, o poder de mudar todo um conjunto.

O que temos é, assim, como se pode perceber, a própria fragilidade desta teia de relações, marcada pelo caráter imprevisível e ilimitado da ação. Teia que é, portanto, inteiramente afetada e pode ser até mesmo rompida pelo novo começo que é cada ação¹⁶³; uma ação cujo agente não é senhor, não é capaz de dominá-la ou desfazê-la e não é nem mesmo, por si só, o detentor ou o portador de seu sentido, uma vez que este sentido apenas pode ser conhecido quando a ação chega a seu fim, quando uma estória sobre esse momento fugaz que nada deixa atrás de si é contada. Como aponta Arendt, mesmo a resposta à pergunta acerca de “quem” é este agente, revelada na intangibilidade própria ao discurso, só pode

da ação e, portanto, todos os processos históricos só aparece quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos”. ARENDT, H. *A condição humana, op. cit.*, p. 238.

¹⁶² *Ibidem*, p. 236.

¹⁶³ Do fato de ser a ação um novo começo, de ser, como vimos, a atualização da condição humana da natalidade, decorre, segundo Arendt, inclusive, a fragilidade das leis e instituições humanas, estabelecidas visando precisamente conferir ao domínio dos assuntos humanos, ao mundo instituído pela ação, limites e fronteiras, os quais são, é importante destacar, absolutamente necessários para que a ação encontre alguma estabilidade. Estabilidade sem a qual nenhum corpo ou comunidade política poderia se estabelecer. O que Arendt aponta, neste sentido, é, contudo, que esses limites legais não são nunca “salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora”. ARENDT, H. *A condição humana, op. cit.*, p. 237. O que parece marcar, na perspectiva arendtiana a potência inerente ao fato de ser o homem um novo começo; inerente, ainda, à profunda relação existente entre a ação e a liberdade.

tornar-se tangível na estória contada quando o ato já foi realizado e as palavras já foram pronunciadas, sem que, por si mesmos, deixassem qualquer vestígio concreto e tangível:

Embora essa identidade inalterável da pessoa se revele de modo intangível na ação e no discurso, só se torna tangível na estória de vida do ator e do orador; como estória, porém, só pode ser conhecida, isto é, percebida como entidade palpável, depois que chega a seu fim. Em outras palavras, a essência humana – não a natureza humana em geral (que não existe), nem a soma total de qualidades e imperfeições do indivíduo, mas a essência de quem alguém é – só pode passar a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada além de uma estória¹⁶⁴.

Diferentemente da fabricação, a ação, como se pode perceber, nada “produz” de tangível e de material. O que ela produz, se assim podemos dizer, são relações; uma “teia” de relações que, por sua vez, embora também nada tenha e nada deixe de tangível, produz estórias plenas de sentido e de significado. E o que Arendt destaca é que apenas na estória, marcada pelo olhar retrospectivo daquele que a conta – o narrador ou o contador da estória [*storyteller*] –, a ação pode revelar plenamente seu significado e a identidade do agente pode tornar-se, enfim, tangível. Um significado e uma identidade que, como vimos, permanecem ocultos para este agente até que a ação tenha um fim. Como esclarece a autora: “Muito embora as estórias sejam o resultado inevitável da ação, não é o ator, e sim o contador da estória que percebe e ‘faz’ a estória”¹⁶⁵. Este ponto é fundamental por algumas razões. A primeira delas é evidenciar e marcar com suficiente clareza que, no campo da ação política, não é a intenção, a vontade e mesmo qualquer objetivo que o agente possa carregar consigo que conferem sentido à ação. Esta ação, que por definição jamais pode se dar em isolamento, parece instituir o seu sentido da mesma maneira que revela a identidade de seu agente, isto é, apenas na medida em que acontece e se realiza. Lembremos que este “quem” revelado não é, em absoluto, anterior à ação e ao discurso e, neste sentido, apenas “vem a ser” ou passa a existir na medida em que se deixa ver no momento mesmo em que se fala e que se age. O mesmo parece se dar com o sentido, que apenas pode se revelar, na medida em que, juntos, os homens agem e falam uns com os outros, ou seja, no momento mesmo em que a ação é “efetivada”. Este sentido não é, portanto, anterior e não preexiste à ação. Precisamente por isso, só pode ser inteiramente percebido e revelado quando esta ação tem um fim. E temos assim, a segunda razão pela qual este ponto é tão importante: uma vez que este sentido não é possuído pelo agente e nem mesmo existe antes da ação, para que ele se revele por completo e, ainda, para que seja conservado, posto que é por si só, tão intangível e tão fugaz quanto a própria ação, é preciso a memória. Dito de outra forma, para que a ação, marcada

¹⁶⁴ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., pp. 239-240.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 238.

profundamente pela intangibilidade e pela fugacidade, se conserve e para que se possa extrair dela o seu significado é preciso recorrer à memória. Apenas por meio desta seria possível, assim, evocar aquilo que passou e que não deixou atrás de si nenhum rastro ou vestígio tangível.

E é precisamente neste contexto que Arendt nos remete à fundação da *polis*. Fundação que representa, segundo a autora, “o remédio grego original e pré-filosófico”¹⁶⁶ para a fragilidade dos assuntos humanos. Nesta perspectiva, se a *pólis* tinha por função fazer do extraordinário – os empreendimentos por meio dos quais os cidadãos buscavam alcançar a fama imortal – uma ocorrência da vida cotidiana, ela tinha por função, também, remediar a “futilidade” da ação e do discurso, uma vez que era preciso garantir que os feitos e as palavras merecedores dessa fama imortal buscada pelos cidadãos não desaparecessem junto com estes e fossem, assim, lembrados. A *polis* surgia, então, como a garantia ou mesmo como o lugar da memória; lugar no qual o sentido da ação realizada podia se revelar e se conservar. É interessante notar que exatamente neste momento de sua argumentação Arendt evoca a Oração Fúnebre de Péricles, que era um tipo de elogio pronunciado – como parte dos ritos fúnebres – para homenagear e honrar aqueles que lutaram e morreram pela cidade. Esta oração feita por Péricles interessa a autora justamente por marcar a capacidade própria à cidade de manter viva a memória dos feitos e das palavras de seus cidadãos, sem que dependessem “do louvor de Homero nem de qualquer outro artista da palavra”¹⁶⁷. Neste sentido, seria possível por meio da própria cidade, como o lugar onde os homens conviviam e compartilhavam suas palavras e seus atos, guardar a memória do que Arendt chama de as mais fúteis atividades da vida humana, a ação e o discurso, “salvando”, assim, os feitos e as histórias que, não fosse por essa memória, certamente pereceriam junto com as atividades que os originou. A cidade seria, desse modo, estruturada como uma “espécie de memória organizada”, o que apenas foi possível porque a *polis* constituía-se, afinal, como um espaço no qual os cidadãos podiam aparecer uns aos outros, podiam ver e ser vistos; um espaço próprio para a aparição. Nas palavras de Arendt, a *polis*:

Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, de aparecer para a plateia de seus semelhantes, que fora da *pólis* só podiam assistir à curta

¹⁶⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 243.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 244. Nas palavras de Péricles – retomadas por Arendt – tal como Tucídides as descreve: “*We do not need the praises of a Homer, or of anyone else whose words may delight us for the moment, but whose estimation of facts will fall short of what is really true. For our adventurous spirit has forced an entry into every sea and into every land; and everywhere we have left behind us everlasting memorials of good done to our friends or suffering inflicted on our enemies*”. TUCÍDIDES. *History of the Peloponnesian war*, Livro II, 41.

duração do desempenho e, portanto, precisavam de Homero e de ‘outros do mesmo ofício’ para apresentá-lo aos que não estavam presentes¹⁶⁸.

A cidade apresentava-se, assim, como o espaço a partir do qual era possível garantir ao ator mortal a preservação da grandeza de seus feitos, a preservação, em alguma medida, de sua existência, de sua identidade, resgatando-lhes a realidade por meio da memória. Realidade que advém do fato de ser visto e ouvido, de aparecer diante da “plateia de seus semelhantes”. Lembremos aqui o que dissemos quando tratávamos do domínio público, tal como Arendt o apresenta e o compreende: a aparência e a realidade coincidem, na medida em que esta é garantida precisamente pela presença e pelo testemunho dos outros. Desta maneira, o que permitia a *polis* constituir-se como o lugar da memória, e o que permitia-lhe, ainda, constituir-se como o remédio possível para a fragilidade e a futilidade que caracterizam a ação é justamente o fato de ser a *polis* um espaço de aparição, um espaço público no qual os homens podiam, juntos, agir e falar uns com os outros.

Neste contexto, Arendt destaca, ainda, com base na “autointerpretação” dos gregos acerca do que representava a *polis* e do que seria sua razão de ser, que o próprio domínio político resultaria diretamente desta ação em conjunto, deste compartilhamento das palavras e dos atos. E, sendo assim, diz a autora, “A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com a parte pública do mundo comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui”¹⁶⁹. Este ponto, esta conclusão a que chega nossa autora, é absolutamente fundamental. Apenas a ação, condicionada pela pluralidade e pressupondo, assim, a presença dos outros da qual emana a luz de que precisa o domínio público, o constitui como tal. Mais uma vez podemos perceber, assim, a ênfase conferida por Arendt ao aparecer e, ainda, conseqüentemente, a ênfase que confere àquilo sem o que este aparecer não pode se dar: a presença dos outros diante dos quais cada indivíduo pode aparecer e revelar-se em sua singularidade. Neste quadro, o espaço próprio à aparição, este “espaço da aparência”, no qual os homens podem, como homens, aparecerem uns aos outros, surge, como indicamos anteriormente, como uma noção fundamental do pensamento arendtiano; uma noção que nos é também bastante cara, considerando nossos propósitos. Vejamos, então, para avançarmos um pouco mais em nosso percurso, como a autora define e caracteriza tal espaço:

O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a

¹⁶⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 245.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 245.

dispersão dos homens – como no caso de grandes catástrofes que destroem o corpo político de um povo –, mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades. Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre¹⁷⁰.

O espaço da aparência apenas pode existir, desse modo, a partir do estar-junto dos homens. Um estar-junto que é, contudo, como Arendt deixa claro, bastante específico: requer que os homens estejam reunidos na modalidade do discurso e da ação. Apenas assim, apenas na medida em que os homens estão juntos, aparecem uns aos outros, falam e agem uns com os outros, este espaço é possível. Precisamente por isso, por essa especificidade, este espaço é sempre um espaço potencial, no sentido de que não existe necessariamente onde os homens estão juntos, nem existe para sempre; existe apenas enquanto durarem a ação e o discurso, as atividades que podem instituí-lo e sobre as quais repousa tal espaço. Atividades com as quais este parece compartilhar, portanto, o seu caráter efêmero e também fugaz, na medida em que deixa de existir no momento mesmo em que a ação e o discurso chegam ao fim, sem que seja capaz de a estes sobreviver. Sendo assim, como aponta Passerin D'Entrèves¹⁷¹, este espaço da aparência, como um “espaço potencial”, deve ser continuamente recriado e atualizado pela ação, de modo que sua existência apenas estaria assegurada ou garantida onde quer que os atores se reúnam com o propósito de agir juntos, de discutir e de deliberar sobre “assuntos de interesse público”, desaparecendo, como vimos, no momento em que cessarem estas atividades.

O que fica bastante claro é, desta maneira, o vínculo ou a ligação intrínseca entre este espaço e a ação, o compartilhamento de atos e de palavras. Sem este compartilhamento, sem, portanto, algo que ligue e relacione os homens entre si, sem que ajam em conjunto e sem que falem uns com os outros sobre o mundo que compartilham, ainda que os homens estejam juntos, este espaço não pode existir; não pode deixar de ser um “espaço potencial”. Ao mesmo tempo, é preciso destacar, ainda, que trata-se de um espaço marcado, como aponta Arendt, por uma anterioridade em relação à qualquer tipo de organização formal. Este seria, assim, anterior a qualquer constituição formal do domínio público, assim como é anterior às formas de governo. Lembremos, mais uma vez – nos parece válido insistir –, que este espaço instituído por meio da ação e do discurso tem lugar *entre* os homens, quando estes falam e agem em conjunto. É este o lugar onde a ação, a atividade política por excelência, se dá, se realiza, e é ainda, o único lugar no qual o espaço da aparência pode ser instituído.

¹⁷⁰ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 247.

¹⁷¹ PASSERIN D'ENTRÈVES, M. *The political philosophy of Hannah Arendt*, op. cit., p. 77.

Neste contexto, contudo, Arendt não apenas marca o caráter potencial do domínio público, constituído pela ação e pelo discurso, mas introduz a noção de poder que, tal como ela a entende, apenas pode existir neste espaço-entre, condicionado também, desta maneira, pelo modo como os seres humanos se encontram e se reúnem. E o que chama a atenção logo que nos deparamos com a concepção arendtiana de poder é que nesta este está longe de ser pensado como a capacidade de coagir ou mesmo de levar o outro a executar a vontade daquele que, sozinho, detém este poder. Nossa autora parece pensar, na verdade, na contramão desta tese, contrapondo, neste sentido, o poder à dominação e à violência. O poder para Arendt não seria, desse modo, um atributo, algo que alguém poderia, isoladamente, possuir de uma vez por todas; ao contrário, se perfaz, pode aparecer e pode existir – uma existência também efêmera e também fugaz – apenas entre os homens quando estes se encontram no modo da ação e do discurso, o que implica, evidentemente, que não pode se dar em isolamento, não pode ser pensado ou concebido, assim, fora da pluralidade.

Em *Sobre a violência*, ensaio escrito por Arendt entre os anos de 1968 e 1969, a autora nos apresenta de maneira bastante clara e bastante precisa o que entende pelo poder. Definição que nos parece pertinente retomar para que possamos melhor compreender o que está em jogo nesta concepção arendtiana tão central e tão importante, tendo em vista, principalmente, os objetivos de nosso trabalho. Vejamos, então, o que a autora nos diz:

O poder corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, na realidade nos referimos ao fato de que ele foi empossado por um certo número de pessoas para agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo do qual se originara o poder desde o começo (*potestas in populo*: sem um povo ou grupo não há poder) desaparece, ‘seu poder’ também se esvanece¹⁷².

O poder emerge, assim, na perspectiva arendtiana, a partir da ação, a partir deste “agir em concerto” dos homens, constituindo-se, portanto, como uma espécie de “construção” ou de “criação” coletiva. Exatamente por isso, não é e não pode ser pensado, como afirma Arendt, como propriedade de um indivíduo isolado que poderia dele dispor como bem quisesse. Ao contrário, tem seu surgimento atrelado ao espaço da aparência, ao próprio domínio público. Domínio que, em contrapartida, tem sua existência mantida precisamente pelo poder, que é, também, por sua vez, tal como este espaço cuja existência conserva, sempre um “potencial de poder”. Para Arendt, este aspecto pode ser, inclusive, facilmente

¹⁷² ARENDT, H. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, pp. 60-61.

evidenciado pela linguagem, pela própria palavra “poder”, cujos equivalentes grego e latino [*dynamis* e *potentia*] indicariam o seu caráter de potencialidade.

Desta maneira, assim como o espaço potencial da aparência, o poder existe quando e enquanto os homens agem juntos e falam uns com os outros, deixando de existir quando os homens se dispersam ou quando estas atividades desaparecem. E este caráter potencial confere-lhe, ainda – mais uma vez à semelhança do que ocorre com o próprio espaço da aparência –, uma independência em relação aos fatores materiais, quer sejam estes números ou meios. Chamamos a atenção para este ponto específico porque há aqui algo que nos interessa destacar e que é importante retermos, a saber, o que seria, na perspectiva arendtiana, o único fator “material” do qual não se pode abdicar sem que isso se dê ao custo do próprio poder, da própria possibilidade de sua efetivação. Segundo Arendt, “o único fator material *indispensável* para a geração do poder é a convivência entre os homens”¹⁷³. Neste sentido, o que está em jogo, na perspectiva arendtiana, não é se o grupo de homens é pequeno ou numeroso e nem mesmo se estes têm ou não a sua disposição grandes recursos materiais; o que está em jogo é o fato de estes homens estarem juntos de um modo tal que as potencialidades da ação se façam e se mantenham presentes. Apenas a partir da criação de um espaço no qual os homens possam estar juntos uns dos outros, mantendo aberta a possibilidade de com estes compartilharem suas palavras e atos, poderia o poder, de alguma maneira, permanecer com eles e manter, por consequência, a existência do domínio público. Nas palavras de Arendt, os homens “só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes”¹⁷⁴.

Nesta perspectiva, dizendo de outra forma, a condição para a possível “permanência” do poder residiria em um estar ou viver-junto dos homens no qual estivesse dada a possibilidade da ação em concerto que está na origem mesma do poder. E, pensando nestes termos, o que teríamos aqui seria, se assim podemos dizer, um tipo de comunidade política que se conservaria como tal na exata medida em que cria e mantém em seu interior um espaço para a criação do poder; na medida em que é, portanto, capaz de gerar poder. Nos parece ser precisamente isso que leva Arendt a afirmar, na sequência de seu argumento, que a fundação de cidades – as quais como cidades-Estados teriam, segundo a autora, se transformado em “paradigmas” para toda a organização política ocidental – constitui-se como a condição prévia fundamental do poder. Neste quadro, diz a autora, o que manteria as pessoas unidas depois de passado o momento fugaz da ação e, ao mesmo tempo, o que elas, por sua vez, manteriam

¹⁷³ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 249.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 249.

vivo ao permanecerem juntas e unidas – marcando, assim, uma espécie de circularidade –, seria o próprio poder. Poder que é, desta maneira, como a autora destaca em *Sobre a violência*, “inerente à própria existência das comunidades políticas”¹⁷⁵. Em outras palavras, se o poder apenas pode existir neste espaço-entre, neste espaço da aparência, ele é, ao mesmo tempo, aquilo que conserva este espaço, conserva o espaço público como tal, enquanto ali existir, mostrando-se fundamental, neste sentido, para a própria existência e manutenção de comunidades políticas. Seguindo nesta direção e buscando, ainda, avançar um pouco mais em nossa compreensão e investigação, aproximando-nos, assim, do ponto que nos concerne, acompanhamos a interpretação de André Duarte, que aponta que:

somente há poder quando se preserva a pluralidade humana em sua vasta gama de interesses, opiniões e pontos de vista distintos e mesmo conflitantes [...] Só há poder se são preservadas condições favoráveis para a ação coletiva e para a troca de opiniões divergentes em um espaço público; do mesmo modo, o que garante a permanência do próprio espaço público é o poder, que tem de ser reatualizado constantemente por meio de atos e palavras não violentos¹⁷⁶.

As condições favoráveis para a ação coletiva da qual emana o poder, as condições que abrem a possibilidade de sua realização e atualização, parecem ser também, assim, aquelas que encontram-se na base, também como condição de possibilidade, do próprio espaço da aparência, o espaço público cuja permanência é garantida pelo poder. Para colocar em termos mais claros, se o domínio público tem como condição de possibilidade, como condição *sine qua non*¹⁷⁷, a pluralidade, esta mesma pluralidade parece constituir-se aqui como aquilo sem o que o poder – como esta construção ou criação coletiva que conserva este domínio – não pode surgir, ser atualizado e nem mesmo “retido”, na medida em que isso é possível. O poder e a pluralidade parecem, desta maneira, encontrar-se ligados de um modo tal que o poder não poderia ser efetivado ou atualizado – não poderia existir – fora da pluralidade, com tudo o que ela comporta, isto é, com a “igualdade de desiguais”¹⁷⁸ que a caracteriza e que encontra-se na

¹⁷⁵ ARENDT, H. *Sobre a violência*, op. cit., p. 69.

¹⁷⁶ DUARTE, André. Poder e violência no pensamento de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte, 4 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 144. (Ensaio crítico).

¹⁷⁷ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 273.

¹⁷⁸ Esta expressão foi utilizada pela própria Arendt em *A condição humana*, ao afirmar e marcar a diferença entre a igualdade presente no domínio público e qualquer tipo de igualdade “natural”, como por exemplo a igualdade de todos os homens perante a morte; uma igualdade que estaria, para a autora, no campo mesmo da uniformidade própria à vida como tal. Em contraposição a esta “uniformidade”, a igualdade própria ao domínio público diria respeito à uma “igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e para propósitos específicos” ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 266. As seguintes palavras de Odílio Alves Aguiar sobre a diferença em questão nos parecem valiosas e esclarecedoras: “A isonomia embutida no conceito arendtiano de pluralidade considera, assim, a ação como a possibilidade dos homens viverem distintos e singulares entre iguais; eles não são por natureza iguais, tornam-se tais na esfera pública, na qual é dada a todos a possibilidade de iniciar uma ação e de se fazer compreender através do discurso”. AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

base mesma do domínio público, tal como Arendt o compreende. Um espaço que, como todo espaço-entre, como vimos, une os homens e ao mesmo tempo separa-os. Espaço que, portanto, apenas pode existir, na medida em que mantém e resguarda tanto a igualdade como a possibilidade da distinção. Uma distinção que remete, como vimos anteriormente, à própria singularidade ou unicidade que o homem manifesta e revela ao agir e ao falar com seus “pares” sobre o mundo que compartilham, tal como cada um o experimenta de acordo com a posição que nele ocupa. Lembremos e não percamos de vista que é precisamente a manifestação desta unicidade que está em jogo neste espaço da aparência no qual o poder se constitui e o qual o poder é capaz de manter em existência. E se retomamos agora estas noções, estas características próprias à pluralidade, o fazemos porque o que nos parece é que a atualização da potência que é o poder, como ação em concerto, coincide ou apresenta-se como correlata à afirmação da própria pluralidade.

Isto parece ficar bastante evidente quando Arendt afirma que aquele que se isola, que não toma parte na convivência, no estar-junto dos homens que mantêm presentes as potencialidades da ação, tornaria-se “impotente”, na medida em que aquilo de que se priva ao abdicar da companhia dos outros, da possibilidade de com eles agir, falar e revelar-se, assim, em sua singularidade, é o próprio poder. Isolamento e impotência parecem, portanto, também coincidir. Aquele que se isola, que se priva da presença dos outros e da própria pluralidade, priva-se, também, ao mesmo tempo e na mesma medida, do poder. Diante disso, talvez possamos dizer que Arendt parece aproximar o poder da pluralidade e aproximar as noções de vigor, violência, força e dominação da unidade, isto é, daquilo que pode um homem, em isolamento, empregar, exercer, aplicar e mesmo possuir. E, nesta perspectiva, é precisamente essa ligação intrínseca com a pluralidade que impede o poder tanto de ser pensado na chave da dominação como de transformar-se, como Arendt observa, em onipotência, isto é, de transformar a onipotência em uma possibilidade humana concreta. O poder, ao contrário da dominação, do vigor, da força e da violência, depende, assim, do “frágil e temporário”¹⁷⁹ acordo das múltiplas vontades e intenções, e, sendo assim, considerando que o poder, assim como a ação, é ilimitado, este apenas teria como limite a existência de outras pessoas. Nas palavras da autora: “Sua única limitação é a existência de outras pessoas, limitação que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de tudo, à condição humana da pluralidade”¹⁸⁰. Chegamos aqui, desta maneira, ao ponto crucial que nos interessa e que nos

¹⁷⁹ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 249.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 249.

permitirá chegar a algumas conclusões e responder, finalmente, as perguntas com que iniciamos este capítulo.

Em síntese, o poder não é, assim, dominação, coerção, vigor ou violência. Não pode ser possuído ou apresentar-se como qualidade ou propriedade de um homem, assim como não pode existir ou surgir em isolamento, na medida em que, como uma criação coletiva – que emana de uma ação que apenas pode se dar “em concerto” – requer a presença dos outros, requer o domínio público, o espaço da aparência, no qual se fazem presentes, também, as potencialidades da ação que, ao se atualizarem, isto é, no momento mesmo em que se efetivam, atualizam, ao mesmo tempo, a potência que é o poder. E este mesmo poder que vem a existir a partir da ação em concerto dos homens no espaço da aparência, emerge como aquilo que pode manter em existência este espaço, aquilo que pode conservá-lo como tal, ou seja, como o espaço-entre que relaciona e separa, que iguala e diferencia os homens, o espaço de visibilidade no qual a ação e o discurso, assim como as estórias por estes engendradas, podem se desenrolar. Ora, compreender o poder e o próprio espaço público que é por este mantido nesta chave na qual compreende Arendt, implica, nos parece, assumir e, mais que isso, afirmar, trazer para um primeiro plano a pluralidade em seu duplo caráter de igualdade e de distinção, assumindo, também e inclusive, as fragilidades que daí decorrem.

Nesta perspectiva, a afirmação de Arendt de que o poder depende do acordo “frágil e temporário” das múltiplas vontades e intenções dos atores que compartilham o domínio público nos diz muito acerca do que está em jogo no pensamento político arendtiano. É importante observar que não é a primeira vez que mencionamos o termo fragilidade em nossa leitura do exame fenomenológico empreendido por Arendt acerca da atividade da ação. Na verdade, este termo foi utilizado por nossa autora algumas vezes enquanto definia e marcava o que caracterizava as atividades da ação e do discurso, assim como o espaço-entre, o mundo de relações que é por estas instituído. Este ponto é importante porque nos permite perceber que há no posicionamento, no pensamento político arendtiano – assim nos parece – uma certa radicalidade, no sentido de que a autora, no momento em que se propõe a, a partir da ruptura do fio da Tradição do Pensamento Político Ocidental, pensar a política a partir de um outro lugar, ela parece trazer para o centro de seu pensamento justamente aquilo que, por constituir-se como a própria fonte dos riscos, instabilidades e fragilidades próprios à ação, foi negado e relegado à sombra por esta Tradição. Neste sentido, se tratava-se naquele quadro de procurar abrigo contra todas estas fragilidades na quietude da contemplação, Arendt parece não apenas resistir à esta “tentação” de buscar encontrar proteção contra estas, substituindo a ação ou pensando-a nos moldes da fabricação, mas parece ir ainda mais longe e fundamentar o próprio

espaço público, o próprio poder e até mesmo – é esta a nossa hipótese – a própria política naquela que surge como a fonte principal destes riscos, fragilidades e frustrações: a condição humana da pluralidade. Desse modo, para a autora, se existem remédios que podem, em alguma medida, “redimir” à ação da fragilidade e mesmo da futilidade que lhe são próprias, também estes dependem e somente podem se dar e se realizar na pluralidade; dependem, também eles, da presença e da ação dos outros¹⁸¹. Por isso dissemos de uma radicalidade própria ao pensamento arendtiano, no sentido de que a autora parece levar às últimas consequências a afirmação da condição humana da pluralidade. O que nos permite perceber que, para Arendt, não se trata, em absoluto, de procurar abrigo ou de tentar escapar nem mesmo das fragilidades e das “frustrações” que decorrem, em grande medida, desta pluralidade, do próprio fato de nos movermos, neste espaço público, neste espaço da aparência que constitui o domínio público, em uma teia de relações.

Neste sentido, se pensar o homem ou o agente político nos mesmos termos de um fabricante, ou seja, nos termos do *homo faber*, poderia fazê-lo “soberano”, senhor absoluto daquilo que inicia e de tudo o que faz, Arendt parece estar convencida de que o preço a ser pago para alcançar esta “soberania”, para escapar aos riscos e às fragilidades decorrentes da pluralidade, seria alto demais. Isso porque, como vimos no capítulo anterior e como parece ficar ainda mais claro agora, isso apenas poderia ser feito eliminando esta pluralidade, o que teria por consequência, inevitavelmente, a supressão do próprio domínio público e, com ele, a possibilidade de aparecermos uns aos outros como homens, a possibilidade de, ao agirmos e falarmos neste espaço, atualizarmos tanto a natalidade quanto a liberdade, revelarmos quem nós somos, apreendermos tanto a realidade quanto o sentido de nossos atos e palavras e, ainda, a possibilidade de vermos surgir entre nós o poder e, conseqüentemente, a possibilidade mesma da política. Se é apenas neste espaço que o poder, em seu caráter coletivo e, portanto, inteiramente relacional, pode se efetivar, é também única e exclusivamente neste espaço, neste espaço entre – este *inter homines esse* – que tem como condição de possibilidade a pluralidade, que a política pode surgir e pode, ainda, encontrar seu ponto de ancoragem.

¹⁸¹ Nos referimos aqui ao poder de perdoar e ao poder de prometer que Arendt destaca ao final do capítulo sobre a ação em *A condição humana*. Considerando nossos propósitos, não procederemos a uma leitura ou a uma análise mais profunda e detalhada de cada uma destas capacidades as quais podem redimir, em alguma medida, a ação de sua irreversibilidade e de sua imprevisibilidade. O que nos interessa é, assim, apenas marcar que mesmo estes “remédios” são pensados e tornam-se possíveis somente no próprio registro, na própria dimensão da pluralidade. Sobre isso, cf. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 292-306.

É, assim, dizendo de outro modo, neste espaço onde “o aparecer sempre se oferece a uma pluralidade de perspectivas”¹⁸² que a ação e o discurso podem se realizar, revelando, “em ato”, o seu agente e o sentido mesmo de seus feitos e das palavras pronunciadas. É neste espaço que os homens podem, portanto, na medida em que manifestam e revelam sua singularidade, sua própria unicidade, aparecer uns para os outros, como homens. É neste espaço que a realidade pode ser assegurada, uma vez que é vista a partir de múltiplas perspectivas. E é, ainda, neste espaço que o poder pode surgir, pode efetivar-se em toda a sua potência e pode, a partir de um estar-junto no qual os homens sejam e mantenham-se capazes de agir e de falar uns com os outros, manter o próprio espaço de seu surgimento, o espaço da aparência, o domínio público no qual a própria política pode nascer. E o que todos estes aspectos, profundamente ligados entre si, nos permitem perceber é que o dado, o fundamento, o fato mesmo em torno do qual se articulam todas estas noções tão caras à Arendt, noções fundamentais de seu pensamento político, não é outra coisa que não a condição humana da pluralidade. A pluralidade, “a condição que consiste em que cada indivíduo seja, ao mesmo tempo, semelhante aos outros e único ou diferente de cada um deles”¹⁸³, surge, assim, como uma espécie de noção primeira, de fundamento sobre o qual parece repousar, com tudo o que ela comporta e com tudo o que a compõe, a própria dimensão política da existência. Temos aqui, enfim, as respostas que perseguimos durante todo este capítulo. A pluralidade, que corresponde ao fato mesmo de existirmos no plural e não no singular, ao fato de que “não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta”, e que manifesta-se tanto como igualdade quanto como distinção – marcada, portanto, pelo laço e pela separação, pela proximidade e pela distância, pela semelhança e pela diferença – constitui-se como aquilo sem o que a ação e o discurso, a revelação do agente em sua singularidade, o espaço da aparência, o poder e a própria política não seriam possíveis e, ao mesmo tempo, como aquilo a partir do que tudo isto, todos estes traços e características tão próprios à dimensão política da existência, tornam-se possíveis, podem se efetivar, se atualizar, podem existir.

Em tempo, se ao início desta seção sobre a fenomenologia das atividades dissemos, acompanhando Tassin, que este exame fenomenológico parecia guardar também um esforço de Arendt de revelar e de evidenciar a dimensão propriamente política da existência ativa, este esforço parece agora se confirmar e nos remeter, ainda, à condição humana da

¹⁸² PORCEL, Beatriz. Arendt e o legado de Cícero e Maquiavel. In: ADVERSE, Helton; BRANCO, Guilherme Castelo (Orgs.). *Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antônio Negri*. Belo Horizonte: Relicário, 2015, p. 34.

¹⁸³ TAMINIAUX, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, op. cit., p. 108. Tradução nossa.

pluralidade, condição sem a qual, nos parece, esta dimensão não poderia existir. Para formularmos e evidenciarmos isso melhor, chamamos a atenção para uma pergunta fundamental anotada por Arendt em seu *Denktagebuch*, em 26 de abril de 1955 – uma pergunta que nos permite perceber não apenas algo que está em jogo no exame arendtiano acerca das atividades e de suas condições, mas, ainda e principalmente, a especificidade da condição que até aqui buscamos compreender: “O que há na condição humana que torna a política possível e necessária?”¹⁸⁴. Nos parece que toda a leitura e análise que procuramos fazer, debruçando-nos sobre o exame empreendido por Arendt não deixa dúvidas de que a resposta a esta pergunta encontra-se na condição humana da pluralidade. É ela, afinal, diferentemente da condição humana da vida e da condição humana da mundanidade, que torna a política possível e necessária. É o fato de existirmos no plural e não no singular que abre a possibilidade mesma da política. O que nos permite concluir, assim, chegando ao fim de nosso percurso neste capítulo, que o lugar que a noção da pluralidade ocupa no pensamento político arendtiano é absolutamente central.

Como se pode perceber, mais uma vez a pluralidade e a política, ou a possibilidade desta, parecem emergir intrinsecamente ligadas. Neste sentido, as expressões *conditio sine qua non* e *conditio per quam*¹⁸⁵ de que Arendt se vale para caracterizar a relação entre a pluralidade e a vida política parecem nos aproximar e nos indicar de forma cada vez mais clara e contundente a existência de uma concepção da política peculiar e bastante específica no pensamento político arendtiano, justamente por ter em seu próprio cerne a condição humana da pluralidade; uma concepção que, a semelhança do que ocorre com a concepção arendtiana de poder, parece estabelecer-se na “contramão” daquela legada pela Tradição do Pensamento Político Ocidental. E se é assim, para que sejamos capazes de validar nossa hipótese de que é nesta noção da pluralidade que essa concepção se funda e se sedimenta, é preciso que perguntemos com Arendt, afinal, “o que é política?”. É, enfim, das possíveis respostas a esta pergunta que nos ocuparemos em nosso próximo e último capítulo.

¹⁸⁴ ARENDT, H. *Journal de pensée*. Volume 2 mars 1954-1973. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (eds.). Trad. Francesa de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005, p. 716.

¹⁸⁵ Remetemos o leitor aqui a uma passagem crucial do texto arendtiano, já citada no início deste capítulo: “Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política” ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 9.

Capítulo 3. O que é política?

Iniciamos nossa investigação nesta pesquisa com a crítica que Hannah Arendt dirige à Tradição do Pensamento Político Ocidental. Uma crítica que tem em seu cerne, como vimos, o esquecimento da pluralidade e a conseqüente incapacidade desta tradição de alcançar uma compreensão acerca do que é a política. Se a pluralidade constitui-se, como vimos no capítulo anterior, como a condição de possibilidade da política, como o “traço” da condição humana sem o qual esta não é possível e, ao mesmo tempo, o “traço” que a torna possível, o que a tradição deixou escapar ao relegar esta pluralidade à sombra e ao esquecimento foi a própria política. E se estes pontos já parecem estar suficientemente claros, há, ainda, contudo, um outro aspecto intrinsecamente relacionado à pluralidade, relacionado à maneira como Arendt a vê e entende – considerando o lugar central que, como pudemos concluir anteriormente, esta noção ocupa no pensamento político arendtiano – sobre o qual precisamos nos debruçar e o qual precisamos tentar ainda compreender. Um aspecto ou mesmo uma pergunta que parece se impor e surgir inevitavelmente quando afirmamos que há um vínculo indissolúvel entre política e pluralidade, qual seja: existiria uma concepção arendtiana da política, uma concepção fundada e sedimentada na condição humana da pluralidade? Nossa impressão é que a própria centralidade da pluralidade no pensamento político de nossa autora nos aponta e nos leva a responder tal pergunta de maneira afirmativa. Haveria, neste sentido, uma concepção específica e peculiar da política na obra arendtiana cuja existência parece permitir-se entrever a partir da ênfase conferida por Arendt à pluralidade. Uma concepção que, como não poderia deixar de ser, encontra-se em franca oposição àquela legada pela tradição.

Desse modo, talvez seja possível pensar que a ênfase que a autora confere à pluralidade nos indica que o movimento realizado por ela ao criticar e apontar os equívocos de uma tradição que concebeu a política sem levar em conta o fato de os homens existirem no plural e não no singular – ou considerando tal fato apenas “tangencialmente” – apresenta-se como uma espécie de movimento duplo. Duplo no sentido de que se por meio da crítica Arendt coloca toda a filosofia política sob suspeita, a partir deste mesmo movimento a autora parece abrir a possibilidade de repensar a política e seus conceitos; abrir a possibilidade de pensá-la a partir de um lugar outro, inteiramente distinto daquele a partir do qual a pensou a tradição. Abre a possibilidade de, com os olhos “puros” ou “depurados” da maneira pela qual a filosofia política a concebeu e a compreendeu, perguntar, enfim, “*o que é política?*”.

Considerando este quadro, nosso propósito neste capítulo final é investigar precisamente essa concepção ou compreensão da política que o conceito de pluralidade parece

engendrar ou nos permitir vislumbrar no pensamento político de nossa autora. Partimos, assim, da hipótese de que compreender o fato da pluralidade – o fato de que “não o homem mas os homens vivem na terra e habitam o mundo” – como uma noção primeira, como uma espécie de fundamento sobre o qual repousa a dimensão política da existência, como Arendt o faz, implica pensar e compreender a política em uma chave específica e bastante singular. Teríamos, desse modo, uma concepção da política que se sedimentaria no conceito da pluralidade e que, precisamente por isso, implicaria uma desconstrução ou uma espécie de “repensar” dos principais conceitos e categorias por meio dos quais a política foi – e, em grande medida, ainda é – pensada. Neste sentido, se a Tradição do Pensamento Político Ocidental, ao negar a pluralidade, teria concebido a política na chave da necessidade, do governo e mesmo da dominação, Arendt parece não apenas recusar tal concepção, que entende como anti-política, como tomar como ponto de partida, como fundamento e como noção central, em seu próprio pensamento acerca da política, exatamente aquilo que a tradição relegou à escuridão, na medida em que representava e trazia consigo toda a contingência, instabilidade e imprevisibilidade das quais os filósofos pretendiam escapar e encontrar abrigo:

*A política baseia-se no fato da pluralidade humana. Deus criou o homem, mas os homens são um produto humano, terreno, um produto da natureza humana. A filosofia e a teologia, visto que se ocupam sempre do homem e que suas afirmações só estariam corretas se existissem um ou dois homens ou apenas homens idênticos, não encontraram nenhuma resposta filosófica válida para a pergunta: O que é política?*¹

Ora, se a pluralidade é, assim, aquilo que está na base, que abre a possibilidade da política – *conditio sine qua non* e *conditio per quam* de toda a vida política –, parece estar bastante claro para Arendt que uma concepção que a nega só pode ver-se enredada em equívocos e descobrir-se incapaz de compreender e apreender a coisa política, “de perceber as profundezas onde a política se ancora”². E, sendo assim, se tratava-se de tentar, em alguma medida, responder à pergunta acerca do que é a política, de compreendê-la em si e por si mesma, naquilo que ela tem de mais próprio e mais específico, nossa autora parecia estar convencida, ainda, de que era preciso debruçar-se e voltar os olhos para experiências políticas autênticas, experiências nas quais o genuíno significado da política podia, enfim, se manifestar. Experiências da pluralidade humana que, como destaca Canovan³, repousam no próprio coração da política Ocidental, onde escaparam da distorção pela tradição platônica.

¹ ARENDT, H. *A promessa da política*, op. cit., p. 144.

² *Ibidem*, p. 144.

³ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, op. cit., p. 205.

Uma espécie de “camada” de experiência, valendo-nos da metáfora e do argumento utilizados por Villa⁴ para tentar dizer de modo mais claro, que acabou por ser coberta por um modelo de ação e uma concepção da política pensados por uma tradição “profundamente hostil à pluralidade humana”. Neste sentido, acompanhamos tanto Villa quanto Canovan, que apontam e descrevem o tipo de movimento feito por Arendt como aquele que ela própria atribuíra a Walter Benjamin no ensaio a ele dedicado em *Homens em tempos sombrios*:

E esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com os ‘fragmentos do pensamento’ que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas ‘sofrem uma transformação marinha’ e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como ‘fragmentos do pensamento’, como algo ‘rico e estranho’ e talvez mesmo como um perene *Urphänomene*.⁵

Tal como o mergulhador ou “pescador” em busca de pérolas no fundo do mar, Arendt parece buscar recuperar, nas “profundezas do passado”, experiências políticas autênticas que fundamentavam-se ainda na condição plural dos homens. Experiências que poderiam, de algum modo, guiar e iluminar o caminho para um repensar da política; um repensar que permitisse vê-la e compreendê-la não a partir de padrões externos ou absolutos, mas a partir daquilo que emana da própria experiência, do lugar mesmo onde a política surge, acontece, se manifesta, em sua beleza, em seus limites, nos riscos que lhe são inerentes. É preciso, contudo, que fique bem compreendido que esse “recuperar” não significa, em absoluto, como bem adverte Villa, uma tentativa de fazer reviver ou “ressuscitar” a *polis* grega ou a *civitas* romana já há muito desaparecidas, mas sim um “mergulhar por detrás ou abaixo da camada intermediária de nossa tradição filosófica [...] com o objetivo de trazer à tona, em forma ‘cristalizada’, as bases fenomenológicas da política como praticada pelos iguais diversos no espaço público”⁶. Neste sentido, o que Arendt pretende não é ressuscitar o passado ou “contribuir para a renovação de eras extintas”, tampouco valer-se destas experiências como modelos ou padrões a serem realizados ou transpostos, tal como eram, para nossa realidade presente, mas sim encontrar este algo “rico e estranho”, estas experiências fundamentais que

⁴ VILLA, Dana. *Public Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 317-318.

⁵ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 222.

⁶ VILLA, D. *Public Freedom*, op.cit., p. 319. Tradução nossa.

podem permitir colocar em questão os preconceitos acerca da natureza da política⁷ e, ao mesmo tempo, repensá-la; compreender seu significado e seus elementos mais essenciais para além de uma tradição que, na leitura arendtiana, “deu as costas” à política naquilo que ela tinha de mais rico e próprio. Trata-se, assim, de “mergulhar” na experiência política, partindo, se assim podemos dizer, do “pressuposto” de que é apenas nesta experiência, vivida pelos homens e entre os homens, que o sentido e o significado da política podem se manifestar plenamente.

E é considerando todo este movimento e esforço empreendidos por Arendt que pretendemos examinar aqui a maneira como a autora pensou e concebeu a política, partindo, para isso, da análise de alguns dos conceitos mais centrais e cruciais que parecem encontrar-se implicados e imbricados nesta concepção que – seguindo nossa hipótese – a noção da pluralidade nos permite entrever. Abordaremos, assim, três conceitos políticos cruciais e caros ao pensamento arendtiano, a saber, o espaço-entre [*in-between*] ou espaço da aparência, a liberdade e o poder. Conceitos que nos parecem essenciais por nos permitirem refletir e construir uma espécie de percurso analítico a partir do qual poderemos encontrar indicações e pistas importantes e cruciais acerca da maneira como Arendt pensa a política. Neste sentido, tentaremos compreender, ao longo deste percurso, aspectos como: as condições ou o lugar no qual a política pode surgir, pode acontecer, o sentido ou a razão de ser da política e, ainda, o que constituiria-se, para nossa autora, como o “elemento” constitutivo e indispensável à instituição e à conservação das comunidades políticas. Elemento que, como veremos, tal como Arendt o pensou, não apenas não encontra no governo, no domínio e na soberania o seu fundamento, como encontra-se em franca oposição a estas noções que, na perspectiva arendtiana, acabariam por eliminar a liberdade, a pluralidade e, com elas, a própria política.

É claro que não se trata aqui de esgotar tudo o que Arendt tem a dizer sobre cada um destes conceitos, com suas nuances e complexidades. O que nos interessa ao abordá-los é apenas e precisamente partir destes, da maneira como nossa autora os pensou ou repensou – na contramão da tradição –, para tentar, em alguma medida, trazer à tona, fazer emergir em alguns de seus traços mais essenciais, a concepção da política que parece se delinear e se esboçar na obra arendtiana pela via da pluralidade. Tentaremos, então, seguindo nesta direção, tratar e examinar cada um destes conceitos, buscando evidenciar e demonstrar que se há alguma resposta para a pergunta acerca do que é política em Arendt, esta passa necessariamente pela condição humana da pluralidade. Assim, sem perder de vista este

⁷ VILLA, D. *Public Freedom*, *op. cit.*, p. 319.

objetivo, passemos a análise dos conceitos. Vejamos o que Arendt tem a nos dizer a respeito de cada um deles, em sua relação com a pluralidade e com a política.

3.1. O Espaço Comum das Aparências e a Política

A filosofia tem duas boas razões para não se limitar a apenas encontrar o lugar onde surge a política. A primeira é: *Zōon politikon*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse à sua essência – conceito que não procede; *o* homem é a-político. A política surge no entre-os-homens; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação⁸.

Com estas palavras redigidas por Arendt em seu diário de pensamento – e publicadas postumamente junto com outros fragmentos de manuscritos que viriam a compor uma “Introdução à política”, projeto de publicação que Arendt acabou por abandonar – iniciamos nossa reflexão nesta seção. E se escolhemos iniciá-la assim, o fizemos porque nos parece que tais palavras colocam-nos no caminho e oferecem-nos pistas preciosas que podem nos guiar em nossa tentativa de compreender o que Arendt entende pela política.

Neste sentido, o primeiro ponto a ser destacado é a afirmação de nossa autora de que é precisamente no espaço que se forma *entre* os homens que a política surge. Ponto absolutamente crucial e central, do qual decorrem importantes implicações. Em primeiro lugar, deixa claro que, na perspectiva arendtiana, como afirma a própria autora no fragmento em destaque, não há algo como uma essência ou substância política original, inerente e inata ao homem. Uma essência ou substância que poderia se manifestar, acontecer ou existir a despeito e independentemente da presença dos outros que compõem o espaço público. Ao contrário, sua afirmação categórica, se assim podemos dizer, de que o homem no singular é a-político parece não deixar dúvidas, mais uma vez, de que é única e exclusivamente a partir da pluralidade que podemos pensar a política, ou ainda, de que sem a pluralidade, sem a existência de homens que se relacionem entre si na modalidade do discurso e da ação, a política não pode sequer existir. E, desse modo, o que Arendt faz é situar a política naquilo que, como destaca Abensour, se dá como “o sinal sensível da condição humana da pluralidade”⁹: a existência de um espaço-entre, um espaço intermediário que liga e separa os homens e que constitui-se como o espaço propriamente político.

Por conseguinte, seguindo ainda a argumentação de Abensour, perfeitamente ancorada no que aponta a própria Arendt no trecho citado, não poderíamos considerar, em absoluto, o

⁸ ARENDT, H. *O que é política?* Ed. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 22.

⁹ ABENSOUR, M. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, *op. cit.*, p. 132. Referência utilizada também no parágrafo seguinte.

homem, no singular, como *zōon politikon*, de modo que a expressão apenas poderia ser aplicada e referir-se *aos homens*, na medida em que se movem em um espaço ou em um domínio que está *entre* eles. Lembremos que nossa autora esclarece em *A condição humana* que esta definição de Aristóteles do homem como *zōon politikon* apenas pode ser compreendida quando relacionada à outra definição aristotélica do homem como *zōon logon ekhon* (“um ser vivo dotado de fala”). De acordo com Arendt, Aristóteles não pretendia com as duas famosas afirmações, de forma alguma, definir o homem em geral. O que fez, na verdade, segundo a autora, foi formular a opinião compartilhada pelos gregos acerca do homem e do modo de vida político, a saber, a de que aqueles que viviam fora da *polis*, como os escravos e os bárbaros, eram destituídos “de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era falar uns com os outros”¹⁰. Desse modo, e é este o ponto que nos interessa destacar, é em relação à *polis*, ao espaço político no qual “somente o discurso tinha sentido”, que ambas as definições precisam ser compreendidas. Como Arendt esclarece em um outro fragmento publicado em *O que é política?*, o termo *politikon* não era um adjetivo que se referia ao homem em geral ou a toda e qualquer associação ou forma de convívio humano, mas sim um adjetivo que se referia à *polis*; que caracterizava, portanto, aquele modo bastante específico de viver juntos, de estar com os outros no mundo. Nas palavras de nossa autora:

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. [...] Ele julgava ser apenas uma característica do homem o fato de poder viver numa *polis* e que essa organização da *polis* representava a forma mais elevada do convívio humano¹¹.

A política não é, assim, algo inerente aos homens e não é, como se pode perceber, algo natural, no sentido de que não se realiza automática e necessariamente onde quer que os homens vivam juntos. Chamamos a atenção para este ponto porque quando Arendt afirma que ela “surge no entre-os-homens” e estabelece-se como relação é preciso ter cuidado e mantermo-nos atentos ao que a autora de fato nos diz para não incorrerem em equívocos. Desta maneira, o que ela está nos dizendo ao fazer tais afirmações não é, absolutamente, que a política surge em qualquer lugar onde os homens estejam juntos, em qualquer tipo de associação ou reunião humanas. A política surge em um espaço-entre, neste *in-between*, neste “espaço da aparência” que se forma e que passa a existir apenas e tão somente – como vimos no capítulo anterior – quando os homens aparecem uns aos outros, agem juntos e falam uns

¹⁰ ARENDT, H. *A condição humana*, op. cit., p. 33.

¹¹ ARENDT, H. *O que é política?*, op. cit., pp. 46-47.

com os outros sobre o mundo que compartilham, que têm em comum. Insistimos neste ponto que é fundamental se quisermos compreender a maneira como Arendt pensa a política: este espaço-entre ou espaço da aparência no qual a autora situa a política, no qual esta surge e acontece, tem como condição de possibilidade e como especificidade o estar-junto dos homens na modalidade do discurso e da ação. E, sendo assim, pensando nesta especificidade e neste espaço que constitui-se como o espaço político, é importante observarmos que há aqui, ainda, uma pista ou uma indicação fundamental acerca do que está em jogo na política, tal como Arendt a compreende. Isso porque a partir deste ponto específico parece ser possível perceber, ou pelo menos vislumbrar, que a política, na perspectiva arendtiana, concerne a um certo modo de existência coletivo, a um modo de estar-junto específico que abre a possibilidade da constituição de um certo laço entre os homens; um laço propriamente político¹², que, por sua vez, guarda uma relação intrínseca com a existência de um “comum”.

Em um manuscrito chamado “*Philosophy and politics: what is political philosophy?*”, redigido por ocasião de um curso dado por Arendt em 1969 na *New School for Social Research*, há um curto trecho que pode nos ajudar a melhor compreender este ponto; pode nos ajudar a começar a pensar a política em sua relação com este “comum” e com este espaço que ganha lugar entre os homens a partir de sua ação em concerto e das palavras que trocam uns com uns os outros sobre o mundo que compartilham – palavras a partir das quais o mundo pode, afinal, tornar-se comum e humano. Fazendo referência à Aristóteles, a autora escreve: “Política: *Ta tes poleos* – como *res publica*. A coisa pública. A política começa quando há um lugar para essa coisa comum. O que então começa é o aristotélico *kai logon kai pragmaton koinonein*, o compartilhar de palavras e atos”¹³. Como se pode perceber, é apenas quando essa “coisa comum” – que é, em última instância, o mundo em seu sentido propriamente político¹⁴ – encontra um espaço, um lugar para existir como tal, que a política pode ter início, pode começar. E é absolutamente importante o que Arendt nos diz na sequência, quando afirma que o que então tem início é o compartilhar de palavras e de atos, um compartilhar que surge, assim, como aquilo que parece encontrar-se no próprio cerne do que a autora entende por política. O que nos indica, ainda, mais uma vez, a centralidade e a importância deste espaço que é, ao mesmo tempo, como vimos no capítulo anterior, requerido pela ação e pelo discurso

¹² Laço político que, como veremos na seção final deste capítulo, encontra-se, para Arendt, intrinsecamente relacionado ao poder, tal como nossa autora o compreende.

¹³ ARENDT, H. 1969. *Philosophy and politics: what is political philosophy?*, p. 024422. Tradução nossa. Manuscrito disponível no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano.

¹⁴ Como esclarece Odílio Alves Aguiar: “(...) o comum não é uma posse, uma propriedade interna (*within*) ou o conjunto de qualidades e situações nas quais não se precisa da presença do outro, mas o mundo forjado pela ação e a palavra (*in-between*)”. AGUIAR, O. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, op. cit. pp. 77-78.

e por estes instituído no momento mesmo em que os homens agem e falam uns com os outros. Este espaço público das aparências onde a vida coletiva se efetiva como tal; o lugar no qual o mundo como mundo comum, nascido da ação e do discurso, pode existir, abrindo, assim, a possibilidade de – a partir da ação conjunta – nos constituirmos como uma comunidade política.

Todavia, apenas conseguimos compreender, de fato, isso que Arendt chama de “comum” quando não perdemos de vista a noção da pluralidade. Quando não deixamos de considerar que essa experiência do mundo como mundo comum encontra-se implicada e imbricada nesta pluralidade, na medida em que se dá *entre* os homens. Neste sentido, trata-se aqui de um “comum” que não se traduz e nem pode ser pensado como aquilo que, fundado em uma espécie de objetivo único e convergente, pretende fazer desaparecer as particularidades e diferenças, eliminando-as a partir de um tipo de consenso que poria fim ao discurso e a troca de opiniões, que, como veremos, constituem-se como a própria marca do espaço político. Lembremos que o comum constitui-se exatamente, para Arendt, neste espaço-entre, que, ao mesmo tempo e na mesma medida, une e separa os homens. E, sendo assim, tal qual ocorre no conceito de pluralidade, trata-se de um comum – um mundo comum – no qual convivem sem que se anulem a identidade e a distinção, a igualdade e a diferença, a proximidade e a distância.

Desse modo, como afirma Simona Forti, na perspectiva arendtiana, “a esfera política é a esfera do ser em comum não porque aqueles que nela habitam tenham um objetivo único e comum, mas porque todos têm alguma coisa em comum: a saber, o mundo”¹⁵. É, afinal, o mundo que nos une, sem, contudo, como podemos perceber, anular a distância que nos separa e que nos mantém distintos uns dos outros. Um mesmo mundo que ainda que visto de maneiras diversas e a partir de diferentes perspectivas não deixa, por isso, como já sabemos, de ser comum. Ao contrário, é importante lembrarmos, tal diversidade de perspectivas constitui-se, inclusive, como aquilo sem o que este mundo comum não pode existir como tal. Neste sentido, para dizer de outro modo, o que temos em Arendt não é uma noção de mundo comum ou mesmo de comunidade política fundada em objetivos, valores ou em um tipo de “bem comum”; um tipo de comunidade cuja coesão ou união residiriam em um consenso ou uma unanimidade capazes de eliminar a sombra da diferença e do dissenso, que a impediriam, por sua vez, de constituir-se como uma comunidade harmônica e perfeita. Longe disso, trata-se de uma comunidade política que mantém unidos os cidadãos a partir do próprio mundo que

¹⁵ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., p. 286. Tradução nossa.

eles têm em comum, sem que isso signifique anular as diferenças, as individualidades, a distância que ainda existe entre eles, que ainda os separa. Sem que isso signifique, portanto, uniformidade, homogeneidade, unidade, as quais, longe de preservar o mundo comum, o destruiriam no momento mesmo em que fossem alcançadas. O que Arendt nos apresenta é, assim, um comum ou uma “comunidade” que não se referem, de maneira alguma, a um todo ou a algum tipo de unidade, mas que, ao contrário, se instituem, vêm a ser, na própria pluralidade dos homens, compondo-se, por conseguinte, de singularidades. Uma comunidade política na qual a igualdade entre os cidadãos que nela se movem não está ancorada na supressão da distinção, do dissenso e nem mesmo dos conflitos, que, nesta perspectiva, também constituem-se como parte importante da própria experiência política.

Neste sentido, como esclarece Canovan¹⁶, as diversas tentativas feitas, tanto na teoria quanto na prática políticas, de criar *um* “povo”, como uma espécie de corpo único que fala com uma única e mesma voz, pareciam a Arendt indicar e revelar o mais completo fracasso em compreender o que a política é; em entendê-la como um tipo de “arena” no interior da qual os seres humanos manifestam a sua pluralidade, a sua própria condição plural. E, sendo assim, o que fica bastante claro, mais uma vez, é que, para nossa autora, a unanimidade não apenas não seria possível, como implicaria a própria destruição deste espaço *entre* no qual surge a política. Destruiria o próprio mundo comum, uma vez que este não pode ser visto ou compreendido de maneira plena quando pensado a partir de uma única perspectiva, na medida em que se dá a ver e se manifesta para cada um apenas em parte, apenas em uma perspectiva específica, inerente à posição que cada um ocupa no mundo. Precisamente por isso, Arendt afirma em *O que é política?* que só vemos surgir *entre* nós um mundo porque existem perspectivas – cada uma distinta das demais –, de modo que, como ela exemplifica, se um povo ou mesmo um grupo de homens é exterminado em virtude de apresentarem uma visão de mundo apenas realizável por eles, o que também é aniquilado junto com eles não é senão uma parte do próprio mundo que jamais poderá manifestar-se ou revelar-se novamente. Desse modo, o que a autora nos diz é que:

A rigor, 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; na medida em que se torna destruidora e causa fins de mundo, ela destrói e se aniquila a si mesma. [...] Quantos mais pontos de vista houver num povo, a partir dos quais possa ser avistado o mesmo mundo, habitado do mesmo modo por todos e estando diante dos olhos de todos, do mesmo modo, mais importante e mais aberta para o mundo será a nação. Mas se acontecer o contrário e, através de uma tremenda catástrofe, só restar um povo na face da terra e se esse povo chegar ao ponto em que todos veem e entendem tudo a partir da mesma

¹⁶ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought, op. cit.*, p. 227.

perspectiva e vivem entre si em plena unanimidade, então o mundo terá chegado ao fim [...]”¹⁷

Para Arendt, como se pode perceber, a unanimidade e a tentativa de eliminar a pluralidade de perspectivas e de opiniões, buscando conformá-las em um único ponto de vista, em uma única opinião – uma espécie de “opinião pública”¹⁸ –, não apenas não são necessárias para a constituição e preservação de um mundo comum, como lhe seriam absolutamente danosas, representando em si mesmas a ameaça e o perigo de destruição deste mundo e da própria política. Como afirma a autora na sequência do trecho citado acima, “só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie”.

Podemos melhor compreender este ponto se considerarmos que estamos aqui – uma vez que aquilo de que falamos e que procuramos compreender é a política, o domínio político – no registro da aparência ou até, se quisermos, da “fenomenalidade”. Não podemos perder de vista que, como já indicávamos no capítulo anterior, é este o registro no qual a política acontece; é este o registro no qual Arendt pensa a política. Registro no qual, como nos lembra Tassin, “uma coisa apenas pode ser comum sob a condição de aparecer publicamente”¹⁹. E, desse modo, se o mundo como mundo comum é e pode existir apenas na medida em que aparece e torna-se visível e se, como nos lembra Arendt em *A vida do espírito*, “Nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos intrínsecos”²⁰, este mundo só pode ser compreendido e apreendido quando muitos falam sobre ele e trocam suas perspectivas e suas opiniões uns com os outros e uns “contra”²¹ os outros. Neste sentido, se já abordamos a pluralidade de perspectivas como condição para que se possa apreender a realidade e a identidade do mundo – tanto quanto a identidade dos agentes – no capítulo sobre a pluralidade, há ainda nesta questão um aspecto fundamental sobre o qual precisamos nos deter para que sejamos capazes de compreender este domínio

¹⁷ ARENDT, H. *O que é política?*, op. cit., pp. 108-109.

¹⁸ Esta entendida não como uma opinião com a concordância pública ou com o consentimento da maioria – um consentimento ou acordo fruto da deliberação e da ponderação de opiniões –, mas sim como “a unanimidade da vontade geral”, que era, segundo Arendt, como a entendia Robespierre – valendo-se de Rousseau – no contexto da Revolução Francesa. Vontade geral que era, para nossa autora, o elemento que colocava a multidão no lugar de uma só pessoa, “que convertia o múltiplo em Um”. Cf. ARENDT, H. *Sobre a revolução*, op. cit., pp. 113-114.

¹⁹ TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*, op. cit., p. 534. *Tradução nossa*. Sobre este aspecto, este registro no qual a política é pensada, lembramos, ainda, o que Arendt nos diz em *Sobre a revolução*: “Na política, mais do que em qualquer outra esfera, não temos como distinguir entre o ser e a aparência. Com efeito, na esfera dos assuntos humanos, o ser e a aparência são a mesma coisa”. ARENDT, H. *Sobre a revolução*, op. cit., p. 138.

²⁰ ARENDT, H. *A vida do espírito*, op. cit., p. 54.

²¹ Cf. ARENDT, H. *O que é política?*, op. cit., p. 59.

político como Arendt o entende. Este aspecto é precisamente a *doxa*. Vejamos, então, como a autora a define, baseando-se para isso na experiência grega:

A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros. Para os gregos, esse era um grande privilégio que se ligava à vida pública e que faltava à privacidade doméstica, em que não se é visto nem ouvido por outros [...] Na vida privada se está escondido e não se pode aparecer nem brilhar, não sendo permitida ali, portanto, *doxa*²².

O que podemos perceber e que nos interessa destacar a partir desta “definição” é a relação intrínseca entre a *doxa* e a aparência ou a visibilidade, o que, no que diz respeito ao pensamento arendtiano, implica pensar a *doxa* como um aspecto central e fundamental do domínio e do espaço político no qual os homens se movem, espaço no qual, insistimos, ser e aparecer são uma única e mesma coisa. Neste contexto, como bem esclarece Simona Forti, a opinião não se deixa confundir com uma espécie de mera convicção particular ou simplesmente com uma liberdade de expressão a partir da qual os indivíduos podem afirmar publicamente seus pontos de vista pessoais ou mesmo expor suas subjetividades. Ao invés disso, a opinião constituiria-se como “o traço, articulado ao discurso, da multiplicidade dos aspectos desse mundo fenomênico por trás do qual não se esconde nenhum mundo mais autêntico [...]”²³. O que as opiniões revelam quando emergem *entre* pessoas que compartilham um mundo comum é, assim, o próprio mundo em seus diferentes aspectos; nos diferentes aspectos a partir dos quais este mundo e os assuntos que a ele dizem respeito e que são, portanto, também comuns, se apresentam e se abrem para cada um.

Como Arendt observa na conferência de 1954 publicada postumamente sob o título de *Filosofia e política*²⁴, tanto para Sócrates quanto para seus concidadãos, a *doxa* nada mais era que a formulação daquilo que *dokei moi*, isto é, daquilo que “me parece”. Neste sentido, a *doxa* compreenderia o mundo tal como ele se abre para mim, considerando sempre que cada um de nós que habitamos o mundo que temos em comum ocupamos nele posições “irredutivelmente diversas”²⁵. Sendo assim, a aparição do mundo se dá e apenas pode ser apreendida como um “parece-me”, dado que ninguém pode jamais, sozinho, sem trocar suas opiniões com os outros e “contra” os outros, percebê-lo em sua totalidade:

Parecer – o parece-me, *dokei moi* – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido. Aparecer significa sempre parecer para outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores. [...] Parecer corresponde à circunstância de que toda

²² ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 87.

²³ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., p. 285. Tradução nossa.

²⁴ Cf. ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., pp. 96-97.

²⁵ Expressão que tomamos de empréstimo de Simona Forti. Cf. FORTI, S. op. cit., p. 286. Tradução nossa.

aparência, independentemente de sua identidade, é percebida por uma pluralidade de espectadores²⁶.

Em um espaço ou um domínio no qual o que existe coincide com aquilo que aparece, aquilo que se dá a ver tal como se dá a ver, o que “me parece” (*dokei moi*) – o modo como o mundo se abre para mim, de acordo com a posição que nele ocupo – e que eu, por meio da linguagem, do discurso, compartilho e oponho às demais *doxai* (opiniões) emerge não apenas como aquilo sem o que o mundo comum não poderia existir como tal, mas também, ao mesmo tempo, como um elemento fundamental ou constitutivo da própria vida política; daquilo que surge e que acontece no espaço-entre, no espaço das aparências, e que se confunde, em grande medida, com o compartilhar de palavras e de atos.

Neste sentido, se o que está em questão na política é, afinal, o mundo, se ela “não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido entre eles e que sobreviverá a eles”, o compartilhar e o comunicar destes *dokei moi*, do mundo tal qual ele “aparece” a cada um, parece surgir como o meio de expressão próprio a um domínio cuja natureza – o fato de realizar-se no registro da aparência, no registro fenomênico – e especificidade – o fato de fundar-se na pluralidade – mostram-se absolutamente incompatíveis com uma visão única do mundo comum. Incompatíveis, portanto, com a verdade, tal como a concebeu a tradição da filosofia política, uma verdade que seria alcançada na solidão da contemplação e que “transcende por definição o âmbito da maioria”²⁷. Uma verdade alcançada, assim, não com os outros em um espaço *entre*, mas sim em detrimento dos outros, em uma espécie de dimensão que dispensaria, inclusive, como vimos em nosso primeiro capítulo, o discurso – uma vez que diante da verdade eterna e suprema não há discurso possível –, apenas podendo ser traduzida no mais profundo silêncio, na mais profunda mudez. Uma verdade que, por conseguinte, não admite oposições nem comporta a pluralidade. Precisamente por isso, Arendt afirma em seu ensaio *Verdade e política* que:

Vista do ponto de vista da política, a verdade tem um caráter despótico. [...] O estorvo é que a verdade fatural, *como qualquer outra verdade*, pretende peremptoriamente ser reconhecida e proscree o debate, e o debate constitui a própria essência da vida política. Os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, *quando vistos da perspectiva política*, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico de todo pensamento estritamente político²⁸.

²⁶ ARENDT, H. *A vida do espírito*, op. cit., p. 37.

²⁷ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 295.

²⁸ *Ibidem*, p. 299. *Grifos nossos*. Lembramos apenas que não nos referimos ou nos atemos aqui à verdade factual que, como Arendt aponta em *Verdade e política*, tem suas especificidades e, diferentemente da verdade racional ou filosófica, não seria antagônica às opiniões (cf. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 295-296). O que nos interessa destacar neste trecho é apenas este caráter despótico da verdade – este traço comum a toda verdade, se assim podemos dizer – que, como tal, impediria ou suprimiria o debate de opiniões tão caro à vida e ao espaço políticos, como Arendt os entende.

Ora, é claro que situar a política no espaço *entre*, entendê-la como aquilo que se realiza “na fragilidade do espaço de aparição”²⁹, marcado, por sua vez, pela impossibilidade de que alguém por si só detenha a visão ou a compreensão do todo, visto que cada um apenas vê e apreende uma parte, pressupõe pensá-la e pensar tal espaço não como o lugar da verdade, mas como o lugar da opinião. Como observa Dana Villa, “O mundo político é o domínio da *doxa*, não da verdade, e a *doxa* é sempre uma conquista, o resultado da comunicação e da troca entre uma grande variedade de perspectivas individuais sobre um mundo comum”³⁰. A *doxa* não é, assim, para Arendt, nem ilusão, “fantasia subjetiva” ou arbitrariedade, assim como não é “alguma coisa absoluta e válida para todos”³¹, mas sim aquilo que expressa as diferentes faces de um mundo comum que se apresenta de maneira distinta e singular para cada um – tantas “faces” quantos forem os homens que percebem o mundo, cada um de seu lugar e a partir de uma perspectiva específica. Um meio de expressão que constitui-se, como aponta Villa, como “o meio essencial de uma forma política de estar-junto”³², na medida em que, ao contrário da verdade, é capaz de salvaguardar os diversos pontos de vista, as diversas perspectivas que, em conjunto, podem constituir a única “verdade” possível no espaço político: aquela que é construída coletivamente, que é fruto da troca, do debate, do embate entre as diversas opiniões, aquela que comporta as diferenças e o dissenso, que não se pretende absoluta nem se traduz em domínio.

Assim, se aquele que mostra-se capaz de contemplar a verdade e pode ter, enfim, de algum modo, a visão do todo, está, na perspectiva platônica – tal como Arendt a entende –, apto a governar, visto que porta ou detém um saber, para nossa autora, no campo da política, que se desenrola e é também o lugar das aparências, absolutamente ninguém tem a visão do todo, ninguém tem a verdade, uma verdade uma capaz de abarcar toda a realidade do mundo comum. Portanto, não se trata, neste campo, de dominar ou de ocupar uma “posição dominante”³³, mas trata-se aqui de discursar, de trocar opiniões e de debatê-las, de modo que se algum ponto comum pode ser alcançado, o será a partir das opiniões – que são, por definição, parciais, no sentido de que apenas veem e dizem de uma parte do todo – e do embate entre elas, cada uma em sua singularidade, e não a partir de uma verdade que por si só “resolveria” todas as particularidades e diferenças e expurgaria toda e qualquer possibilidade

²⁹ PORCEL, B. *Arendt e o legado político de Cícero e Maquiavel*, op. cit., p. 35.

³⁰ VILLA, D. *Public freedom*, op. cit., p. 98.

³¹ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 96.

³² VILLA, D. *Public Freedom*, op. cit., p. 320.

³³ Como observa Beatriz Porcel: “(...) a fenomenalidade do político é incompatível com uma posição dominante”. PORCEL, B. *Arendt e o legado político de Cícero e Maquiavel*, op. cit., p. 34.

de oposição e de dissenso e, com estes, a própria pluralidade.

Se retomássemos, desse modo, parte da argumentação apresentada em nosso capítulo acerca da crítica arendtiana à tradição para tentar tornar mais clara a oposição marcadamente existente entre a concepção da política que Arendt parece nos permitir entrever e aquela legada por esta tradição, mais especificamente por Platão, talvez pudéssemos fazê-lo pela via da noção de verdade. Poderíamos dizer, assim, que se o “projeto político” platônico tem como pedra angular, ou como ponto de ancoragem, a noção de verdade, é essa mesma noção que Arendt recusa – pelo menos tal como a tradição a concebeu –, na medida em que nega a pluralidade e guarda grande afinidade com a própria ideia de unidade, isto é, com a ideia ou o princípio segundo o qual um corpo ou uma comunidade política deve constituir-se como um todo ordenado, coeso e harmônico. Ordenado precisamente com base no saber ou no conhecimento da verdade, que autoriza aquele que o possui a exercer o poder – este pensado na chave mesma do domínio –, de modo que cabe aos demais apenas executar aquilo que lhes foi imposto. Imposto justamente por derivar da verdade única, capaz de, por si só, abarcar e responder a todas as perguntas acerca do que é melhor para o corpo político, do que deve ou não ser executado. Um poder que dispensa, por conseguinte, qualquer tipo de persuasão ou debate de opiniões, que torna supérflua, inclusive, a participação dos homens na esfera política. E a grande questão, neste aspecto, é que, para nossa autora, como vimos no trecho citado anteriormente, o debate de opiniões e de perspectivas constitui-se como “a própria essência da vida política”. E isso porque, do mesmo modo como a verdade corresponde à unidade, a opinião surgiria como “o correlato necessário da pluralidade humana irreduzível e, portanto, da pluralidade de ‘perspectivas’ a partir das quais um mesmo assunto pode ser considerado”³⁴.

Lembremos, mais uma vez, que o que está em jogo aqui, para Arendt, é o mundo e os assuntos que a ele dizem respeito. Assuntos que, precisamente por isso, são comuns àqueles que, ao falarem uns com os outros no espaço público sobre este mundo e sobre estes assuntos, podem, por um lado, a partir deste “processo de discussão aberta e debate público”³⁵, formar suas opiniões, e podem, ainda, a partir deste mesmo processo, instaurar e fazer surgir *entre* eles o mundo comum que, por sua vez, apenas vem a existir como tal a partir dessa troca de opiniões e de perspectivas, ou seja, quando o mundo pode tornar-se inteiramente visível. Apenas então, apenas nesta conversa dos “muitos” sobre aquilo que têm entre si e que veem e percebem de maneiras diversas e distintas, pode, enfim, nascer o mundo como mundo

³⁴ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 171.

³⁵ ARENDT, H. *Sobre a revolução*, op. cit., p. 336.

verdadeiramente comum, um mundo propriamente humano. Neste contexto, qualquer verdade que se pretenda absoluta e, portanto, acima de qualquer discussão ou debate, seria, para nossa autora, “inumana”, na medida em que, ao eliminar toda diversidade e pluralidade, converteria os muitos em Um e condenaria à destruição o próprio mundo.

As belas palavras ditas por Arendt em seu discurso sobre Lessing, já citado anteriormente, são esclarecedoras neste sentido. Palavras que, embora digam a respeito e estejam referidas ao autor, dizem muito também acerca do posicionamento e do pensamento arendtianos sobre as questões que aqui tentamos compreender:

Como Lessing era uma pessoa totalmente política, insistia que a verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz, não o que acaba de lhe ocorrer naquele momento, mas o que ‘acha que é verdade’. No entanto, essa frase é praticamente impossível na solidão; ela pertence a uma área onde existem muitas vozes e onde a enunciação daquilo que cada um ‘acha que é verdade’ tanto une como separa os homens, de fato estabelecendo aquelas distâncias entre os homens que, juntas, compreendem o mundo. Toda verdade fora dessa área, não importa se para o bem ou o mal dos homens, é inumana no sentido literal da palavra; mas não porque possa levantar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário, é porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião, de modo que de muitas opiniões surgiria uma opinião única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares. Se isso ocorresse, o mundo, que só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda a sua diversidade, desapareceria totalmente³⁶.

Apenas a opinião – apenas o que “aparece” a cada um, apenas o que cada um “acha que é verdade” – pode, assim, para Arendt, ser comunicada e compartilhada de um modo tal que mantenha-se sempre aberto o debate, que abra-se, no momento mesmo em que tal opinião se apresenta, a possibilidade da concordância e da discordância, do acordo e do conflito. De modo, portanto, que o compartilhar de palavras, o discurso sobre o mundo que constitui o espaço político, possa prosseguir e, com ele, a riqueza e o brilho de tal espaço, a riqueza da vida e da experiência políticas.

Ao mesmo tempo, é preciso ainda ressaltar, opinar implica também, seguindo a interpretação de André Duarte, “aparecer em público, mostrar-se, e, nesse movimento, revelar involuntariamente aos outros ‘quem’ se é”³⁷. Implica e tem papel fundamental, por conseguinte – articulada e imbricada que está no discurso –, na constituição do sujeito, que se dá, de certa forma, ao mesmo tempo em que se institui o mundo ao qual este sujeito, o agente que se revela em ato e em discurso, encontra-se vinculado. Neste sentido, considerando todo este quadro, talvez seja possível afirmar que é no campo da *doxa* que a política se dá, ou ainda, que se o espaço comum das aparências pode constituir-se como o espaço político,

³⁶ ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*, op. cit., p. 40.

³⁷ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 179.

espaço fundado pela pluralidade dos homens e no qual esta mesma pluralidade está resguardada, isso se dá na exata medida em que o que permeia, o que se expressa e se manifesta no discurso, no compartilhar de palavras e perspectivas que se realiza em tal espaço, são as opiniões, que são, por definição, múltiplas, diversas e plurais.

Desse modo, o espaço político, como Arendt nos apresenta, não é, em absoluto, um espaço ordenado a partir de uma verdade única diante da qual as múltiplas vozes que compõem a discussão e o debate público transformem-se em silêncio ou em uma única e mesma voz na qual os muitos tornem-se Um e a pluralidade converta-se em unidade. Ao contrário, trata-se do espaço do encontro e do conflito, da manifestação da igualdade e da distinção, da conversa, do debate sobre o mundo comum. E, neste sentido, como lembra Canovan³⁸, o que o espaço público entre os cidadãos oferece não é senão a oportunidade de se mover entre diferentes pontos de vista na medida em que falam sobre assuntos que lhe são comuns; um espaço no qual os cidadãos compartilham suas diferentes perspectivas e desenvolvem suas opiniões no curso mesmo desta conversa. Espaço das aparências ou da aparição que surge, assim, como o lugar da *doxa*, que, por sua vez, apresenta-se como a própria “tradução” e manifestação do fato mesmo da pluralidade dos homens. Espaço *entre*, *inter homines*, no qual a política surge e acontece, e que apenas pode vir a existir e pode, por conseguinte, abrigar a atividade política, o compartilhar de atos e de palavras, porque os homens existem no plural e não no singular. E, precisamente por isso, trata-se, ainda, do único espaço, o único lugar, no qual a liberdade, razão de ser da política, pode ser experimentada e pode se realizar.

Assim, como veremos a partir de agora, se o que temos na Tradição do Pensamento Político Ocidental e na própria era moderna é uma separação, um “divórcio” entre a liberdade e a política, se a liberdade apenas pode ter início quando termina a política, para Arendt, “A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria”³⁹. Uma liberdade que, como veremos, assim como a política a qual encontra-se tão intrinsecamente ligada, também requer um espaço onde possa, enfim, aparecer.

3.2. A Liberdade

Dissemos no início deste capítulo que o movimento feito por Arendt em seu pensamento político parece assemelhar-se àquele do mergulhador que desce ao fundo do mar

³⁸ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, *op. cit.*, p. 227.

³⁹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 195.

na esperança de extrair e trazer à superfície “as pérolas e o coral das profundezas” que lá se encontram. Neste sentido, nossa autora buscaria, em um olhar para o passado, trazer à tona, em sua “forma cristalizada”, algo das experiências políticas autênticas – fundamentadas na condição plural dos homens – que pudesse iluminar o caminho para um repensar da política. Que permitisse, assim, seguindo nesta direção, repensar e recuperar alguns dos elementos e conceitos políticos mais centrais e fundamentais que, de algum modo, ou não se viram legados pela tradição ou tiveram seu sentido original por ela modificado ou mesmo distorcido. Este último é certamente o caso da noção de liberdade e, em sua análise deste conceito crucial, Arendt parece nos permitir perceber com clareza este movimento, este esforço de “mergulhar” abaixo da camada intermediária da tradição, buscando trazer à tona algo acerca do significado da liberdade que ficou perdido e esquecido e que apenas uma experiência genuinamente política poderia revelar.

Neste esforço, o que Arendt nos mostra é que a liberdade era, tanto na Antiguidade grega como na romana, um conceito exclusivamente político – “a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania”⁴⁰ – até que, em uma espécie de “desvio filosófico”, fora deslocada de seu campo original para um domínio interno, o domínio da vontade. Um deslocamento absolutamente decisivo, na medida em que informou e influenciou sobremaneira o modo como se pensou e como ainda se pensa a liberdade. Desse modo, ao retomar, ao voltar os olhos para algumas das experiências gregas e romanas fundamentais, anteriores a este “desvio filosófico”, parece ser possível a nossa autora colocar em questão a maneira como compreendemos a liberdade, o modo de pensá-la que nos foi legado, e, assim, repensá-la, recuperar o seu sentido e significado originais, estes, por sua vez, como se pode perceber, profundamente atrelados à política e ao espaço onde esta surge e acontece.

Em seu ensaio *Que é liberdade?* Arendt se ocupa precisamente desta recuperação, marcando e afirmando já em suas páginas iniciais que a liberdade não apenas tem sua existência e seu significado atrelados ao âmbito político, como constitui-se como aquilo sem o que a política se veria inteiramente destituída de significado. Nas palavras da autora:

A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação⁴¹.

⁴⁰ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 205.

⁴¹ *Ibidem*, p. 192.

Para Arendt, a liberdade é, assim, a *raison d'être*, aquilo que confere significado à vida política, de modo que a pergunta acerca do sentido da política seria, de acordo com a autora, fácil e simplesmente respondida com a afirmação de que “o sentido da política é a liberdade”⁴². Neste ponto, contudo, é importante que estejamos atentos ao que Arendt quer dizer com o termo “sentido” para que possamos compreender o que, de fato, está em jogo nas afirmações mencionadas e, principalmente, o que está em jogo neste laço que parece atar política e liberdade. Para isso, nos parece válido retomar uma importante distinção feita por Arendt entre sentido, objetivo e meta, que encontramos em um dos fragmentos publicados em *O que é política?*. Vejamos o que a autora nos diz:

*O sentido de uma coisa, ao contrário de seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade. Isso vale para todas as atividades, também para o agir, persiga ele ou não um objetivo. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou a seu fim – da mesma maneira que a existência de qualquer objeto produzido começa no momento em que o produtor deu o último golpe de mão nele. Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito; elas excedem ou transcendem o tratado no mesmo sentido em que cada medida transcende aquilo que tem de medir*⁴³.

O que é fundamental observarmos nesta distinção é que o sentido de uma coisa ou de uma atividade, ao contrário do que se dá tanto com os objetivos quanto com as metas, está contido nela própria e tem, portanto, sua existência atrelada a ela, de maneira que apenas existe enquanto existir e enquanto durar a atividade em questão. É interessante notar como a ênfase do contraste que Arendt estabelece aqui parece recair principalmente no fato de cada uma destas categorias ou elementos – o sentido, os objetivos e as metas – situarem-se ou no interior ou fora da atividade a qual estão referidos. Desse modo, a grande questão, o ponto-chave a ser destacado é o fato de que tanto as metas quanto os objetivos situam-se inteiramente fora da ação política, enquanto o sentido está contido nela própria, existindo, manifestando-se e realizando-se apenas e enquanto a ação existir e durar.

Fica bastante claro, assim, que, ao afirmar que o sentido da política é a liberdade, Arendt a situa no interior da própria política. Está “contida”, por conseguinte, nesta e na atividade que constitui-se como seu domínio de experiência: a ação política. Neste sentido, a liberdade não é – este ponto é essencial – o objetivo da política⁴⁴, um objetivo que, por

⁴² ARENDT, H. *O que é política?*, op. cit., p. 38.

⁴³ *Ibidem*, p. 127. *Grifos nossos*.

⁴⁴ É preciso destacar que as exceções aqui, segundo Arendt, são os tempos de crise e as revoluções, nas quais a constituição ou a instauração da liberdade apresenta-se como um objetivo. Nossa autora deixa isso claro na passagem citada anteriormente (ver p. 161): “(...) a liberdade, *que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna o alvo direto da ação política*, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados”.

definição, somente “começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou a seu fim”. O que significa que, na perspectiva arendtiana, a política não é, em absoluto, um simples meio para que se possa alcançar a liberdade, esta entendida como um objetivo superior e externo à própria política. Este ponto nos é bastante caro, tendo em vista que aqui nossa autora parece romper, de uma só vez, com a compreensão da política como uma necessidade entre outras necessidades, como um meio para que se possa alcançar objetivos não políticos e, ainda, com a noção da liberdade como algo inteiramente externo e alheio à política; como algo que, em lugar de se realizar *entre-os-homens*, realizaria-se única e exclusivamente no estar-só, ou melhor, naquilo que se dá e que se perfaz no interior do homem, “no relacionamento com o próprio eu”, apresentado-se, portanto, como uma espécie de “liberdade interior” ou como um fenômeno ou uma faculdade da vontade.

É este, afinal, o “desvio filosófico” a que Arendt se refere, é essa a compreensão da liberdade que encontraríamos na tradição. Razão pela qual nossa autora afirma que “a maior dificuldade para alcançar uma compreensão do que é a liberdade emerge do fato de que um simples retorno à tradição, e particularmente ao que estamos habituados a chamar de grande tradição não nos ajuda”⁴⁵. E é preciso destacar, ainda, neste sentido, o motivo preciso pelo qual não podemos nos valer desta tradição para entender o real sentido da liberdade, ao que Arendt responde afirmando que nem o conceito filosófico de liberdade que surgiu na Antiguidade tardia – esta entendida como um fenômeno do pensamento por meio do qual seria possível dissuadir-se do mundo – nem a noção cristã e moderna do livre arbítrio encontram seu fundamento na experiência política. Desta maneira, em grande medida, é a falta de laço com a experiência política que, na perspectiva arendtiana, parece encontrar-se na raiz mesma dos equívocos e das distorções que resultaram em uma compreensão da liberdade segundo a qual esta somente tem início quando se deixa o domínio político, uma liberdade experimentada, portanto, não *com* os outros e *entre* os homens, mas no relacionamento consigo mesmo, com o próprio eu.

Neste quadro, Arendt ressalta que a tradição cristã, na medida em que equacionou liberdade e livre arbítrio, tornou-se o fator decisivo. Isso, inclusive, porque até então, até Agostinho, a ideia de liberdade não havia desempenhado nenhum papel na filosofia. E a razão para tal reside precisamente no caráter político que o conceito de liberdade possuía na Antiguidade, tanto para os gregos quanto para os romanos. Um conceito que encontrava-se diretamente ligado ao modo de vida especificamente político e que, dessa forma, constituía-

⁴⁵ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 204.

se, como vimos, como a “quintessência” da cidade-estado e da cidadania e dizia de algo que ganhava forma e podia ser experimentado única e exclusivamente pelos cidadãos no espaço público. Ora, se nos lembrarmos que a tradição filosófica de pensamento político iniciada com Platão “fundava-se explicitamente em oposição a essa *polis* e à sua cidadania”⁴⁶, não é difícil perceber, como aponta Arendt, que seria bastante improvável que tal conceito, em tão íntima conexão com o “modo de vida político”, tivesse acesso ou encontrasse lugar no quadro da filosofia grega. Daí decorre, então, o papel crucial dos cristãos, a saber, a descoberta, primeiro com Paulo e depois com Agostinho, de uma espécie de liberdade que não tinha relação alguma com a política. E o que Arendt nos diz é que foi apenas a partir de então que o conceito de liberdade pôde adentrar e pôde conquistar um lugar na história da filosofia:

A liberdade tornou-se um dos problemas principais da Filosofia quando foi vivenciada como alguma coisa que ocorria no relacionamento entre mim e mim mesmo, fora do relacionamento entre homens. Livre-arbítrio e liberdade de noções tornaram-se sinônimos, e a presença da liberdade era vivenciada em completa solidão, ‘onde nenhum homem pudesse obstar a ardente contenda em que me empenhara comigo mesmo’, o mortal conflito que tinha lugar na ‘morada interior’ da alma e na escura ‘câmara do coração’⁴⁷.

Entendida nesta chave a liberdade é, assim, exercida e experimentada “em completa solidão”, absolutamente fora do espaço político e fora, portanto, da pluralidade que o constitui. Como observa André Duarte, a partir daí a liberdade passa a ser “tematizada em termos dos conflitos internos à vontade”⁴⁸, uma vontade cindida, desse modo, entre querer e não querer e entre querer e poder. E é justamente em função desta cisão – seguindo ainda a interpretação de Duarte – que a vontade, para que possa existir e provocar algum efeito no mundo, precisa se unificar, expressando-se, então, por meio de mandamentos e imperativos⁴⁹. As consequências para a teoria política desse equacionamento da liberdade com a capacidade humana da vontade, Arendt nos diz, são fatais. Entre elas, o fato de equacionarmos também poder com opressão ou com governo sobre outros e o fato de a vontade e a vontade de poder terem se tornado “praticamente idênticas”. Desse modo, a partir disso que a autora chama de “desvio filosófico”, a partir deste deslocamento da liberdade de seu contexto político para a faculdade da vontade, para o “livre arbítrio”, o que teríamos como o próprio ideal da liberdade não seria outra coisa que não a soberania. Um ideal que reside claramente na mais completa independência dos outros e mesmo na prevalência em relação a estes.

Neste sentido, o que Arendt nos diz é que é, afinal, essa identificação da liberdade

⁴⁶ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 205.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 205.

⁴⁸ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 206.

⁴⁹ Como aponta a própria Arendt em *Que é liberdade?*, a atividade essencial da faculdade da vontade “consiste em impor e mandar”. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op.cit., p. 190. Cf. também p. 206.

com a soberania que surge como “talvez a consequência mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio”⁵⁰. Uma identificação que nega a liberdade humana, na medida em que, nesta perspectiva, a liberdade de um apenas pode se dar ao custo da liberdade dos outros, e que nega, ainda, principalmente, a condição humana da pluralidade:

Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem na terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta a vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a ‘vontade geral’ de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar⁵¹.

Sob a condição humana da pluralidade, a soberania e a liberdade não poderiam, assim, coexistir. Lembremos que a soberania, por definição, jamais poderia se dar *com* os outros, jamais poderia vir a existir sem que comprometesse a liberdade destes, e lembremos, ainda, em contrapartida, que, para Arendt, a pluralidade constitui-se como a própria lei da Terra, uma lei sob a qual nossa existência se dá, também por definição, *com* os outros, sempre no plural. Soberania e liberdade seriam, desse modo, na perspectiva arendtiana, mutuamente excludentes, o que já nos indica a existência, no pensamento da autora, de um conceito de liberdade que não pode ser pensado fora da pluralidade dos homens; não pode ser, portanto, identificado a uma noção que emergiria como a própria negação desta pluralidade. E, neste sentido, é possível dizer que a crítica arendtiana a este deslocamento da liberdade para o interior do indivíduo não se limita a colocar “em xeque” este “desvio filosófico” e a compreensão acerca da liberdade que nos foi legada, apontando, ao mesmo tempo, para a existência de um conceito de liberdade outro. Um conceito de liberdade que não se permite apreender como um atributo da faculdade da vontade, não se permite, por conseguinte, confundir com o livre arbítrio tanto quanto e na mesma medida em que a experiência ou exercício da liberdade nesta concepção outra não se deixa confundir com a capacidade do indivíduo de, em absoluta solidão, escolher entre alternativas que se lhe apresentam.

Seguindo nesta direção, o que parece se esboçar e se deixar ver até aqui não é senão o esforço de Arendt para chegar à “camada” de experiência na qual o significado da liberdade e da própria política podem ser apreendidos e que encontra-se – como apontávamos no início deste capítulo, valendo-nos da metáfora de Villa – coberta por noções e concepções próprias a uma tradição hostil à pluralidade humana. Noções e concepções que acabam por obscurecer e nos impedir de ver em que consiste, afinal, esta liberdade. Precisamente por isso, Arendt volta

⁵⁰ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 212.

⁵¹ *Ibidem*, p. 213.

os olhos para a Antiguidade, para “suas tradições políticas e pré-filosóficas”, o que faz, segundo a própria autora, não por um amor à erudição e nem em nome de uma continuidade da tradição, “mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de ação e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica”⁵². Assim, se o que estava na raiz dos equívocos e distorções da tradição em sua compreensão da liberdade era a falta de um laço com a experiência política, o fato de não encontrarem nesta o seu fundamento, é precisamente para esta experiência que Arendt se volta, é nela que procura encontrar as bases para uma compreensão do real significado da liberdade; uma compreensão que, longe de dar as costas à experiência política, mantenha-se a ela ligada, mantenha-se nela ancorada. E, neste quadro, o que poderemos perceber é que, partindo desta experiência política pré-filosófica, o que Arendt encontra é uma liberdade identificada não à vontade e à soberania, mas à ação e à política. Uma liberdade que se realiza, portanto, não em detrimento dos outros e de sua liberdade, mas, ao contrário, que apenas pode existir e manifestar-se *com* eles; apenas pode realizar-se *entre* os homens.

Neste sentido, voltando-se para essas experiências e evocando, ainda, mais uma vez, o testemunho da linguagem, Arendt chama a atenção para o fato de tanto a língua grega como a língua latina possuírem dois verbos para designarem o que chamamos de agir. No caso da língua grega teríamos, assim – como vimos em nosso primeiro capítulo –, *archein*, que significaria “começar”, “conduzir” e “governar”, e *prattein*, que significaria, por sua vez, “levar a cabo alguma coisa”. Já na língua latina, teríamos, de maneira correspondente, os verbos *agere*, que significaria “pôr alguma coisa em movimento”, e *gerere*, que é, segundo Arendt, de difícil tradução e que exprimiria “a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos que chamamos de históricos”⁵³. Desse modo, o que as duas línguas atestam é que a ação ocorreria em dois momentos ou duas etapas distintas, sendo a primeira – e é este o ponto que nos interessa destacar aqui, sem deixar de considerar, é claro, que a ação apenas pode se desenrolar nestas duas etapas – um começo por intermédio do qual algo de novo vem ao mundo. Um começo, ou melhor, uma capacidade de começar e de iniciar, de trazer à existência algo novo – e imprevisível –, que apresenta-se, em grande medida, como aquilo que liga a ação diretamente à liberdade, ou ainda, como aquilo que encontra sua tradução também, como veremos logo adiante, na liberdade, o que nos indica, mais uma vez, a relação intrínseca que existe entre ambas.

⁵² ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 213.

⁵³ *Ibidem*, p. 214.

Como Arendt nos diz, o que a palavra grega *archein* abarca em seu significado são as próprias qualidades do homem livre na perspectiva dos gregos, qualidades que apresentam-se como o próprio “testemunho de uma experiência na qual ser livre e a capacidade de começar algo novo coincidem”⁵⁴. Lembremos que naquele contexto, como vimos no capítulo anterior, apenas poderia ser livre, apenas poderia começar algo novo, aqueles que, por meio do governo – o governo sobre os escravos e a família –, tivessem se libertado das necessidades da vida e pudessem, então, adentrar o espaço da *polis*, o espaço onde, como cidadãos, moviam-se entre iguais e podiam, assim, agir e experimentar a liberdade. Do mesmo modo, a língua latina revela, ela também, ainda que de maneira diversa, a íntima conexão entre ser livre e iniciar. Neste contexto, segundo Arendt, a liberdade encontrava-se diretamente ligada ao início que os fundadores de Roma haviam estabelecido ao fundar a cidade, cabendo aos descendentes, ao povo romano, arcar com as consequências deste início, gerir os negócios da cidade e, ainda, “aumentar, crescer e alargar as fundações tal como haviam sido lançadas pelos ancestrais”⁵⁵. Aqui, a ligação tão estreita entre o início como fundação e a liberdade encontra sua explicação, como nossa autora destaca, no fato de que “esse início continha o elemento autêntico da liberdade romana, tornando, assim, política a sua história [...]”⁵⁶. É interessante notar que é justamente em Agostinho que Arendt encontra uma noção de liberdade que parece refletir essa experiência política romana.

A autora afirma, assim, que não encontramos em Agostinho apenas a discussão da liberdade como livre arbítrio, a qual nos referíamos há pouco, mas encontramos, ainda, em *A cidade de Deus* – de acordo com Arendt, o único tratado político do filósofo cristão –, uma noção de liberdade segundo a qual esta seria pensada não como uma disposição humana íntima, “mas como um caráter da existência humana no mundo”⁵⁷. Uma noção de liberdade que, na medida em que concebe o homem ele mesmo como um começo – aspecto que abordamos no capítulo anterior –, equaciona a aparição do homem no mundo ao surgimento da liberdade. Equaciona de modo tal que ser humano – o que implica ser capaz de começar – e ser livre seriam uma única e mesma coisa, o que indica, afinal, que a liberdade e a capacidade de começar parecem, de alguma maneira, também coincidir⁵⁸. Teríamos, então, a liberdade como começo, como aquilo que se tornaria manifesto, se seguirmos a compreensão

⁵⁴ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 214.

⁵⁵ ARENDT, H. *Sobre a Revolução*, op. cit., p. 258.

⁵⁶ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 215.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 216.

⁵⁸ Nas palavras de Arendt: “O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele” ARENDT, H. *O que é política?*, op. cit., pp. 43-44.

dos romanos, no próprio ato de fundação, no estabelecimento de um novo início, ou seja, na instituição ou constituição de uma nova comunidade política.

Assim, o que Arendt “traz à tona”, a partir de seu olhar para as experiências políticas do passado, é o próprio vínculo existente entre a ação e a liberdade, ambas radicadas na natalidade, que é, como já vimos, a condição da existência que refere-se à capacidade humana de começar, de iniciar algo novo. Um vínculo que nos remete e aponta, por conseguinte, para uma experiência da liberdade que coincide e que encontra-se identificada à experiência da ação política – como veremos de forma aprofundada mais adiante. Como afirma André Duarte, “a experiência da liberdade a que Arendt se refere consuma-se na experiência da ação política conjunta, por meio da qual advém a novidade que renova e redireciona de maneira inesperada o curso dos processos desencadeados pela interação humana”⁵⁹.

O que precisamos reter, neste ponto específico, é tanto o vínculo intrínseco que une liberdade e ação, quanto esta ideia da liberdade como algo que se dá, que se perfaz, na experiência; como algo que se “consoma” e que se realiza na experiência da ação política. Este ponto é fundamental, na medida em que nos permite perceber que a liberdade surge, no pensamento arendtiano, como algo que vem a ser, em toda a sua plenitude, apenas no momento em que se torna inteiramente “manifesta”, no momento mesmo em que esta capacidade de iniciar algo novo deixa de ser “apenas” uma capacidade ou uma espécie de “potencial” ou possibilidade, se assim podemos dizer, para se consumir na própria experiência política, no agir com os outros no espaço público. Neste sentido, quando tomamos a liberdade em sua relação tão inerente e intrínseca com a capacidade de iniciar algo novo, com a capacidade de começar, é preciso compreender bem que há aqui, ainda, algo que, em certo sentido, “distingue” tal capacidade – que se encontra, como vimos, na própria “raiz” da liberdade – da liberdade política propriamente dita, isto é, da plena realidade da liberdade; uma realidade mundana e tangível. Desta maneira, acompanhamos Canovan⁶⁰, que aponta que se o “germe” da liberdade, a sua fonte, é a “pura capacidade de começar”, esta seria, contudo, uma “faculdade” que pertence ao homem como um indivíduo e seria, portanto, pré-política, convertendo-se, assim, em liberdade, no sentido pleno da palavra, apenas quando gera uma “realidade mundana” que pode ser vista por todos. Arendt nos permite melhor compreender este ponto quando chama a atenção para o que permaneceria intacto em épocas nas quais a

⁵⁹ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., pp. 213-214.

⁶⁰ CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, op. cit., p. 213.

vida política torna-se petrificada e a ação política impotente para interromper processos automáticos:

O que permanece intacto nas épocas de petrificação e de ruína inevitável é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar, que anima e inspira todas as atividades e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas. *Mas enquanto essa fonte permanece oculta, a liberdade não é uma realidade tangível e concreta; isto é, não é política. [...] em tais circunstâncias, a liberdade não é vivenciada como um modo de ser com sua própria espécie de ‘virtude’ e virtuosidade, mas como um dom supremo que somente o homem, dentre todas as criaturas terrenas, parece ter recebido, e cujos sinais e vestígios podemos encontrar em quase todas as suas atividades, mas que, não obstante, só se desenvolve com plenitude onde a ação tiver criado seu próprio espaço concreto onde possa, por assim dizer, sair de seu esconderijo e fazer sua aparição*⁶¹.

Como se pode perceber, em circunstâncias como essas, a “faculdade” da liberdade, a “pura capacidade de começar”, permanece absolutamente intacta, o que não significa, contudo, que tenhamos, neste quadro, neste estado de coisas, uma liberdade no pleno sentido da palavra, uma liberdade política. E isso porque, até que essa liberdade seja vivenciada como um modo de ser, até que a ação – o domínio de experiência da liberdade, a atividade na qual esta se consuma – tenha criado o espaço próprio para sua aparição, um espaço onde a capacidade de começar – a fonte “de todas as coisas grandes e belas” – se desvele, deixe de estar oculta e a liberdade possa, enfim, aparecer como uma realidade plenamente mundana, “tangível e concreta”, não podemos, nesta perspectiva, falar de uma liberdade plenamente desenvolvida, de uma liberdade política.

Ora, seguindo esta pista que Arendt nos dá, partindo destas considerações e argumentos – fundamentados, como vimos, nas experiências e práticas políticas gregas e romanas –, o que parece se delinear e se esboçar com clareza cada vez maior é, como já indicávamos, uma noção de liberdade inteiramente distinta daquela legada pela tradição, uma noção que, em lugar de apontar para o interior do indivíduo ou mesmo para o domínio privado – como algo que tem início quando nos vemos, enfim, livres *da* política –, aponta e nos remete diretamente ao domínio público. Ao domínio no qual, como já sabemos, a presença dos outros confere realidade a tudo o que lá se realiza, a tudo o que se diz, a tudo o que, junto aos outros, se faz. Estaríamos, portanto, diante de uma concepção de liberdade que é, neste sentido, antes de tudo, política – que diz de um fenômeno político –, e que, precisamente por isso, desvincilha a liberdade de outros fenômenos com os quais esta foi histórica e tradicionalmente confundida⁶².

⁶¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., pp. 217-218. *Grifos nossos*.

⁶² Cf. CANOVAN, M. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, op. cit., p. 211.

Desse modo, Arendt deixa claro, a liberdade não é o mesmo que livre-arbítrio, não é, como nos diz André Duarte, “uma propriedade interior e preexistente em cada indivíduo”⁶³, assim como não se confunde, como insiste a autora em *Sobre a revolução*, afirmando-o também em *Que é liberdade?*, com a libertação ou liberação das necessidades da vida que precederia a experiência da liberdade. E chamamos agora a atenção para esta distinção específica porque, ao distinguir a ambas, ao apontar o motivo pelo qual a liberação não conduz automaticamente à liberdade, Arendt nos permite ver algo fundamental – especialmente considerando nossos propósitos –, a saber, aquelas que seriam o que talvez pudessemos chamar de “condições de possibilidade” para a liberdade. Condições que nos permitem ver com suficiente clareza uma liberdade que apenas pode vir a ser no domínio público, apenas pode existir *entre* os homens, no próprio espaço político. Assim, partindo mais uma vez da experiência grega, nossa autora nos diz:

Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. *A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontra-los* – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos⁶⁴.

A liberdade não se constitui – ou não se “funda” –, portanto, como uma decorrência imediata e automática da liberação das necessidades da vida, e isso porque, Arendt nos diz, a “mera” liberação não é, por si só, suficiente para que a liberdade possa existir. Esta tem, afinal, como a experiência grega para a qual nossa autora se volta permite compreender, duas outras “condições de possibilidade” absolutamente fundamentais: a companhia de outros homens “no mesmo estado” e o espaço público comum onde é possível encontrar estes outros, estes iguais. Tentemos melhor compreender, então, cada uma destas condições que nos são caras na medida em que abrem a possibilidade de vermos, em alguns de seus aspectos mais essenciais – e originais –, uma concepção de liberdade marcada por uma profunda abertura para os outros e, por conseguinte, uma concepção no interior da qual estabelece-se entre política e liberdade um laço que não pode ser desatado sem que a primeira perca o seu próprio significado, a sua *raison d’être*, e sem que a última perca, afinal, a sua própria realidade.

Voltemo-nos, assim, para a primeira das “condições”: “a companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado”. Em primeiro lugar, o que podemos perceber aqui é,

⁶³ DUARTE, A. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 24, n.1, 2001, p. 262.

⁶⁴ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 194. *Grifos nossos*. Sobre esta distinção entre liberdade e liberação ou libertação, cf., ainda, ARENDT, H. *Sobre a revolução*, op. cit., pp. 57-58.

obviamente, que, para Arendt, a liberdade requer a presença, a “companhia” dos outros. O que significa dizer que ser livre é também, ou melhor dizendo, implica também estar entre os homens; um estar ou viver *entre* os homens que é, ao mesmo tempo, como sabemos, a condição da própria ação. Todavia, se observarmos as palavras de Arendt na frase citada, veremos que ela nos diz de uma “companhia de outros homens” que carrega consigo uma especificidade; uma companhia de outros que estejam *no mesmo estado*. Expressão que nos indica o próprio vínculo entre liberdade e igualdade, que se fazia presente também no pensamento grego:

Os gregos sustentavam que ninguém pode ser livre a não ser entre seus pares e, portanto, o tirano, o déspota e o chefe de família – mesmo que fossem totalmente libertos e não se sujeitassem a ninguém – não eram livres. O ponto central da equivalência que Heródoto estabelecia entre liberdade e não domínio era que o próprio dominante em si não era livre; ao assumir o domínio sobre outros, ele se privava daqueles pares em cuja companhia seria livre. Em outras palavras, ele havia destruído o próprio espaço político, daí resultando que não restara liberdade, nem para si, nem para os submetidos a seu domínio⁶⁵.

Teríamos, assim, um vínculo entre liberdade e igualdade, esta entendida como uma espécie de “não domínio”, isto é, um viver-junto no qual não há nenhum tipo de divisão entre dominantes e dominados; um modo de viver-junto que encontrava expressão na palavra “isonomia”. Esta “isonomia” não era, contudo, um tipo de igualdade de condições, significando, na verdade, como observa Arendt em um dos fragmentos publicados em *O que é política?*, “que todos têm o mesmo direito à atividade política”⁶⁶, atividade que era na *polis* grega, sobretudo, “uma atividade da conversa mútua”. Neste sentido, não se tratava, em absoluto, de uma igualdade natural, uma igualdade fundamentada na ideia de que todos os homens seriam iguais por nascimento. Ao contrário, tratava-se de uma isonomia, de uma garantia de igualdade justificada precisamente, segundo Arendt, pelo fato de serem os homens, por natureza, não iguais ou diferentes, fato que tornava necessária uma “instituição artificial” – a *polis* – que pudesse, dentro de seus limites espaciais, no interior de seu espaço, torná-los iguais. Nas palavras de nossa autora: “A igualdade existia apenas neste campo especificamente político, em que os homens se encontravam como cidadãos, e não como pessoas privadas”⁶⁷. E o que isto nos mostra é que a igualdade que a liberdade requer para que possa existir e aparecer não é um atributo dos homens, um atributo “recebido” em virtude de seu nascimento, mas sim um atributo da *polis*, um atributo do espaço político, do espaço instituído pelos homens e para os homens. Precisamente por isso, Arendt nos diz, em *Sobre a*

⁶⁵ ARENDT, H. *Sobre a revolução*, op. cit., p. 59.

⁶⁶ ARENDT, H. *O que é política?*, op. cit., p. 48.

⁶⁷ ARENDT, H. *Sobre a revolução*, op. cit., p. 59.

revolução, que a liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estado gregas, sendo entendida ela própria, desde Heródoto, como uma “forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio”⁶⁸.

Desta maneira, ser livre é estar entre iguais, é viver junto aos outros cidadãos neste espaço especificamente político sob a condição de que, neste campo, não exista o domínio de uns sobre os outros, de que vivam e se movam ali como pares. Condição que torna possível, ao mesmo tempo, agir e ser livre. E, neste quadro, o que precisamos reter é que mesmo essa igualdade, essa condição de estar “no mesmo estado”, não é e não pode ser, como observa Simona Forti, “qualquer coisa que o indivíduo possua em seu isolamento”⁶⁹, podendo apenas ser compreendida, na perspectiva arendtiana, como – nas palavras de Forti – “uma dimensão presente na esfera pública”, isto é, como uma igualdade que apenas existe no espaço público político; uma igualdade que é, portanto, ela também – tal qual a liberdade, como veremos de maneira mais clara logo adiante –, limitada espacialmente⁷⁰. O que nos permite compreender que se ser livre é estar entre iguais, se a experiência da liberdade, tal qual a ação, exige a presença dos outros, dos pares, é no “espaço público comum” que será possível encontrá-los como tais. E, sendo assim, voltemo-nos para a segunda “condição de possibilidade” da liberdade: o “espaço público comum”.

Como Arendt afirma, a liberdade requer, além da liberação das necessidades e da companhia e presença de outros no mesmo estado, um espaço público comum, um “mundo politicamente organizado”; um mundo no qual os cidadãos podem inserir-se por meio de suas palavras e de seus feitos, no qual podem, portanto, “em palavras e ações”⁷¹, se encontrar com os outros, com os iguais em cuja companhia podem agir e, na medida em que agem, podem ser livres. É preciso, neste sentido, para dizer de modo mais claro, um “espaço de aparecimentos” no qual a ação possa se desenrolar e a liberdade possa, então, tornar-se visível, possa, enfim, surgir como uma realidade concreta, tangível e, é claro, mundana. Nos deparamos, assim, mais uma vez, com o vínculo intrínseco existente, para Arendt, entre ação e liberdade. Lembremos que é no próprio agir que a liberdade se consuma, se realiza. E se insistimos neste ponto, o fazemos por ser ele fundamental não apenas para compreendermos o modo como Arendt concebe a liberdade, mas, principalmente, para que possamos perceber que esta liberdade – em seu vínculo profundo com a ação e a política – emerge no

⁶⁸ ARENDT, H. *Sobre a revolução*, *op. cit.*, p. 58.

⁶⁹ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, *op. cit.*, p. 283. *Tradução nossa*.

⁷⁰ Nas palavras de Arendt: “A liberdade em sentido positivo só é possível entre iguais, e a própria igualdade não é de maneira nenhuma um princípio de validade universal, sendo, ela também, aplicável apenas com limitações e até dentro de certos limites”. ARENDT, H. *Sobre a revolução*, *op.cit.*, p. 344.

⁷¹ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 194.

pensamento arendtiano como uma experiência que apenas pode se dar sob a condição da pluralidade; um “ser livre” que não vai, portanto, sem os outros, sem os iguais com os quais o cidadão pode agir no espaço público político. Uma liberdade que apenas pode surgir “fora” dos homens, acontecendo, manifestando-se e realizando-se, assim, apenas no espaço que se forma *entre* estes quando se reúnem no modo da ação e do discurso. O que nos permite perceber que também a liberdade – como uma realidade concreta – encontra-se, de certo modo, ligada e limitada a um espaço específico. Vejamos o que Arendt nos diz sobre isso, evocando novamente a experiência dos gregos:

O indivíduo em seu isolamento jamais é livre; só pode sê-lo quando adentra o solo da *polis* e age nele. Antes de a liberdade se tornar uma espécie de distinção de um homem ou de um tipo de homem – talvez do grego contra os bárbaros –, ela é um atributo de uma determinada forma de organização dos homens entre si, e nada mais. *Seu local de origem jamais está situado num interior do homem, não importa com que forma, em sua vontade ou em seu pensamento ou em seu sentir, mas sim no interespaço que só surge quando muitos se reúnem e que só pode existir enquanto ficarem juntos*⁷².

À semelhança da política, a liberdade somente pode surgir, pode desenvolver-se plenamente, “fora” dos homens; apenas no “interespaço” que se forma entre eles e que coincide com o espaço político. E isso precisamente porque, nas palavras de Arendt, “Os homens *são* livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa”⁷³. O que não deixa dúvidas de que há, para nossa autora, uma verdadeira identidade entre ação e liberdade, de modo que o surgimento desta encontra-se inteiramente atrelado à realização do ato no espaço político, encontra-se neste contido; somos livres quando e enquanto agimos com os outros neste espaço específico. E é justamente para ilustrar e melhor explicar esta relação, ou melhor, esta identidade entre ação e liberdade que Arendt evoca a noção de *virtù*, de Maquiavel, recorrendo, ainda, a uma analogia entre a política e as artes de realização ou desempenho:

Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*. A melhor versão de seu significado é ‘virtuosidade’, isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas de fabricação), onde a perfeição está no próprio desempenho e não em um produto final que sobrevive à atividade que a trouxe ao mundo e dela se torna independente⁷⁴.

Ao contrário do que se dá com as “artes criativas da fabricação”, nas quais o processo criativo em si – “o elemento de liberdade certamente presente nas artes criativas”⁷⁵ – não

⁷² ARENDT, H. *O que é política?*, op. cit., p. 102. *Grifos nossos*.

⁷³ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 199.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 199.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 200.

aparece e nas quais o que está em questão e destinado a aparecer é o produto final (a obra de arte), nas artes de realização, como por exemplo a dança e o teatro, Arendt encontra uma grande afinidade com a política. Uma afinidade que reside no fato de que tanto nestas artes quanto na política a ênfase recai, quando pensamos na excelência e no significado atribuído a cada uma, não sobre um produto final que passará a existir no momento em que as atividades que lhe deram origem chegarem a um fim, mas sobre o desempenho em si, sobre o próprio ato no momento mesmo de sua execução ou realização. E, neste sentido, o que a autora nos diz é que do mesmo modo como os “artistas executantes” precisam de uma audiência diante da qual possam mostrar sua “virtuosidade”, os homens que agem precisam da presença dos outros diante dos quais possam aparecer. Nas palavras de Arendt, “ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua ‘obra’, e ambos dependem de outros para o desempenho em si”⁷⁶.

Desta maneira, é apenas no “desempenho” do agente, na própria realização da ação, que a liberdade como “virtuosidade” pode se manifestar, se realizar, dependendo, por conseguinte, ela também, tanto da existência dos outros diante dos quais poderá aparecer, quanto do espaço próprio para tal aparição. E, neste ponto, voltando os olhos mais uma vez para as experiências políticas do passado, Arendt destaca que a *polis* grega – segundo nossa autora, a “comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político” – era precisamente a “forma de governo” que proporcionava aos cidadãos um espaço de aparição no qual podiam agir; um tipo de palco ou de “anfiteatro” onde a liberdade podia aparecer. O que, na contramão da tradição e de grande parte das teorias que emergiram na era moderna, traz à tona e evidencia a relação e a ligação intrínseca entre a liberdade e a política:

Se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em estórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo o que acontece nesse espaço de aparecimentos é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação⁷⁷.

A *polis* representava, assim, a possibilidade de realização da liberdade; a possibilidade de, com os outros, falar e agir, de modo que o espaço político, o “espaço de aparecimentos”, surge, na perspectiva arendtiana, como o único espaço no qual podemos, de fato, ser livres. O único espaço no qual a liberdade pode constituir “uma realidade concreta”. Todavia, se esta liberdade que encontra expressão na ação, que encontra nesta o seu “conteúdo mundano”, a

⁷⁶ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 201.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 201.

sua “realidade fenomênica”⁷⁸, requer um espaço para sua aparição, um espaço para que possa aparecer em sua “virtuosidade”, isto não deve ser confundido – é importante observarmos – com uma liberdade ou uma ação livre que se esgotariam na pura “performatividade”⁷⁹. Este certamente não é o caso para Arendt. E se nos lembrarmos da relação intrínseca que nossa autora estabelece, fundamentando-se na experiência política romana, entre a liberdade e o início como fundação – liberdade que torna-se manifesta no próprio ato de fundação, no estabelecimento de um novo início –, parece ficar claro que há muito mais em questão nesta concepção arendtiana de liberdade do que algo que se esgotaria e que poderia ser reduzido à mera “performatividade”.

Neste sentido, se pensarmos que em *Sobre a revolução* – obra na qual Arendt se ocupa de maneira aprofundada do tema da fundação – a autora nos diz, sobretudo, de uma experiência de ser livre como uma experiência que é, ao mesmo tempo, a experiência de dar início a algo novo⁸⁰, nos parece possível e plausível pensar que há algo da ordem da constituição, da instituição de um espaço ou, talvez pudéssemos dizer, da instituição de um mundo, na ação livre, na liberdade, tal como nossa autora a compreende. Lembremos que a ação política, na qual a liberdade se realiza e se consuma, requer e, ao mesmo tempo, institui ela própria, *entre* os homens, o espaço de que precisa para aparecer, para se desenrolar, o espaço no qual pode alcançar a visibilidade sem a qual não poderia existir; institui, assim, um mundo como este espaço das aparências ou da aparição, este *inter homines esse*. Desse modo, se tomarmos a identidade que Arendt estabelece entre ação e liberdade e a relação intrínseca entre estas e a natalidade, a capacidade de iniciar algo novo, de começar, parece ficar claro que a liberdade, a própria ação livre, não se esgota na performatividade. Não se trata, portanto, de uma aparição pensada como pura performance e isso porque há aqui, nos parece, no próprio horizonte desta liberdade, a instituição, a constituição de um mundo. Um mundo nascido da ação livre conjunta e do discurso e que constitui-se para Arendt como aquilo que encontra-se no próprio centro de toda política. Política que, como a autora nos diz, “visa mudança ou conservação ou fundação de mundo”⁸¹. E seguindo nesta direção, poderíamos

⁷⁸ Cf. TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 261.

⁷⁹ Como esclarece André Duarte, o que esta analogia arendtiana entre as *performing arts* e a atividade política revela não é senão “a sua concepção da ação política ‘livre’ como um fim em si mesmo, cujo ‘sentido’ se encontra em seu próprio exercício e não nas ‘metas’ ou ‘motivos’ que a orientam” (DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, *op. cit.*, p. 220). Desta feita, o que Arendt nos indica aqui é que a ação traz consigo mesma o seu próprio sentido e o seu próprio princípio, tornando-os manifestos, conferindo-lhes realidade “em ato”, no próprio desenrolar da ação, o que não significa, em absoluto, que a ação livre reduza-se a uma espécie de “pura performance” que se esgotaria em si mesma. Sobre isso, cf., ainda, ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 255-256.

⁸⁰ Cf. ARENDT, H. *Sobre a revolução*, *op. cit.*, pp. 62-63.

⁸¹ Cf. ARENDT, H. *O que é política?*, *op. cit.*, p. 188.

dizer, enfim, acompanhando Tassin, que se há algo que se pode afirmar acerca do domínio da ação política, do espaço político no qual a liberdade aparece, se realiza, converte-se em realidade, é que “ele é o espaço dos começos, o espaço dos nascimentos de seres e de mundo, ou de seres-no-mundo”⁸².

Assim, chegando ao fim deste breve percurso que fizemos tentando compreender o modo como Arendt pensa a liberdade – este conceito tão fundamental em seu pensamento acerca da política –, nos parece possível afirmar, em um esforço de síntese, que o que encontramos é uma concepção de liberdade que é, sobretudo, uma concepção política, na medida em que aponta não para o interior do homem ou para o domínio privado da existência com suas preocupações peculiares, mas sim para o mundo, para um mundo comum que nasce, que vem a existir *entre* os homens quando estes falam sobre ele e agem juntos. Uma ação que carrega consigo a própria marca da liberdade, uma liberdade que somente pode ser conhecida e experimentada no espaço público político, com os outros, entre os muitos. Não por acaso, o mesmo espaço, o único, como sabemos, onde está dada, para Arendt, a possibilidade da criação do poder. Poder que, longe de se opor a esta liberdade, conjuga-se com ela, encontra-se a ela diretamente ligado, na medida em que apenas pode se efetivar, pode advir, pode brotar da ação livre conjunta.

3.3. O Poder

Vimos no capítulo anterior que o poder corresponde, para Arendt, à habilidade humana para agir em concerto e, desse modo, tem seu surgimento – ou sua atualização – inteiramente atrelado ao espaço da aparência que passa a existir quando os homens se reúnem para agir em comum. Vimos, também, que o poder, como esta “construção” ou “criação” coletiva, emerge, ao mesmo tempo, como aquilo que pode conservar este espaço de aparecimentos, marcado pela fugacidade e efemeridade próprias às atividades sobre as quais repousa, a ação e o discurso, de maneira que tal espaço pode manter-se em existência enquanto o poder ali existir. Todavia, se já voltamos nossa atenção para estes pontos, há, ainda, um outro aspecto acerca do poder – diretamente relacionado a estes sobre os quais já nos debruçamos – que precisamos destacar e enfatizar. Um aspecto que pode nos ajudar no esforço que aqui empreendemos buscando fazer emergir em seus traços mais essenciais a

⁸² TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 325. Tradução nossa.

concepção da política que acreditamos ser possível entrever no pensamento arendtiano pela via da pluralidade.

Neste sentido, tendo em vista este propósito, é importante lembrarmos, em primeiro lugar, que se a ligação entre poder e política é comumente admitida e defendida e se encontramos também em Arendt este mesmo vínculo, se também para a autora onde há poder há política, ambos são, contudo, pensados por ela em bases inteiramente diversas daquelas sobre as quais repousam a compreensão tradicional acerca do poder e acerca da política. O que significa que o que encontramos em Arendt – como pudemos perceber no capítulo anterior e como veremos agora sob um outro prisma – é um conceito de poder que, longe de reverberar a compreensão habitual e tradicional sobre este fenômeno, parece desafiar-na naquilo que ela tem de mais essencial. E, desse modo, considerando este quadro, o que nos interessa destacar aqui é exatamente este conceito arendtiano de poder em sua plena positividade, isto é, um conceito ou uma concepção na qual o que encontramos – em oposição à concepção tradicional – é um poder capaz de estabelecer relações, de estabelecer laços. Um poder que surge, portanto, tendo em vista precisamente esta capacidade, como aquilo sem o que uma comunidade política não pode se constituir como tal. Um conceito de poder que, ao seguir nesta direção, como observa Tassin, “restitui o sentido fundamental da existência política, o que toda fundação tenta fazer advir e que toda política digna deste nome tenta manter: a instituição de um mundo comum por uma pluralidade de indivíduos sempre estranhos uns aos outros”⁸³.

Para iniciarmos nossa reflexão neste sentido, para destacarmos, assim, este conceito arendtiano de poder em sua plena positividade, chamamos a atenção para duas afirmações feitas por Arendt em *Sobre a violência*, afirmações que nos fornecem uma pista importante para pensarmos o poder nesta chave. O que Arendt nos diz no texto em questão é, em primeiro lugar, que “o poder é de fato *a essência de todo governo*, e não a violência”⁸⁴, afirmando no parágrafo subsequente que “O poder não precisa de justificação”⁸⁵, *sendo inerente à própria existência das comunidades políticas*”. Ora, o que a autora parece nos

⁸³ TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique op. cit.*, p. 506. *Tradução nossa*.

⁸⁴ ARENDT, H. *Sobre a violência, op. cit.*, pp. 68-69. O termo “governo” utilizado nesta primeira afirmação entendido, como observa a própria Arendt, como o poder organizado e institucionalizado.

⁸⁵ Arendt estabelece aqui a importante distinção entre poder e violência, afirmando que a violência, por ser, por natureza, instrumental, por constituir-se como um “meio”, depende sempre da justificação que provém exatamente do fim que almeja. E o que a autora nos diz é, assim, que “aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada”. O poder, ao contrário, na medida em que não é um “meio”, mas, tal qual a ação, é um “fim em si mesmo”, não requer justificação, mas sim legitimidade. Cf. ARENDT, H. *Sobre a violência, op. cit.*, pp. 68-69.

apresentar aqui é o poder como uma espécie de elemento constitutivo das comunidades políticas; um elemento ou um fenômeno essencial, indispensável e “inerente” à existência mesma destas comunidades, um poder sem o qual elas não poderiam, nesta perspectiva, existir como tais. E, neste contexto, considerando estas afirmações, a pergunta que parece se impor é aquela acerca do que haveria no poder ou o que este poderia proporcionar ou mesmo assegurar a estas comunidades que torna-o indispensável e indissociável da própria existência destas. Dizendo de outra forma, o que faz com que o poder emerja como aquilo sem o que uma associação ou uma comunidade política não possa ser instituída, constituída e mesmo conservada? Em uma curta – e bela – passagem de *A condição humana* encontramos uma importante indicação que pode nos ajudar a responder esta pergunta, que pode colocar-nos no caminho para encontrarmos a resposta que procuramos. Vejamos o que Arendt nos diz:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, *mas para estabelecer relações e criar novas realidades*⁸⁶.

Se o poder corresponde, assim, à ação em concerto, se ele se efetiva⁸⁷, se vem a ser no momento mesmo em que os homens agem em conjunto, estes atos que encontram-se em sua própria origem não são, como afirma nossa autora, atos “usados para violar e destruir” ou para dominar e para exercer qualquer tipo de comando – atos que gerariam, para Arendt, não o poder, mas a mais completa impotência. Ao contrário, o que teríamos, segundo a autora, na origem mesma do poder – em sua efetivação – seriam atos “usados” para “estabelecer relações e criar novas realidades”. Neste sentido, poderíamos dizer que o poder surge, na perspectiva arendtiana, como aquilo que, ao atualizar-se, liga, relaciona, vincula os homens entre si e, ao fazê-lo, cria ou abre a possibilidade da criação de “novas realidades”. Este ponto é absolutamente crucial, na medida em que o que vemos aqui é um poder plenamente positivo, um poder que constitui-se, como observa Helton Adverse⁸⁸, não como aquilo que barra, que cerceia, que limita, que impede ou coage, mas sim como aquilo que liga e que “cria realidades”.

Desse modo, se nos lembrarmos que na primeira seção deste capítulo dissemos que a política, na perspectiva arendtiana, parece concernir a um certo modo de existência coletivo –

⁸⁶ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁸⁷ Lembremos que, como vimos no capítulo anterior, o poder não é algo a ser possuído por alguém, tampouco algo que possa ser “armazenado”, como se dá com os instrumentos da violência, mas sim algo que apenas “existe em sua efetivação”. *Ibidem*, p. 247.

⁸⁸ Nesta seção, como já fizemos anteriormente, nos servimos, além das referências bibliográficas citadas, das anotações feitas durante as aulas ministradas pelo Professor Doutor Helton Machado Adverse na disciplina “*Hannah Arendt e o sentido da política*”, do curso de graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, realizada no período de Março a Junho de 2017.

na modalidade da ação e do discurso –, um modo de estar ou viver junto específico que abriria a possibilidade da constituição de um certo laço entre os homens, parece-nos possível dizer agora, a esta altura, que este laço, este laço político que, como vimos, guarda relação com a existência de um comum e torna possível a constituição de uma comunidade política, não é senão aquilo que emerge do próprio poder; aquilo que o poder é capaz de instituir e de fazer existir *entre* os homens. Um poder, portanto, que, na medida em que é compreendido e apresentado por nossa autora como uma criação ou uma construção coletiva – uma “ação em concerto” – surge, assim, para colocar em termos ainda mais claros, como o elemento ou o fenômeno capaz de criar, de estabelecer laços entre os homens. Laços sem os quais, é importante ressaltar, comunidade política alguma seria possível. E, seguindo nesta direção, nos parece pertinente a afirmação de Tassin⁸⁹ de que é precisamente a esta virtude da ação comum de fazer nascer ou de tornar possível a instituição de uma comunidade política que Arendt chama, “contra toda uma tradição”, poder. O que – ainda segundo Tassin – nossa autora apenas pôde fazer por ter compreendido esta dimensão do poder como ação em concerto, por ter reconhecido no poder um agir em conjunto, um agir comum que resiste e que se opõe diretamente à dominação dos homens uns sobre os outros.

É interessante notar como, para Arendt, algo que é fugaz⁹⁰, que não pode ser “armazenado” e que apenas existe em sua efetivação surge como o elemento ou o fenômeno fundamental e indispensável para a instituição das comunidades políticas, como aquilo sem o que a existência e a própria conservação destas não seria nem viável nem possível; como aquilo sem o que elas jamais teriam vitalidade ou mesmo durabilidade alguma. Dizendo de outra forma e avançando, ainda, um pouco mais neste ponto – seguindo a interpretação de Helton Adverse⁹¹ –, o poder, embora fugaz, intangível, imaterial e fugidio, parece constituir-se, para nossa autora, a despeito de todas estas características, como aquilo que há de mais efetivo, não, é claro, no sentido da construção física da realidade, da construção do artifício humano, mas no sentido da construção de laços, de relações entre os seres humanos. Laços e relações que nos permitem instituir e constituir, afinal, *entre* nós, associações ou comunidades políticas e que nos permitem, ainda, enquanto existirem – enquanto estivermos ou vivermos tão “próximos” uns dos outros que as potencialidades da ação se façam e se mantenham

⁸⁹ TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, *op. cit.*, p. 490.

⁹⁰ Fugacidade que decorre precisamente, como vimos no capítulo anterior, de seu caráter potencial: “O poder é sempre, como diríamos hoje um potencial de poder, *não uma entidade imutável, mensurável e confiável* como a força [*force*] e o vigor [*strenght*]. Enquanto o vigor 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”. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 248. *Grifos nossos*.

⁹¹ Curso “*Hannah Arendt e o sentido da política*”. Ver nota 88, p. 178.

sempre presentes⁹² –, conservá-las como tais. Insistimos, assim, neste ponto que nos parece absolutamente central: o poder como o fenômeno capaz de “estabelecer relações e criar realidades”. E se, como já parece estar claro, esta capacidade de estabelecer relações e de criar laços entre os homens faz do poder este elemento ou fenômeno indispensável à constituição e à conservação mesma das comunidades políticas, há ainda uma outra pergunta fundamental que precisamos tentar responder, qual seja, a pergunta acerca de que realidade seria esta que o poder cria, que o poder mostra-se capaz de chamar à existência.

O que nos parece é que apenas somos capazes de responder tal pergunta quando tomamos, mais uma vez, a ação como o começo que, para Arendt, ela é; como começo que se atualiza, como a atividade que faz existir aquilo que não existia⁹³, que institui *entre nós*⁹⁴, no momento mesmo em que agimos e que falamos uns com os outros, o espaço que ela própria requer, isto é, o espaço comum de visibilidade, espaço da aparência ou da aparição onde revelamos – aos outros e a nós mesmos – quem somos, onde a liberdade pode se realizar, se manifestar, onde uma comunidade propriamente humana⁹⁵ e propriamente política pode se desenvolver, pode vir a existir. Desse modo, considerando que Arendt nos apresenta o poder como uma construção coletiva, como uma ação em concerto, como um agir em comum, nos parece ser possível afirmar que a realidade que o poder cria não é senão a própria realidade política, a própria “teia de relações”⁹⁶ que compõe, que constitui este “espaço-entre subjetivo”, este *inter homines esse* que Arendt denomina espaço da aparência. Realidade que parece coincidir, portanto, com o próprio mundo instituído pela ação e pelo discurso e, ainda, seguindo nesta direção, com a própria comunidade.

Neste sentido, como aponta Tassin, ao contrário do trabalho ou da fabricação, o poder, na medida em que corresponde à ação em concerto dos homens, não transforma nem produz nenhum tipo de obra ou de artifício que não seja a teia de relações humanas “que ele tece indefinidamente”⁹⁷. De modo que se o poder é capaz de criar algo, se o poder é capaz de criar uma realidade, esta “criação” nada tem a ver e não deve ser confundida com a produção de objetos tangíveis à maneira da fabricação. Trata-se, ao invés disso, de criar algo que tem em comum com o poder a intangibilidade e a imaterialidade próprias a este. Algo que, ao mesmo

⁹² Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, *op.cit.*, p. 249.

⁹³ Como afirma Arendt em *Que é liberdade?*: “(...) na dimensão humana, conhecemos o autor dos ‘milagres’. São os homens que os realizam – homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito”. ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, *op. cit.*, p. 220.

⁹⁴ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 226.

⁹⁵ Cf. TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, pp. 489-490.

⁹⁶ Cf. ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, p. 227.

⁹⁷ TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 499.

tempo, a despeito de toda esta intangibilidade, é, para Arendt, “tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum”⁹⁸; uma realidade que, como aponta Helton Adverse⁹⁹, é capaz de fazer com que nossas existências não sejam mais lançadas ao isolamento ou à solidão, mas possam, ao contrário, ser experimentadas com os outros, no mundo. Trata-se, assim, para dizer de modo mais claro, de criar o próprio espaço para a ação, o espaço da aparência ou da aparição; criar, portanto, o mundo, em seu sentido propriamente político, o mundo comum que pode nascer, que pode vir a ser, *entre* os homens, a partir da ação conjunta e a partir do discurso.

O que nos permite compreender o poder, enfim, como o elemento ou o fenômeno imprescindível para a constituição do “comum”; como o elemento fundamental para a instituição deste espaço *entre* os seres humanos e, por conseguinte, como a construção coletiva, a “ação concertada” que, de fato, institui uma comunidade verdadeiramente política. Comunidade que, como vimos, na medida em que nasce, que institui-se neste espaço *entre* os homens e que, como agora podemos melhor compreender, tem em sua origem o poder – poder este que, como sabemos, não pode ser atualizado senão na afirmação das singularidades, na afirmação da própria pluralidade –, não se confunde nem se deixa apreender como totalidade, como unidade ou como uniformidade, convivendo e mantendo sempre aberta, desse modo, a possibilidade do dissenso, da diferença e mesmo da dispersão. Um comum que não se constitui, portanto, como um todo nem se constitui a partir de algo que existe individualmente, algo que está dado de antemão em cada um de nós, constituindo-se, ao invés disso, *entre* nós, na pluralidade, como aquilo que, ao mesmo tempo, nos une e nos separa.

Arendt nos apresenta, assim, o poder não como algo que possa ser possuído por um único indivíduo, como um instrumento de domínio ou mesmo de coerção de que alguém, uma vez que o possui, poderia se valer para submeter os outros, um instrumento que permitiria a afirmação da vontade de um “contra a resistência dos outros”¹⁰⁰, mas sim como algo que vem a ser *entre* os homens, como “o conjunto de relações entretecidas entre os atores políticos”¹⁰¹, como “o tecido mesmo da rede de relações humanas”¹⁰² que liga, que vincula os homens em sua irreduzível pluralidade na medida em que agem e falam uns com os outros. Um poder que,

⁹⁸ ARENDT, H. *A condição humana*, *op. cit.*, pp. 226-227.

⁹⁹ Curso “*Hannah Arendt e o sentido da política*”. Ver nota 88, p. 178.

¹⁰⁰ ARENDT, H. *Sobre a violência*, *op. cit.*, pp. 52-53. Arendt reproduz neste trecho – apresentando a compreensão corrente e tradicional acerca do poder – as palavras de Max Weber.

¹⁰¹ DUARTE, André. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*, São Paulo, v. 21, n.3, p. 15.

¹⁰² TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.*, p. 496.

como afirma Simona Forti, “consiste em relações e vive destas”¹⁰³, o que significa, afinal, que não corresponde e não se deixa confundir, portanto, com o “exercício de uma dominação pelo qual se afirmaria a soberania”¹⁰⁴, constituindo-se, na verdade, como aquilo que resiste e se ergue contra esta, posto que o que tal soberania nega é, como vimos, a própria condição da pluralidade. Pluralidade que constitui-se, na perspectiva arendtiana, é preciso insistir, como a condição de possibilidade, como aquilo que torna possível tanto o poder quanto a política.

E, desse modo, se há algo que a análise arendtiana acerca do poder – o seu repensar e, talvez pudéssemos dizer, a sua redefinição deste conceito – nos permite perceber com clareza, é que, para Arendt, poder e dominação, poder e soberania, poder e imposição de uma vontade una e soberana, não se conjugam, não coexistem, não são absolutamente uma única e mesma coisa. Neste sentido, se é verdade, como dissemos anteriormente, que, para a autora, onde há poder há política, isso não se dá por ser o poder o exercício ou o instrumento de uma dominação nem por ser a política uma “esfera de contraposição entre dominados e dominantes”¹⁰⁵. Ao contrário, para a autora, nem o poder se confunde com dominação nem a política se confunde com governo, de maneira que ambos surgem no pensamento político arendtiano em uma chave inteira e absolutamente distinta da concepção tradicional. E isso na exata medida em que apontam não para uma divisão entre aqueles que governam e aqueles aos quais restaria apenas obedecer, mas sim para um determinado modo de ser ou de viver junto aos outros, para um espaço no qual, a partir da ação conjunta e do discurso, um comum, uma comunidade pode se estabelecer, pode se instituir. Um modo de estar junto que é, desta maneira, marcado não pelo comando e pela obediência, mas por laços e relações, pela conversa e pelo debate, pela troca de opiniões, pela igualdade e pela possibilidade mesma da distinção, da afirmação das singularidades, pelo encontro e pelo conflito. Como esclarece André Duarte:

(...) ao desarmar a articulação tradicional entre poder, violência e governo ela buscou, antes de qualquer coisa, recuperar um conceito enfático e positivo do poder. Para tanto, retrocedeu aquém das formas de governo já constituídas a fim de encontrar o espaço e o modo de ser originários de onde brotam a política e o poder, fundamentalmente distintos das manifestações da violência. A política e o poder surgem originariamente do ‘espaço da aparência’ que vem ‘a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação’¹⁰⁶.

O que encontramos em Arendt e que temos tentado destacar ao longo desta seção é, assim, valendo-nos da expressão de Duarte, “um conceito enfático e positivo do poder”. Um

¹⁰³ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., p. 312. Tradução nossa.

¹⁰⁴ TASSIN, E. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique*, op.cit, p. 490.

¹⁰⁵ FORTI, S. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, op. cit., p. 123. Tradução nossa.

¹⁰⁶ DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*, op. cit., p. 241.

conceito que, como tal, passa ao largo da noção de dominação e encontra-se ligado “à pluralidade reunida, à ação concertada, ao espaço da aparência que se abre quando os homens se reúnem para agir em comum”¹⁰⁷. Um conceito que nos remete e que parece nos permitir vislumbrar, enfim, uma concepção da política que mostra-se, ela também, absolutamente distinta e distante das noções de dominação e de governo; distante, portanto, de noções e concepções segundo as quais ela não seria mais que a esfera das lutas de “poder” – este entendido como domínio, na chave da soberania – na qual o que estaria em jogo não seria outra coisa que não a questão de quem, afinal, governa sobre quem. E, neste sentido, o que Arendt parece nos permitir entrever a partir de seu conceito de poder – assim como a partir de suas concepções acerca do espaço das aparências e da própria liberdade – é uma concepção da política na qual esta – em sua dimensão originária – parece surgir e se manifestar não nas relações assimétricas entre aquele que governa e aqueles que obedecem, mas no modo de ser e no espaço mesmo onde os muitos se reúnem na modalidade da ação e do discurso, no momento mesmo em que uma “pluralidade de indivíduos sempre estranhos uns aos outros” institui um espaço comum no qual podem ver e ser vistos, no qual podem reconhecer a si e aos outros naquilo que têm de mais singular. Um espaço que é, ao mesmo tempo, o lugar da ação, da liberdade, do poder e, portanto, da própria política.

Desse modo, o que podemos perceber, chegando ao fim de nosso percurso neste capítulo, é que se Arendt, a partir do evento totalitário, a partir da ruptura do fio da tradição, coloca toda a filosofia política sob suspeita e volta-se, então, para experiências políticas autênticas, buscando encontrar nestas aquele “algo rico e estranho” capaz de guiar e iluminar o caminho para um repensar da política, o que a autora nos permite entrever quando nos voltamos para alguns de seus conceitos políticos mais fundamentais é justamente um modo de pensar a política, de concebê-la, que está longe de fazer eco, de reverberar as concepções tradicionais que informaram e que, em grande medida, ainda informam nossa compreensão acerca da política. O que Arendt nos permite entrever é, assim, uma política que apenas pode surgir fora dos homens, *entre* estes, na medida em que falam e que agem juntos, uma política que, neste sentido, apenas pode ser compreendida e apreendida se a tomarmos no registro mesmo em que ela se dá, no registro da experiência, ou ainda, no registro da aparência, no qual ser e aparecer são, na verdade, uma única e mesma coisa. Uma política que emerge, portanto, não como o lugar da verdade, mas como o lugar da *doxa*, da opinião; opiniões que são, por sua própria natureza, múltiplas, diversas e plurais. Uma política que tem como *raison*

¹⁰⁷ TASSIN, E. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt l’intelligence de l’action politique, *op. cit.* pp. 496-497. Tradução nossa.

d'être, que encontra o seu próprio sentido na liberdade, uma liberdade que não se confunde, entretanto, com nenhuma espécie de liberdade *da* política ou de liberdade interior e que nada tem a ver com soberania; que apenas pode se realizar quando os homens renunciam a esta, quando se juntam aos outros para falarem sobre o mundo que têm em comum e para agirem em concerto. Uma política que surge, que advém no momento mesmo em esta ação em concerto se realiza, no momento em que o poder tece a própria teia de relações que liga, que vincula os homens entre si, permitindo a instituição mesma de um comum, a instituição de uma comunidade política.

Assim, embora não tenhamos aqui qualquer pretensão de dar uma resposta final e definitiva acerca do que seria a política para Arendt, nos parece plausível e possível concluir, considerando a análise e o exame destes conceitos tão caros ao pensamento arendtiano que aqui empreendemos – conceitos pensados, como pudemos perceber, em uma chave inteiramente distinta da compreensão tradicional –, que há, de fato, no pensamento arendtiano, uma concepção da política específica e singular cuja ênfase que a autora confere à pluralidade nos permite entrever. Um modo de pensar a política que, precisamente por tomar como ponto de partida, como fundamento e como noção central a condição humana da pluralidade, parece seguir por uma via outra, por uma via absolutamente distinta daquela aberta pela Tradição do Pensamento Político Ocidental iniciada com Platão. Uma via ou um caminho abertos, desse modo, não por algum tipo de princípio, saber ou padrão externos à política, mas, ao contrário, por aquilo que emana da própria experiência política, do próprio lugar onde esta surge e acontece, em toda a sua grandeza, com toda a sua fragilidade. Uma concepção da política segundo a qual esta relaciona-se não à necessidade, não ao governo, não à dominação, mas à pluralidade, à liberdade e à própria contingência, da qual não se pode escapar sem que ela leve consigo aquilo que a política tem de mais próprio. Uma concepção no interior da qual o que encontramos é uma política ou uma vida política cujo “verdadeiro conteúdo”, Arendt nos diz, não é senão “a recompensadora alegria que surge de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo”¹⁰⁸.

¹⁰⁸ ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*, op. cit., p. 325.

Considerações Finais

Este assunto de que a tradição está rompida e que o fio de Ariadne se perdeu. Bem, isto não é tão novo quanto eu fiz parecer ser. Afinal, foi Tocqueville quem disse que ‘o passado cessou de lançar sua luz sobre o futuro e a mente do homem vagueia nas trevas’. Esta é a situação desde a metade do século XIX e, vista da perspectiva de Tocqueville, é completamente verdade. *Sempre pensei que se tem de começar a pensar como se ninguém o tivesse feito antes e a partir de então começar a aprender com os demais*¹.

Ao longo de todo este trabalho, procuramos compreender um conceito essencial que nos parecia situar-se no próprio cerne, no “coração” mesmo do pensamento político arendtiano. Um conceito crucial que acreditávamos apontar para um pensamento acerca da política tão forte e consistente quanto singular e original. Com efeito, se todo o caminho que percorremos nos permitiu, de fato, tornar evidente o caráter fundamental da pluralidade no pensamento político arendtiano, o que nos parece, ainda, possível e necessário dizer e sublinhar nestas páginas finais – antes mesmo de recapitularmos brevemente alguns dos argumentos principais que nos permitiram desenvolver nossa hipótese – é que o que encontramos, ao longo deste percurso, não foi senão um pensamento independente e “resistente”², se assim podemos dizer. Um pensamento que parece, em grande medida, recusar as verdades comumente aceitas acerca da política – verdades que nos foram legadas pela própria filosofia política³ – e que, ao fazê-lo, deixa transparecer em cada conceito e em cada questão a que se propõe responder ou sobre a qual se propõe refletir a coragem que lhe é peculiar. Coragem absolutamente necessária e indispensável a um tipo de pensamento que recusa amparar-se nestas verdades, a despeito da segurança e do “conforto” que elas podem proporcionar – ainda que nem sempre traduzam a experiência política. Coragem própria a uma autora que não só ousou reconhecer que os pressupostos e as categorias de pensamento da tradição já não eram mais capazes de lançar qualquer luz sobre o acontecimento presente, como, diante deste quadro, “atreveu-se” a voltar-se para a política e a pensá-la “como se ninguém o tivesse feito antes”.

O que encontramos em Arendt foi, assim, um pensamento político que ousou colocar toda a filosofia política sob suspeita; uma filosofia política que, a despeito do nome, mostrara-se, tal como a autora a lê e a entende, incapaz de apreender e de compreender a política naquilo que ela tem de próprio. E, desta maneira, se partimos em nosso trabalho exatamente

¹ ARENDT, H. *Sobre Hannah Arendt*, op. cit., p. 160. *Grifos nossos*.

² Tomamos de empréstimo aqui o adjetivo atribuído por Ricoeur ao pensamento arendtiano. Cf. RICOEUR, Paul. Hannah Arendt: da filosofia ao político. In: *Em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 16.

³ Cf. Young-Bruehl, E. *Por amor ao mundo*, op. cit., p. 241.

da crítica arendtiana à Tradição do Pensamento Político Ocidental, o fizemos por entender que nesta crítica a autora já nos permitia perceber algo essencial acerca de seu próprio pensamento sobre a política. Algo capaz de abrir uma espécie de trilha de pensamento a partir da qual poderíamos dar um primeiro passo em nossa compreensão, um passo que nos ajudaria a, ao longo de nosso percurso, verificar e demonstrar a validade da hipótese com a qual iniciamos esta pesquisa.

Neste sentido, ao apontar o esquecimento da pluralidade como o motivo pelo qual a tradição iniciada com Platão não foi capaz de compreender a política, de chegar a um conceito claro desta, Arendt já nos dava uma indicação importante; já nos permitia perceber que sem que esta pluralidade seja tomada a sério, sem que se procure acolhê-la e compreendê-la, não é possível que se compreenda a própria política. E quando tomamos, então, esta afirmação, esta relação tão estreita que nossa autora marca e estabelece entre ambas, o que parecia começar a se delinear e a se descortinar não era outra coisa que não o vínculo indissolúvel entre a pluralidade e a política. Um vínculo que faz com que a negação ou o esquecimento desta pluralidade implique em uma incapacidade ou em um fracasso em compreender e apreender o sentido mesmo da política. Lembremos das palavras que Arendt dissera a Jaspers: “(...) a filosofia ocidental nunca teve um conceito claro do que constitui o político, e não poderia ter um, porque, por necessidade, fala do homem como indivíduo e lida com o fato da pluralidade apenas tangencialmente”⁴.

Seguindo, assim, esta trilha, considerando este vínculo entre política e pluralidade que Arendt já nos apontava, o que vimos foi que aquilo a que esta tradição, que nasce marcada, como sabemos, por um conflito e por uma verdadeira “fuga” das coisas humanas – de sua fragilidade e instabilidade –, termina por recusar-se a acolher não é senão aquilo que, na perspectiva arendtiana, constitui-se como a própria especificidade e, ainda, como veríamos com clareza maior no capítulo subsequente, a própria condição da política. Para Arendt, portanto, a tentativa de escapar a esta fragilidade, de ordenar e trazer estabilidade ao domínio dos assuntos humanos, ao domínio político, substituindo a ação pelo governo e impondo critérios e padrões fundamentados pela razão filosófica, equivalia, afinal, a uma tentativa de escapar à própria política, que, neste contexto, passava a ser concebida na chave do governo e do comando e passava a ser pensada nos moldes da fabricação. O que se perdia era, então, para colocar em termos mais claros, a política ela mesma, na medida em que aquilo a que se renuncia nesta tentativa e neste desejo de estabilidade, de solidez e de ordem é, afinal, Arendt

⁴ ARENDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926-1969*, op. cit., p. 166. Tradução nossa.

nos indica, aquilo que a política tem de mais próprio; a sua especificidade, a sua condição de possibilidade, a pluralidade.

Diante disso, diante de todo este quadro, voltamo-nos, assim, para a condição humana da pluralidade. Em um capítulo fundamental para a sustentação de nossa hipótese de pesquisa, procuramos, então, nos debruçar sobre o significado e sobre as implicações desta condição cujo esquecimento teria impedido a Tradição do Pensamento Político Ocidental – sempre na leitura de Arendt – de compreender a política. Tratava-se, desse modo, de analisá-la, de buscar melhor compreendê-la e de refletir, ainda, sobre o lugar que esta noção ocupa no pensamento político arendtiano. O que entendemos que era possível fazer partindo das distinções que a autora estabelece, em *A condição humana*, entre as atividades da *vita activa*, entre os espaços em que estas atividades têm lugar e, principalmente, entre as condições da existência humana correspondentes a cada uma delas.

A partir desta análise, nos vimos, assim, diante de uma condição que, diferentemente da condição humana da vida e da condição humana da mundanidade, abre a possibilidade de uma existência plenamente humana assim como da instituição de um mundo comum e propriamente humano. Uma condição que constitui-se, portanto, como *a* condição ou como *o* “traço” da condição humana sobre o qual repousa a dimensão política da existência; que torna possível a ação e o discurso, a revelação do agente em sua singularidade, a instituição do espaço da aparição ou da aparência – o espaço propriamente político –, o poder e, é claro, a própria política. O fato da pluralidade, o fato de existirmos no plural e não no singular, surgia, desse modo, como a base, como o fundamento, como uma espécie de noção primeira, como aquilo que abre a possibilidade mesma da política. Um fato, uma condição ou uma noção em torno da qual parecem se articular todos demais conceitos e noções mais fundamentais que compõem o pensamento político arendtiano; uma noção que ocupa, por conseguinte, como nos foi possível concluir, um lugar absolutamente central e fundamental neste pensamento.

Neste sentido, o que toda esta análise nos permitiu perceber é que Arendt não apenas resiste à “tentação” de procurar abrigo e proteção contra as fragilidades próprias à ação e ao domínio dos assuntos humanos, como traz para um primeiro plano em seu pensamento acerca da política, como condição, como ponto de partida e como fundamento, exatamente aquela que constitui-se como a fonte dos riscos e destas fragilidades: a condição humana da pluralidade, em seu duplo caráter de igualdade e de distinção. É, assim, desta pluralidade, com tudo o que ela comporta e com tudo o que ela implica – e não de qualquer tipo de padrão ou medida transcendente – que Arendt parte quando, diante da ruptura do fio da tradição, se propõe a pensar ou repensar a política, quando parece perguntar-se e procurar compreender o

que ela é em si e por si mesma. O que fez precisamente, é importante insistir, por pensar e conceber esta pluralidade como o fundamento mesmo da política, como sua *conditio sine qua non* e sua *conditio per quam*.

E, sendo assim, se esta pluralidade, tal como Arendt a entende, é, afinal, o fundamento, aquilo que encontra-se na própria base da política, ou ainda, para dizer de outro modo, se o movimento feito pela autora em sua reflexão acerca da política foi situar esta pluralidade no próprio cerne desta, como ponto de partida, como esta espécie de noção primeira, não parece ser possível, a partir daí, compreender e pensar a política do mesmo modo como o fez a tradição. Desta maneira, o que todo este quadro, o que todo o percurso que fizemos neste capítulo tendiam a nos indicar é que o modo como a autora nos apresenta a pluralidade, o lugar no qual a situa em seu pensamento político – um lugar absolutamente central –, apontam diretamente para um modo de pensar a política, de compreendê-la e de concebê-la que difere e que se distancia do modo pela qual a filosofia política iniciada com Platão a pensou. E foi justamente desta compreensão ou concepção que parecia se permitir entrever pela via da pluralidade que nos ocupamos em nosso capítulo final.

Neste capítulo, por meio da análise de três conceitos políticos cruciais e caros ao pensamento político arendtiano – o espaço comum das aparências, a liberdade e o poder –, procuramos encontrar indicações e pistas importantes que nos permitissem evidenciar a existência, na obra de Arendt, desta concepção outra da política, deste modo específico e singular de pensá-la e de compreendê-la. E o que a análise e o exame de cada um destes conceitos nos permitiu perceber ou entrever – confirmando nossa hipótese inicial – foi, assim, um pensamento acerca da política que parece, de fato, em grande medida, desprender-se e, talvez pudéssemos dizer até, desconstruir alguns dos pressupostos e categorias por meio dos quais a tradição a pensou. Desta maneira, o que encontramos foi uma concepção ou um modo de pensar a política que encontra na pluralidade o seu fundamento e que, por conseguinte, orienta-se e permite-se amparar não em um saber ou em um tipo de razão alheia e externa à política, mas sim na própria experiência, isto é, naquilo que se dá e que se realiza entre os homens, na ação e no discurso, no espaço público comum. Uma concepção que situa a política exatamente neste espaço que se forma entre os homens e que recusa, portanto, pensá-la como qualquer tipo de substância ou essência inata e inerente ao homem, no singular, assim como recusa subordiná-la a uma verdade única que eliminaria a possibilidade do debate e da troca de opiniões tão essenciais à vida e ao espaço políticos.

A análise destes conceitos políticos fundamentais, tais como Arendt os pensou, nos permitia ver, assim, com maior clareza, aquilo que a crítica que a autora dirige à tradição e

que o exame da noção da pluralidade já nos indicavam, a saber, que, na perspectiva arendtiana, não é por meio das noções de governo ou de dominação ou mesmo na chave da soberania que seríamos capazes de aceder ao significado da política. Esta, ao contrário, parece, para Arendt, apenas poder ser pensada e compreendida quando nos voltamos para o espaço público das aparências instituído no momento em que uma pluralidade de indivíduos se encontra e se engaja em uma ação livre conjunta, em uma conversa, em um debate sobre o mundo que têm em comum. Espaço no qual surgem, originariamente, a liberdade, como uma realidade concreta e tangível que encontra na ação conjunta a sua expressão, o poder, como o tecido mesmo da rede de relações humanas que liga e vincula esta pluralidade de homens, e a própria política.

Teríamos, então, no pensamento arendtiano, uma concepção da política específica e singular. Uma concepção que, ao fundamentar-se na pluralidade, aponta não para o governo ou para a dominação – para uma relação assimétrica entre aqueles que porque sabem governam e aqueles aos quais resta apenas obedecer –, mas sim, como vimos, para um certo modo de existência coletivo. Um modo de estar-junto, na modalidade da ação e do discurso, no qual o que está em jogo não é a eliminação da contingência ou o estabelecimento de um tipo de “corpo coletivo” – no qual os muitos tornem-se Um – que expurgaria todo o dissenso, toda e qualquer diferença, mas sim a construção de um mundo verdadeiramente humano e comum. Um mundo que não pode ser pensado e que jamais poderia existir ou vir a ser fora da pluralidade.

Sendo assim, talvez seja possível dizer, chegando ao fim deste trabalho, que quando Arendt se propõe a pensar a política “como se ninguém o tivesse feito”, quando se propõe a olhá-la e a procurar compreendê-la com os olhos “puros ou depurados de toda a filosofia”, o que ela nos apresenta é, enfim, em última instância, um olhar, um pensamento acerca da política que parece, antes de tudo, procurar resgatar ou recuperar a própria dimensão política da existência; recuperar ou trazer para o centro de sua reflexão aquilo que se dá e que apenas pode acontecer *entre* os homens, na própria experiência política, plena de sentido e de significado. Um olhar ou um pensamento que mostra-se, desse modo, capaz de maravilhar-se e admirar-se diante da política e do domínio dos “assuntos humanos” tais como são. Capaz, assim, – arriscamo-nos a dizer – de “espantar-se” diante do fato que encontra-se na origem mesma deste domínio, na origem mesma da política: o fato ou “o milagre de que Deus não criou o Homem, mas ‘homem e mulher Ele os criou’”⁵.

⁵ ARENDT, H. *A dignidade da política*, op. cit., p. 115.

Referências Bibliográficas

A) Fontes primárias:

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *A dignidade da política*. Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. A grande tradição. Trad. Paulo Eduardo Bodziak Jr. e Adriano Correia. In: JARDIM, Eduardo. *O que nos faz pensar*, v. 20, n. 29, 2011.

_____. *A promessa da política*. 3. ed. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

_____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 12. ed. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 6. Ed. Trad. Mauro V. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Journal de pensée*. Volume 2 mars 1954-1973. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (eds.). Trad. Francesa de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005.

_____. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. In: *Social Research*, vol. 69, n. 2, 2002.

_____. *O que é política?* 7. ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Sobre a revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. Sobre Hannah Arendt. Trad. Adriano Correia. *Revista Inquietude*, Goiânia, GO, v. 1, n. 2, p. 160, Dez. 2010.

_____. *The human condition*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

_____. *The promise of politics*. New York: Schocken Books, 2006.

_____. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo: USP, v. 7, 2005.

_____. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique: Piper, 1967.

ARENDDT, H.; JASPERS, K. *Correspondence 1926 -1969*. New York: Harcourt Brace, 1992.

B) Manuscritos de Hannah Arendt disponíveis no site da Biblioteca do Congresso Nacional Americano (“*The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*”):

ARENDDT, H. 1965. *From Machiavelli to Marx*. Cornell University, Ithaca, N.Y. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 10/07/2017.

_____. 1953. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. Second Draft. Part V. Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 19/05/2017.

_____. 1953. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought: the modern challenge to Tradition*. First Drafts. Folder 2. Christian Gauss Seminar in Criticism, Princeton University, Princeton, N.J. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 19/05/2017.

_____. 1954. *Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 13/04/2017.

_____. 1969. *Philosophy and Politics: what is political philosophy*. New School for Social Research, New York, N.Y. Disponível em: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>. Acesso em: 12/11/2017.

C) Outras Fontes Primárias:

TUCÍDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Trad. Rex Warner. New York: Penguin Books, 1972.

D) Fontes Secundárias:

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*. Paris: Sens&Tonka, 2006.

AGUIAR, Odílio Alves. A categoria da condição humana em Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

_____. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

AMIEL, Anne. *A não filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento*. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

_____. *Hannah Arendt política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

CANOVAN, Margareth. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: University Press, 1992.

CORREIA, Adriano. Pensar o que estamos fazendo. In: ARENDT, H. *A condição humana* (Apresentação). 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 24, n.1, 2001.

_____. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política*. In: MORAES, Eduardo J.; BIGNOTTO, Newton (Orgs.) *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

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

_____. Poder e violência no pensamento de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*. São Paulo, v. 21, n.3.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e politica*. Milano: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2006

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: *Pensando o político*. Trad. Eliana M. Souza. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

PASSERIN D'ENTRÈVES, M. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London and New York: Routledge, 1994.

PORCEL, Beatriz. Arendt e o legado de Cícero e Maquiavel. In: ADVERSE, Helton; BRANCO, Guilherme Castelo (Orgs.). *Clássicos e contemporâneos da filosofia política: de Maquiavel a Antônio Negri*. Belo Horizonte: Relicário, 2015.

RICOEUR, Paul. Hannah Arendt: da filosofia ao político. In: *Em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton University Press, 1996.

_____. *Public Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

_____. The philosopher versus the citizen: Arendt, Strauss, and Socrates. In: *Political Theory*, vol. 26, n. 2, 1998.

TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace e le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*. Paris: Editions Payot, 1992.

TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Editions Payot & Rivages, 1999.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.