

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

CLEISON DANIEL COSTA

**AUTONOMIA OU DIGNIDADE?
AÇÃO, INSTRUMENTALIZAÇÃO E MUNDO COMUM NO
PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT.**

**BELO HORIZONTE-MG
2015**

CLEISON DANIEL COSTA

**AUTONOMIA OU DIGNIDADE?
AÇÃO, INSTRUMENTALIZAÇÃO E MUNDO COMUM NO
PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera.

**BELO HORIZONTE- MG
2015**

Cleison Daniel Costa

**AUTONOMIA OU DIGNIDADE?
AÇÃO, INSTRUMENTALIZAÇÃO E MUNDO COMUM NO
PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera (Orientador) - UFMG

Prof. Dr. Newton Bignotto - UFMG

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar - UFC

Belo Horizonte, 1º de julho de 2015.

100

C837a

2015

Costa, Cleison

Autonomia ou dignidade? [manuscrito] : ação, instrumentalização e mundo comum no pensamento de Hannah Arendt. / Cleison Costa. - 2015.

163 f.

Orientador: Carlo Gabriel Pancera.

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

Inclui bibliografia.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Filosofia – Teses. I. Pancera, Carlo Gabriel Kszan . 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

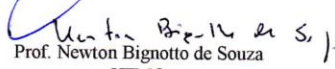
**AUTONOMIA OU DIGNIDADE? AÇÃO, INSTRUMENTALIZAÇÃO E MUNDO
COMUM NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

CLEISON DANIEL COSTA

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 Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 01 de julho de 2015, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador
UFMG


Prof. Newton Bignotto de Souza
UFMG


Prof. Odilio Alves Aguiar
UFC

Belo Horizonte, 1 de julho de 2015.

AGRADECIMENTOS:

Agradeço em primeiro lugar a meus familiares e em especial aos meus pais por me proporcionarem as condições materiais e emocionais necessárias ao desenvolvimento. A meu pai, José Marcelino (*in memoriam*), agradeço pelo imenso carinho e paciência ao longo da vida.

Agradeço igualmente aos bons amigos que fiz durante o período em que cursei filosofia na UFMG. As inúmeras conversas e debates informais que tivemos foram fundamentais para aguçar meu interesse intelectual assim como para mostrar os limites que todos precisamos enxergar.

Ao Prof. Dr. Helton Adverse que foi fundamental para o desenvolvimento do projeto de pesquisa e para a ampliação de horizontes no campo do pensamento político.

Ao Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera, meu orientador, agradeço a disponibilidade e a prontidão para conversas e as preciosas indicações para a melhoria desse trabalho.

“Quereis dar consistência ao Estado? - aproximai tanto quanto possível os graus extremos, não suportai nem os opulentos nem os mendigos. Esses dois estados, naturalmente inseparáveis, são igualmente funestos ao bem comum – de um saem os fautores da tirania e de outro os tiranos. É sempre entre eles que se faz o tráfico da liberdade pública; um a compra e o outro a vende.”

Rousseau, Do Contrato Social, Cap. XI, nota 2.

Resumo

O objeto dessa pesquisa é analisar a noção de autonomia do político no pensamento de Hannah Arendt tendo em vista sua crítica à instrumentalização da ação e levando em consideração a sua preocupação com a responsabilidade e o cuidado pelo mundo. Nossa intenção é explorar um viés de leitura que nos permita mitigar o aparente anti-instrumentalismo da concepção do político da autora e, desse modo, reconsiderar aqueles que são os limites da ação política postulados por ela. Em contraposição às leituras tradicionais que percebem em seu pensamento um intransponível abismo entre as esferas privada, social e pública e uma subsequente substancialização dos temas adequados ao debate coletivo e dos objetos da ação política, sugerimos que Arendt mantém relativamente abertas as fronteiras do espaço público e indefinido o conteúdo da ação. Sendo assim, é questionável a afirmação de que a autora interdita a discussão pública de temas socioeconômicos ou veda à ação política qualquer possibilidade de transformação da realidade social, uma vez que os verdadeiros limites da ação para ela são a pluralidade e a liberdade que sustentam a dignidade do mundo comum que abriga e vincula os homens entre si. Se o que está no centro da preocupação da política é o mundo, urge tanto preservá-lo da *hubris* humana quanto transformá-lo pela inclusão de novos atores políticos.

Palavras-chave: Arendt, ação, limites da política, instrumentalização, mundo comum.

ABSTRACT

The object of this research is to analyze the notion of autonomy of the political, in the thought of Hannah Arendt, in view of her criticism to the instrumentalization of action and taking into account his concern with the responsibility and care for the world. Our intention is to explore a tendency of read that allows us to mitigate the anti-instrumentalism apparent from conception of the political of the author's, and thereby, reconsider those who are the limits of political action postulated by her. In contrast to traditional readings that realize in his thought an unbridgeable gulf between the private, social and public spheres and a subsequent substantiation of appropriate issues to the collective debate and political action objects, we suggest that Arendt remains relatively open the boundaries of public space and undefined content of the action. Thus, is questionable the claim that the author banned from public discussion, the socioeconomic issues or seals to political action any possibility of transforming of the social reality, once that the true limits of action for her, are the plurality and freedom that support the dignity of the common world that home and links the men's each other. If what is at the center of concern of the political is the world, urges both preserve it of human *hubris*, as transform it by the inclusion of new political actors.

Keywords: Arendt, action, political limits, instrumentalization, common world.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃOp. 12

CAPÍTULO 1: O político a partir de seus elementos constituintes: a pluralidade, a ação, o mundo comum, o espaço público, a igualdade e a liberdade.

1.1- A pluralidade e a política:

1.1.1 – Condição humana, política e hierarquia antropológica.....p. 21

1.1.2 – A centralidade ontológica da pluralidade.....p. 25

1.2 - A ação: a autorrevelação, a capacidade de iniciar e a interação.

1.2.1 - O caráter revelatório da ação: a articulação da identidade do agente..... p. 29

1.2.2- A condição da natalidade: os homens como começos e a ação como milagre. p.31

1.2.3 - A pluralidade e as vicissitudes da ação.....p.33

1.2.4 – A ação em concerto e poder: criando a realidade política.....p.37

1.3 - O mundo comum como realidade surgida da interação humana.

1.3.1 - A fabricação e o mundo tangível.....p.40

1.3.2 - A interação e a teia de relações humanas.....p.43

1.4 – Espaço público: pluralidade, igualdade e liberdade.

1.4.1 - Espaço público como abrigo para a pluralidade.....p.45

1.4.2 - Espaço público e a instituição da igualdade.....p.47

1.4.3 - Espaço público e a realização da liberdade.....p.49

CAPÍTULO 2: Política e Mundo Comum I: as faces da alienação

2.1 - A sacralização da vida e o surgimento do social.

2.1.1- A reconfiguração moderna da *vita activa*: precedentes.....p.55

2.1.2 - A ascensão do *homo faber* e a mentalidade instrumentalista.....p.59

2.1.3 - A vitória do *animal laborans*: a vida como bem supremo.....p.65

2.1.4 – O surgimento do social e o consumismo

2.1.4.1- A sociedade, o Estado e o conformismo.....p.71

2.1.4.2- A sociedade de consumo.....p.76

2.2 - Do subjetivismo moderno.

2.2.1- O solipsismo cartesiano e a perda do senso comum.....p.81

2.2.2 - A descoberta da intimidade e a desvalorização da cultura pública.....p.84

2.3 - Instrumentalização da ação: a perda da dignidade da política.....p.89

2.4 - Da fragilidade do mundo comum: corrupção, finitude e tragédia.....p.95

CAPÍTULO 3: Política e Mundo Comum II: Responsabilidade e Cuidado

3.1 – As manifestações do político e a criação do mundo comum.

3.1.1 - O significado do político entre os antigos.

3.1.1.1 - **Os gregos e a polis:** vida coletiva organizada em liberdade.....p.99

3.1.1.2 - **Roma:** a política entendida como formação de alianças.....p.105

3.1.2 - As revoluções modernas: a fundação e a conservação da república..... p.109

3.2 - A política como cuidado do mundo comum.

3.2.1 - A responsabilidade pelo mundo: conservação e transformação.....p.116

3.2.2 - A ação, o estabelecimento de relações e a abertura do mundo.....p.121

3.2.3 - Reavaliando a questão da instrumentalidade da ação política.....p.131

3.2.4 - Os limites do político: pluralidade e liberdade.....p.139

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....p.151

BIBLIOGRAFIA.....p.156

LISTA DE ABREVIATURAS

Para as citações da obra de Hannah Arendt, adotamos o seguinte padrão:

CH:	<i>A Condição Humana</i>
CR:	<i>Crises da República</i>
EPF:	<i>Entre o Passado e o Futuro</i>
IP:	<i>Introdução na política</i>
PRPI:	Public rights and private interests
SR:	<i>Sobre a Revolução</i>

INTRODUÇÃO

A originalidade e a profundidade do pensamento político de Hannah Arendt são amplamente reconhecidas, fato que é atestado pelo crescente número de estudos dedicados à investigação de seus escritos. Além desse grande número de estudos, acreditamos que essa relevância também pode ser aferida pelas controvérsias despertadas por certas posições teóricas assumidas pela autora ao longo de sua obra, tal como na proposição do conceito de banalidade do mal a partir das considerações sobre o julgamento de Adolf Eichmann. De fato, essa disposição para enfrentar temas polêmicos e não evitar as querelas resultantes desse enfrentamento é, em nosso entendimento, forte indicativo do compromisso fundamental de Arendt com a tarefa de entrelaçar teoria e experiência, e de sua resistência à propensão ao autoenclausuramento que identificava no pensamento político-filosófico ocidental. Nesse contexto, entre as controvérsias despertadas pela leitura de obras como *A Condição Humana* e *Sobre a Revolução*, destacamos a questão da crítica à instrumentalização da ação política que, por sua vez, remete à questão da definição do conteúdo dessa ação e daqueles assuntos considerados adequados à discussão na esfera pública. Com efeito, ao ancorar boa parte de sua análise crítica da modernidade (*A Condição Humana*) na noção de surgimento do social e ao atribuir o fracasso da Revolução Francesa à presença da miséria e à emergência dos miseráveis, e da questão social na cena pública (*Sobre a Revolução*), a autora parece estabelecer uma cisão entre a esfera do social e a política que se cristaliza em um embate entre a necessidade e a liberdade. Assim, por oposição explícita à tradição marxista e ao utilitarismo liberal que situam a razão de ser da política na promoção da justiça social e do bem estar coletivo ou na realização dos interesses

materiais dos agentes individuais e dos grupos, Arendt lançaria mão de uma proposta de autonomia do político que se consubstanciaria em uma defesa da purificação dessa esfera, de todos os temas pertencentes a outros campos da existência humana. Desse modo, de acordo com certa tradição interpretativa, questões oriundas do campo socioeconômico e concernentes a conflitos sociais, por estarem ligadas exclusivamente à manutenção da vida, não seriam políticas para nossa autora e sim problemas administrativos que prescindiriam do debate público e que encontrariam no avanço tecnológico a sua solução. Essa proposição levou muitos críticos de Arendt a identificar na autora uma postura elitista, a manifestação de uma insensibilidade ao sofrimento dos excluídos que se mostraria avessa à utilização da ação política como meio para resolução de problemas econômicos e sociais¹. Ora, para um cidadão de um país marcado por uma histórica desigualdade decorrente da extrema concentração de riqueza e escassez de oportunidades, soa incômoda e provocativa a sugestão de que a busca por justiça social (um típico problema socioeconômico), por exemplo, não seja reconhecida como aquilo que determina a razão de ser da política ou que os próprios conflitos sociais não sejam considerados o núcleo do fenômeno político, daí que nossa investigação é basicamente fomentada por uma indagação básica que pode desdobrar-se em duas: Arendt renega de fato a ideia de que a ação política possa ser usada como um instrumento para alterar a realidade social e sugere efetivamente a despolarização do

¹ Como afirma Martin Jay: “In attempting to liberate political action from its subordination to other modes of the *vita activa*, Hannah Arendt, like the political existentialists of the twenties, was anxious to assure its utmost possible autonomy. Thus, she saw politics not merely as irreducible to socioeconomic forces, but also as unhampered by all normative or instrumental constraints as well (...)” (JAY, 1986, p.241-242). Ou ainda como nos diz Sheldon Wolin: “Arendt's conception of "the political" had several aspects. It signified not a state or a society but a determinate public space, a forum, an agora, set aside, jealously defended so that those men who wished to test themselves by the highest standards of excellence might compete, by speech and action, in the presence of their peers. It was to be a politics of lofty ambition, glory, and honor, unsullied by private interest or the material concerns in the larger society "outside": a politics of actors rather than citizens, agonistic rather than participatory, encouraging qualities that would enable men to stand out rather than to take part of, share (...).” (WOLIN, 1983, p.6-7.)

tema da justiça? Ou ainda: Ao longo de sua obra podemos discernir uma definição substancial daqueles temas que são verdadeiramente políticos e daqueles que não o são?

Procurando inserir essa indagação em um contexto de discussão mais amplo, podemos considerar que boa parte da interpretação do pensamento arendtiano divide-se em duas correntes fundamentais², quais sejam: aqueles que propõem uma leitura com enfoque em sua dimensão existencialista e aqueles que defendem uma leitura essencialmente comunicativo/associativa³. A primeira corrente, representada por autores como G. Kateb e D. Villa, enfatiza o caráter autorrevelatório da ação e salienta o agonismo como faceta mais marcante do político no pensamento arendtiano. De acordo com essa linha interpretativa⁴, a principal contribuição do trabalho de Arendt foi sua defesa da política como forma de articulação da identidade e promoção da grandeza individual, pois a pensadora alemã atribui à política um significado fundamentalmente performático e ligado à exaltação dos feitos memoráveis e à busca pela excelência, além de pela afirmação da estatura humana contra aqueles que tentam reduzir a humanidade a apenas uma espécie animal confinada aos limites designados pela natureza⁵. Já a leitura esposada pela segunda linha⁶ e expressa, entre outros, em alguns textos de J. Habermas e Seyla Benhabib, procura centrar-se no aspecto associativo do político e chama nossa atenção para aqueles momentos em que Arendt evoca o caráter relacional da ação e a natureza intersubjetiva do poder, assim como para o tema da estruturação institucional e legal da comunidade. Dessas duas abordagens distintas

² Admitimos que essa classificação da ampla gama de trabalhos dedicados à investigação do pensamento de Arendt em apenas duas correntes interpretativas é uma simplificação, contudo, essa classificação dicotômica nos parece útil tendo em vista situar o tema que nos propomos discutir, ou seja, a autonomia do político considerada da perspectiva da crítica à instrumentalização da ação.

³ MEWES, 2009, p.18. Ver também Con Arendt, contra Arendt. Entrevista con Seyla Benhabib. Disponível em: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/con-arendt-contra-arendt-entrevista-con-seyla-benhabib>.

⁴ KATEB, 2000; VILLA, 1996.

⁵ Kateb . *Ibidem*, p.147.

⁶ HABERMAS, 1980; BENHABIB, 1992.

emergem “imagens” bastante conflitantes do político: uma altamente competitiva e individualista e outra guiada pela busca de consenso e valorização do interesse comum.

Cada uma dessas leituras é perfeitamente legítima e bem fundamentada na obra de Arendt, mas em nosso entendimento as duas perdem de vista algumas nuances de seu pensamento e, portanto, acabam involuntariamente subestimando a sua complexidade. Mais especificamente, consideramos que, no que se refere às questões da crítica à instrumentalização social da ação e à defesa da autonomia do político, a opção por qualquer uma dessas vertentes inviabiliza uma abordagem adequada. Com efeito, ambas incorrem no erro de deixar inquestionada em Arendt, uma concepção do político demasiadamente depurada, que acaba por não problematizar adequadamente o aspecto que nos propomos discutir, ou seja, até que ponto a crítica à instrumentalização do agir implica em uma defesa da autonomia do político? Deveras, a minimização do aspecto dialógico e da interação na primeira vertente (Kateb e Villa) sugere a presença de uma proposta de estetização, esvaziamento e autorreferencialidade do político, que tem levado a críticas que variam de elitismo à acusação de aproximação com o fascismo⁷. Já leituras como a de Habermas, ao suprimirem ou reduzirem o aspecto agonístico da obra de Arendt apontam na direção de uma eliminação do próprio conflito constitutivo das relações humanas no espaço público e, desse modo, dão origem a uma ideia de política estritamente consensual (e mesmo ingênua), em vista de sua incapacidade de interpretar adequadamente fenômenos específicos das sociedades modernas, tal como o embate de interesses ⁸. Em nossa visão, a aproximação dessas duas dimensões do político em Arendt, nos permite suavizar a distinção conceitual

⁷ A ideia de estetização do político associada a Arendt remete à definição da ação política como um “fim em si mesma” (CANOVAN, 1982, p. 464). M. Jay afirma que Arendt revela, com sua recusa em compatibilizar política e utilitarismo, tanto uma negação das desigualdades econômico-sociais como questão política relevante quanto uma defesa da estetização da ação que aponta para uma afinidade desta com a violência típica da ideologia fascista. (JAY, 1986, p. 248-252). Já H. Pitkin chega a sugerir que a exclusão arendtiana dos problemas econômicos do âmbito da ação política implica a exclusão dos próprios pobres e trabalhadores da esfera pública. (PITKIN, 1981, p. 335)

⁸ HABERMAS, 1980; SCHWARTZ, 1989, p. 26.

estabelecida por ela entre a esfera política e as esferas privada e social, principalmente no que tange à discussão sobre em que consistiria o “conteúdo” e os limites da ação política. Consideramos que a maneira mais frutífera de tentar superar esse impasse é tomar como objeto de nossas considerações uma afirmação feita pela pensadora em seu ensaio inacabado *Introdução na Política*: “... no centro da política jaz a preocupação com o mundo...”.

Antes de tudo, entretanto, é necessário enfrentar diretamente a acusação de elitismo dirigida à Arendt. Afinal, mesmo quando a pensadora classifica a questão social em sua face mais extrema como um problema não pertencente ao domínio político devemos entender que ela não pretende menosprezar a sua importância e urgência. Deveras, a pensadora estabelece inequivocamente a resolução do problema da miséria como condição de possibilidade para a fundação de uma comunidade política verdadeiramente livre e, por isso, define-a, na verdade, como um dilema de caráter pré-político:

(...) realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão – esta “felicidade pública” de que falei – é um luxo; uma felicidade adicional para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas. Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes

torná-los cidadãos: e isto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do ‘público’. (PRPI, 1977, p.106-107 Tradução nossa)

Seguindo a mesma direção, a sua conclusão de que a entrada dos miseráveis na cena pública no contexto insurrecional francês do final do XVIII teria levado ao malogro do espírito e objetivo revolucionários autênticos, não evidencia, em nosso entendimento, o esnobismo de nossa autora, visto que ao longo das páginas de *Sobre a Revolução* ela manifesta inúmeras vezes o seu entusiasmo pela capacidade de auto-organização popular⁹. Ao nos falar em questões e em uma dimensão pré-política, o que Arendt pretende é ressaltar a distinção entre política e administração que a modernidade tende a obscurecer em seu contínuo processo de burocratização, além de apontar para o risco de esquecimento da experiência da interação política inerente a esse processo.

Nossa hipótese de trabalho, contudo, explora a ideia de que ao situar o mundo no centro das preocupações da política Arendt acrescenta à sua crítica à instrumentalização da ação entretons que nos permitem repensar sua compreensão sobre os limites objetivos do político. Efetivamente, mais do que distinguir entre temas administrativos e temas políticos a autora nos sugere que o cuidado e a responsabilidade pelo mundo comum são o que definem o conteúdo da ação e os assuntos a serem discutidos coletivamente. Conforme os desdobramentos dessa hipótese, a responsabilidade pelo mundo exige o equilíbrio entre a tarefa de preservá-lo e a de modificá-lo pela ampliação dos direitos de cidadania e pela inclusão daqueles que dele não fazem parte. Para desenvolver nossa tese trabalharemos com a noção de que o mundo comum para Arendt coincide, em última instância, com a comunidade política concreta (também entendida em seu sentido normativo), ou seja, com o lugar

⁹ Arendt afirma que o aparecimento dos conselhos populares durante as revoluções contraria explicitamente a velha crença de que o povo quando isento de coerção possui naturalmente tendências anarquistas e sem lei. (SR, p.339)

que permite a plena manifestação da pluralidade e da liberdade humanas. Acreditamos que o caminho escolhido nos permitirá, ao mesmo tempo, reconsiderar o alcance da crítica de Arendt à instrumentalização da ação e, conseqüentemente, a sua suposta defesa de uma autonomia do político, se compreendemos por essa expressão uma proposta de purificação da esfera pública em nome da preservação da liberdade¹⁰. A imagem do político resultante não coincidiria plenamente, nem com a de um palco exclusivamente voltado para a competição entre atores em busca de autodesvelamento e autorrealização, nem com a placidez utópica de uma ilha habitada por seres racionais previamente dispostos à cooperação desinteressada.

A seguir, destacamos as etapas em que desenvolveremos nossa investigação: no 1º capítulo pretendemos expor os elementos e categorias que constituem o arcabouço da ideia de político em Arendt, enfatizando a sua articulação e tendo em vista a demonstração da complementaridade entre os aspectos performático-existenciais e funcionais da política, considerando-se a noção de cuidado com o mundo. No 2º capítulo pretendemos sintetizar as formas de alienação do mundo, típicas da era moderna, identificadas por Arendt e vincular tal fenômeno de alienação ao surgimento de uma visão estritamente instrumental da ação política. No 3º capítulo, primeiramente apresentaremos sucintamente a leitura arendtiana daquelas manifestações históricas de

¹⁰ Essa é a interpretação usual que se confere à ideia de autonomia do político em Arendt como fica claro pela leitura oferecida por Albrecht Wellmer: “The autonomy of the political cannot possibly consist in politics having migrated to a region beyond these spheres of life. It must consist, rather, in the fact that issues raised by these spheres can be considered in the terms of political discourse, and from viewpoints which represent not those of the businessman, the private consumer, the scientist, or the bureaucrat, but rather *citizens* deciding how they want to live together and preserve their shared world. Political discourse is “autonomous” in that it gives neither private interest nor the knowledge and methods of the expert the last word. (...) **She simply drew the wrong conclusion when she said that those areas of social life whose modes of functioning are determined by private interest, strategic action, or scientific competence must necessarily lie outside the political domain. This conclusion typifies what I have called Arendt’s tendency to “concretize” the autonomy of the political**”.(WELLMER, 2000. p.235 grifo nosso.). Na mesma linha de interpretação Martin Jay declara: “ (...) in trying to restore the relative autonomy of politics in the face of sociological reductionism and the growing domination of society itself, she left herself vulnerable to a number of obvious charges. By locating freedom and equality exclusively in the political realm, she condemned *by definition* the nonpolitical to eternal inequality and oppression.” (JAY, 1986, p.249-250).

sociedades políticas (a democracia grega, a república romana e as experiências revolucionárias) ressaltando-as como momentos de configuração de mundos comuns aptos a abrigar a pluralidade e a liberdade. Em um segundo momento, trabalharemos com a hipótese de que a ação política tem como objetivo cuidar do mundo e que isso implica tanto em sua conservação, quanto em sua transformação, o que nos permite reconsiderar o sentido da crítica de Arendt à instrumentalização da ação e discernir quais são para ela, os verdadeiros limites da política tendo em vista a preservação da sua dignidade.

CAPÍTULO 1

O POLÍTICO A PARTIR DE SEUS ELEMENTOS CONSTITUINTES

Uma adequada compreensão da concepção do político defendida por Hannah Arendt exige o exame minucioso das categorias que remetem àquelas condições sob as quais uma realidade autenticamente política, nos termos da pensadora, pode vir à tona e sem as quais o seu surgimento é inviabilizado. Sendo assim, a análise de conceitos como os de pluralidade, natalidade, ação, espaço público, mundo comum, igualdade, poder e liberdade, bem como o modo como eles estão relacionados entre si na obra da autora, é essencial para que possamos discernir tanto a inovação, quanto a complexidade de sua releitura crítica do pensamento político-filosófico ocidental. Acreditamos que tal análise permita-nos também conciliar a defesa arendtiana do aspecto performático-existencial do político com seu aspecto funcional centrado na noção de cuidado e responsabilidade pelo mundo. Efetivamente, a ênfase exclusiva em qualquer um desses dois aspectos parece-nos implicar em uma simplificação da ideia de político defendida por Arendt, o que seria equivocado, uma vez que a autora sempre primou pela consideração dos fenômenos por seus múltiplos ângulos de observação¹¹.

¹¹ Steve Buckler observa que o pensamento de Hannah Arendt se esforça em construir uma maneira de falar teoricamente que seja capaz de reconhecer e mostrar-se sensível à pluralidade e ao caráter contingencial do político. Ainda segundo o comentador, a pensadora faz uso de uma voz discursiva em contraposição a uma conclusiva visando abordar dialogicamente a complexidade do domínio público: “The phenomenal character of the public realm, as given in the experience of plurality, requires that any proximate theoretical engagement with that realm internalise the recognition of a multi-perspectival dynamic that generates provisional senses of meaning.” (BUCKLER, 2011, p.42)

1.1 - A pluralidade e a política

1.1.1 – Condição humana, política e a hierarquia antropológica.

O que estamos fazendo? A tentativa de responder a essa indagação foi a motivação de Hannah Arendt para a investigação empreendida em seu livro *A Condição Humana*. Com efeito, imersa que estava em uma conjuntura política marcada pela Guerra Fria e pela ameaça real de um conflito nuclear de consequências catastróficas e ainda aturdida e intrigada pelo fantasma dos regimes totalitários com os quais se defrontara, a autora nos alerta para o perigo representado pela perda do senso comum e da razoabilidade na conduta dos negócios humanos. Diante do cenário sombrio das sociedades massificadas, a esperança, em seu entendimento, parece residir somente na possibilidade de recuperação e reconciliação das capacidades humanas do pensar e do agir, contudo, segundo sua interpretação, os homens modernos mostram-se cada vez mais propensos a esquecer ou recusar essas capacidades. Precisamente em virtude disso, nas páginas da obra de 1958, Arendt realiza uma investigação ancorada em uma complexa construção conceitual, visando apreender as transformações ocorridas no significado e na compreensão da *vita activa* no transcorrer da modernidade, pretendendo assim, elucidar como essas transformações puderam conduzir à configuração de um mundo cujos pilares ameaçavam ruir. A pensadora inicia *A Condição Humana* interpretando a entusiástica reação ao lançamento do Sputnik, o primeiro satélite artificial colocado em órbita pelo homem em 1957, como uma clara manifestação do desejo moderno de escapar dos limites da Terra. Igualmente emblemático e tão inquietante quanto esse anseio entusiasmado perante a possibilidade de fuga da “prisão terrestre”, no entendimento da pensadora, é o impulso por trás das pesquisas no campo da reprodução artificial, da manipulação genética de embriões e das tentativas de

estender artificialmente a duração da vida humana. Todos esses inquestionáveis avanços científicos são vistos por ela como iniciativas, atos de insurreição que anunciam a onipresença de um fenômeno mais amplo, a saber: uma rebelião crescente contra a existência humana, tal como a mesma nos foi dada. (CH, p. 1-3). Essa rebelião contra a própria condição humana é identificada por Arendt como manifestação de um processo de alienação do mundo, que teria sido desencadeado nos primórdios da era moderna e que agora nos coloca diante de um dilema que ameaça nos devorar. Nesse aspecto, a pergunta pelo sentido do que estamos fazendo parece ser o primeiro passo em direção à tentativa de elucidar em que mundo vivemos. (CH, p.6-7)

Arendt inicia suas ponderações sobre a condição humana geral nos dizendo que os homens são criaturas terrestres cujas existências são delimitadas em seus extremos pelo nascimento e pela morte (natalidade e mortalidade). Eles são, portanto, seres vivos e como tal pertencem à natureza e estão vinculados ao seu movimento cíclico de crescimento e declínio. Eles são também seres mundanos, na medida em que habitam não em meio à natureza selvagem, como os outros animais, mas em ambientes constituídos por objetos construídos graças a sua engenhosidade. Em meio a esse “conjunto de coisas” eles desenvolvem uma concepção da temporalidade distinta daquela circular vigente na duração biológica, pois os objetos engendrados por suas mãos mostram-se algo de mais longo e durável do que seus próprios criadores individuais. Por fim, eles são também criaturas que vivem em meio a uma pluralidade de semelhantes sem que cada um deles perca a sua unicidade, ou seja, nenhum homem é simples e exclusivamente apenas um membro indistinto da espécie humana. (CH, p.8-10)

Essas três condições (a vida, a mundanidade e a pluralidade) remetem às três modalidades daquilo que Arendt nomeia *vita activa*¹², ou seja, a vida do homem quando engajado em fazer algo. Mais especificamente, à sua condição de entes biológicos corresponde à atividade do trabalho (labor) que permite aos homens produzir aquilo de que necessitam para sustentar o seu ciclo vital. Essa atividade é determinada pela necessidade imperiosa do estar vivo, sendo, por conseguinte, a mais constringida entre todas. À condição da mundanidade corresponde a atividade da fabricação (work), que permite aos homens construir um mundo artificial que lhes serve de morada e os emancipa parcialmente das determinações da natureza. À última das três condições, a pluralidade, corresponde a ação (action) que remete à capacidade humana para iniciar algo novo, desencadear novos acontecimentos. De acordo com Arendt, embora a ação seja a mais frágil das atividades é, ao mesmo tempo, a mais indeterminada de todas elas, pois não lida com coisas materiais e está relacionada à expressividade do agente e à comunicação entre os homens. (CH, p. 8-9)

Das três condições que remetem às três modalidades da *vita activa*, Arendt infere três dimensões que coexistem dentro de todos os seres humanos: o *animal laborans*, o *homo faber* e o homem de ação. Consideramos ser razoável afirmar que a autora estende a ordem hierárquica que considera existir entre as modalidades da *vita activa*, a essas três dimensões humanas, de modo que para ela o homem de ação pode ser situado no escalão mais elevado, enquanto o *animal laborans* localiza-se no patamar mais baixo e, em posição intermediária, encontra-se o *homo faber*¹³. A proposição dessa hierarquia indica que a humanização do homem, para Arendt, dá-se pelo afastamento da

¹² Arendt nos lembra que o termo *vita activa* recebeu seu significado tradicional a partir de sua contraposição à noção de *vita contemplativa*, ou seja, pressupondo a superioridade da contemplação sobre toda atividade e movimento, a contraposição entre a quietude indispensável à contemplação da verdade e a inquietude (*askholia*) que a impede. Segundo a autora, esse enorme valor conferido à contemplação conduziu à perda da diferenciação e hierarquia entre atividades constituintes da *vita activa*, já que todas foram reduzidas à função de servas das necessidades humanas. (CH, p. 17-20)

¹³ Campillo, 2002, p.172.

animalidade, pois esse afastamento implica a emancipação, ainda que apenas parcial, dos ditames da natureza e da necessidade e da indistinção do mero pertencimento à espécie. O processo de humanização coincide com a busca por distinção individual e liberdade e envolve o desejo de superar a mortalidade através de obras, feitos e palavras. Referindo-se à preocupação dos antigos gregos com a imortalidade a autora declara:

A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que ‘preferem a fama imortal às coisas mortais’, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais (CH, p.23).

O homem político, aquele que transcende o âmbito da mera vida e se engaja na ação com seus companheiros surge, portanto, como um referencial para Arendt, de tal modo que a sua reflexão parece girar em torno do esclarecimento das condições que permitem o seu aparecimento¹⁴. A seguir procuraremos compreender quais condições são essas.

¹⁴ Nos fragmentos do ensaio inacabado *Introdução na política*, Arendt expressa esse pressuposto antropológico ao definir o homem como o *não-animal* que contra todas as probabilidades evoluiu de outras espécies animais (IP, 166). Para a autora, a expressão *animal laborans* define o homem como apenas mais uma espécie animal e não capta aquilo que nos torna propriamente humanos (CH, p.104). Ao abordar essa questão, Martin Levin escolhe a expressão *homo politicus* para designar a principal dimensão antropológica que Arendt contrapõe ao *animal laborans* em seu esforço de ressaltar o valor redentor da ação política (LEVIN, 1979, p.528). Seguindo a mesma linha Anne-Marie Roviello observa que: “O humano que existe em cada indivíduo não provém da sua pertença ao ‘gênero humano’, espécie de substrato universal dado a cada indivíduo como uma natureza, mas reside na personalidade singular e sempre única de cada um. A humanidade é aquilo que em cada indivíduo excede a sua natureza, é um idêntico direito a uma apropriação diferenciada daquilo que nos é dado ‘naturalmente’” (ROVIELLO, 1997, p. 164-165).

1.1.2 - A centralidade ontológica da pluralidade

A pluralidade humana, o “... fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (CH, p.8) é, segundo Arendt, algo que deveria ‘espantar’ os filósofos e levá-los à reflexão, todavia, a tradição filosófica ocidental menosprezou essa condição humana básica e por isso revelou-se inapta *para* compreender o fenômeno político em sua especificidade (IP, p. 144). A crítica a essa negação da pluralidade pela tradição levou a autora a confrontar-se com a questão da própria possibilidade de conciliação entre uma reflexão de viés filosófico e um pensamento autêntico sobre o político, de tal forma que ela preferiu em certas ocasiões situar-se fora dessa mesma tradição e filiar-se à dos teórico/escritores do político¹⁵. A despeito dessa aparente ruptura com a abordagem filosófica, Margaret Hull sugere que, na verdade, mesmo declarando o contrário, Arendt teria praticado sim uma forma de filosofia, contudo, uma filosofia profundamente compromissada em seus conceitos elementares com a pluralidade e a interação e cujo objetivo sempre foi o combate à hegemonia da perspectiva solipsista no pensamento ocidental¹⁶. Deveras, conforme a comentadora, o pensamento de Arendt reflete o sujeito como um ser imerso no mundo em que habita, isto é, fundamentalmente como um ser humano entre outros seres humanos e oferece como contraponto ao isolamento do filósofo em sua busca pelo conhecimento, a imersão na dimensão da interconectividade da vida humana. Deveras, na visão de Arendt, a própria percepção da realidade é inseparável da formação de um senso comum

¹⁵ Ver a esse respeito: “What remains? Language remains”: a conversation with Gunter Gaus. In: BAHER, Peter (ed). **The Portable Hannah Arendt**. London: Penguin Books, 2000.

¹⁶ De acordo com M. Hull, Arendt considerava o solipsismo como o mais persistente e pernicioso problema na filosofia (HULL, 2003, p.43). Para Anne-Marie Roviello, a desconfiança de Arendt em relação à metafísica e à filosofia em geral ancora-se no receio de uma natural ‘*hubris do pensamento*’, ou seja, de uma propensão do pensamento em retirar-se do mundo espaço-temporal e, portanto, do convívio e da interação com os outros. Para Arendt, essa pretensão somente pode conduzir à destruição da própria condição de possibilidade do pensamento. (ROVIELLO, 1997, p.103)

nascido da articulação dos diferentes pontos de vista e opiniões existentes sobre a mesma. (HULL, p.42-51)

Para Arendt, a categoria Homem com que operam a filosofia, a teologia e mesmo a ciência, deve ser entendida estritamente como um artifício jurídico, visto que somente ganha concretude no bojo das sociedades políticas formadas pelos homens plurais, as quais transformam indivíduos ‘absolutamente diferentes’ em iguais pela estratégia da mútua concessão de direitos entre eles. Segundo a pensadora, a origem do equívoco que torna a filosofia ‘cega’ para o que constitui o eixo do fenômeno político, decorre da ampla influência de duas crenças arraigadas no pensamento ocidental: a compreensão do homem como *zoon politikon* e o conceito monoteísta de Deus. De acordo com a primeira dessas crenças, o homem seria uma criatura naturalmente política, com algo de político em sua própria essência, mas isso é, conforme Arendt, um engano, posto que a política, embora nasça entre os homens, não é algo inato aos mesmos, ou seja, ela é o resultado da relação entre os indivíduos. Por outro lado, a ideia de um Deus solitário à semelhança do qual o homem teria sido criado faz com que cada sujeito singular seja percebido e perceba a si mesmo como a repetição bem sucedida desse modelo, logo, como criatura pretensamente autossuficiente e propensa a enxergar nos outros homens meramente adversários aos seus intentos¹⁷. A sombra dessas convicções teria gerado uma tendência de recusa da política e da experiência da interação na cultura ocidental, que se explicita no esforço de sua substituição pela noção de uma história universal cujo sujeito coletivo, a humanidade, pretende absorver em seu corpo toda a pluralidade existente, como se a mesma não passasse de um estorvo (IP, p. 146-147).

¹⁷ Como sugere Anne-Marie Roviello, nesse caso, a pluralidade parece ser reduzida à sua dimensão conflitual. (ROVIELLO, 1997, p.31)

E quais são os traços elementares dessa pluralidade de que nos fala Arendt? De acordo com ela, essa condição possui o duplo aspecto da igualdade e da distinção, já que os homens são iguais, visto que pertencem todos a uma mesma espécie e, simultaneamente, são distintos entre si, dado que cada um deles é único e inconfundível quando comparado a todos os demais. Os próprios fenômenos da ação e do discurso são evidências que atestam a precedência da pluralidade, afinal, é a igualdade que permite aos homens compreenderem-se a despeito de suas diferenças e é a distinção que exige deles o desenvolvimento de formas de expressão e de comunicabilidade (CH, p. 219-220). Desse aspecto dual surge um paradoxo, pois como seres singulares os indivíduos aspiram distinguir-se entre si afirmando cada qual a sua singularidade através de uma contínua disputa, ao passo que é em virtude de sua semelhança fundamental que esses mesmos indivíduos podem interagir. Assim, a pluralidade exhibe tanto uma face conflitual, quanto uma face relacional e exatamente por isso situa-se na origem e razão de ser das associações políticas, quer dizer, é a condição pela qual (*conditio per quam*) as mesmas existem. Como afirma Arendt (IP, p.145): “Política diz respeito à coexistência e associação de homens diferentes. Os homens se organizam politicamente segundo certos atributos comuns essenciais existentes em, ou abstraídos de, um absoluto caos de diferenças (...)” Mais adiante, no mesmo texto, enfatiza (IP, p.147): “Desde o começo, a política organiza os absolutamente diferentes, tendo em vista a sua relativa igualdade e em contraposição às suas relativas diferenças.” A noção de pluralidade, portanto, não é empregada para designar uma simples multiplicidade de entes, mas procura captar a especificidade dos homens no seio da natureza, enfatizando a sua potencial irreducibilidade a uma simples espécie animal. Essa ênfase na especificidade do humano é o que leva a Arendt a destacar mais detalhadamente o aspecto da distinção do que o da igualdade em suas considerações. De fato, segundo ela, a unicidade de cada

homem nasce do encontro da alteridade que ele partilha com tudo aquilo que existe com a distinção que ele divide com tudo que é vivo e, em decorrência dessa unicidade e graças às propriedades do discurso, o homem (falando genericamente) é o único ser capaz de expressar-se e comunicar a si mesmo aos outros (CH, p. 220).

Como a capacidade humana de autodesvelamento exige a presença de uma audiência de companheiros dispostos a reconhecer e atestar reciprocamente suas respectivas identidades, é inevitável perceber, como nos faz notar J.T. Knauer, que se a pluralidade está na origem das comunidades humanas, a sua plena realização também só é possível ao abrigo de uma associação política:

Pluralidade, tal como Arendt a concebe, combina a igualdade da espécie e a diversidade dos indivíduos. Essa pluralidade é um potencial dado pelo fato da natalidade, o nascimento de novos indivíduos humanos, mas ele pode ser realizado somente através da associação política. É em seu agir e falar juntos que os indivíduos únicos emergem da igualdade e da eterna recorrência da espécie. E é somente quando vivem juntos como seres de ação em associações políticas que os seres humanos encontram outros seres humanos, que a pluralidade é realizada. (KNAUER, 1980, p. 722 Tradução Nossa)

Knauer faz questão de enfatizar o papel normativo que essa categoria exhibe no pensamento de Arendt recordando que a mesma não remete a um fato natural e sim a uma possibilidade humana (KNAUER, 1980, p. 727). Seguindo a mesma linha interpretativa, Anne Marie Roviello define a pluralidade como a *intersubjetividade em ato* que se fundamenta no fato empírico da multiplicidade (1997, p.173-174). As ponderações dos dois intérpretes são relevantes precisamente por destacarem a convicção arendtiana de que nem todas as formas de comunidade humana configuram-

se como espaços adequados para a cristalização da pluralidade e, conseqüentemente, para a manifestação da individualidade do agente.

Mas o que os homens aspiram e o quanto de si mesmos podem revelar quando se apresentam através de atos e palavras diante de uma audiência de pares?

1.2 - A ação como revelação, início e interação

1.2.1 - O caráter revelatório da ação e do discurso

No quinto capítulo de *A Condição Humana*, Arendt afirma que a relação entre a ação e o discurso é de completa interdependência, uma vez que a ação emudecida deixa de ser ação por não trazer consigo a revelação do sujeito e pelo fato de que somente através da pronúncia de palavras o ator pode conferir relevância aos seus feitos e revelar-se ao mundo. (CH, p.223-224) O ato, atrelado ao discurso, portanto, cumpre o papel de permitir aos homens individuais expressarem ‘quem’ eles são ao invés de simplesmente comunicarem alguma coisa ou meros estados de alma. Esse caráter revelatório da ação e da palavra é o que os faz transcender suas aplicações estritamente utilitárias e lhes atribui um sentido próprio¹⁸. Curiosamente, entretanto, para aquele que ao agir e falar expõe sua identidade pessoal, a mesma permanece oculta e fugidia, posto que se mostra com clareza apenas para aqueles que são espectadores de sua aparição. Apesar dessa relativa frustração, os indivíduos continuam a buscar a companhia uns dos outros, a interagir e dialogar como se compelidos a requerer um reconhecimento sem o qual eles se sentirão incompletos. Faz-se crucial, portanto,

¹⁸ De acordo com as palavras da autora: “Assim, é também verdade que a capacidade humana de agir, especificamente de agir em concerto, é extremamente útil para fins de autodefesa ou satisfação de interesses; mas, se aqui estivesse em questão apenas o uso da ação como um meio para um fim, é evidente que o mesmo fim poderia ser alcançado muito mais facilmente com a violência muda, de tal modo que a ação parece ser uma substituta pouco eficaz da violência da mesma forma que o discurso, do ponto de vista da mera utilidade, parece um substituto inadequado da linguagem de signos.” (CH, p. 224)

compreender qual é o cerne dessa paixão pela distinção e pelo reconhecimento e para tanto recorreremos a algumas reflexões que, em nosso entendimento, esclarecem o ponto colocado por Arendt.

De acordo com a leitura de Bonnie Honig, a identidade do ator surge como um produto da ação, como uma forma de recompensa pela atuação virtuosa diante de uma audiência de iguais. O 'quem' alguém é não deve ser entendido, portanto, como uma unidade essencial esperando para ser descoberta ou revelada, mas como um fruto do engajamento momentâneo do ator no domínio público. (1988, p.83-88) George Kateb parece endossar a leitura de Honig ao destacar o alcance da identidade individual como a primeira e a maior vantagem proporcionada pela experiência política, tal como compreendida por Arendt, uma identidade que é perceptível a partir da reunião das várias perspectivas sob as quais o ator é observado. Kateb também nos faz notar o vínculo estabelecido por Arendt entre as noções de identidade e imortalidade, pois, segundo ele, a busca por fama imortal através da realização de grandes façanhas (como aquela que orientava os antigos gregos) é um fator de estímulo que leva os homens a esforçarem-se para ficarem gravados na memória de seus concidadãos. Assim, a possibilidade de transcender a morte absoluta representada pelo esquecimento, permite a cada indivíduo ser mais completo em seu ser por superar, em alguma medida, a sua finitude e a sua obscuridade (2000, p.145).

Anne-Marie Roviello e Paul Ricoeur sugerem que essa questão é ainda mais tortuosa. Roviello destaca que a essência do agente individual (a sua singularidade) é, para Arendt, algo identificável, porém, inapreensível em sua integridade, uma vez que não coincide nem com um 'si-mesmo' que se furta dos olhares, nem com as suas múltiplas aparições diante de uma audiência, sendo antes uma combinação complexa das duas coisas. Assim, tão somente após o término de uma existência humana, aqueles

que a contemplam retrospectivamente, serão capazes de decifrar um todo coeso em que o ator e a sua trajetória emergem como algo discernível, dotado de sentido. Em última instância, o que resulta da somatória das ações e palavras que expressam a unicidade de uma pessoa é uma história de vida delimitada por um nascimento e uma morte passível de ser reificada pela representação em uma narrativa poética ou histórica. Como destaca Ricoeur, essa história de vida, para Arendt emerge como um compromisso gerado pelo entrelaçamento do agente com a teia de relacionamentos humanos em meio à qual ele atua, ou seja, da sua interação com os demais agentes, de modo que o ator da história é somente o seu herói e jamais o seu autor (produtor). Somente esse tipo de vida, narrável, é especificamente humano, na medida em que possui um sentido próprio que pode ser comunicado e compreendido pelos outros¹⁹ (CH, p.230-242; KRISTEVA, 2001 p.17; RICOEUR, 1983 p.67; ROVIELLO, 1997, p.19).

A ação para Arendt, contudo, não se resume à dimensão da expressividade e deve ser também entendida como irrupção da espontaneidade humana dentro do universo e da história. Essa outra dimensão é o que abordaremos a seguir.

1.2.2 - A condição da natalidade: os homens como começos e a ação como milagre

Na imbricada relação entre ação e discurso, Arendt afirma que esse último é a efetivação mais concreta da pluralidade, uma vez que permite a revelação de cada agente a seus pares por meio da articulação de sua identidade. A ação, por sua vez, é postulada como a efetivação de outra condição humana básica: a natalidade²⁰ (CH,

¹⁹ De acordo com Arendt: “A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma história e estabelecer uma biografia...” (CH, p. 120);

²⁰ Para a autora, a natalidade é a categoria central do pensamento político, já que a ação é a atividade política por excelência. (CH, p.10). Como observa Adriano Correia: “A natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra em condições em geral adequadas ao nosso crescimento enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade sempre presente de

p.223). Vale ressaltar que Arendt nos lembra que, em seu sentido mais amplo, agir significa iniciar, imprimir movimento a alguma coisa, tomar uma iniciativa.²¹ Segundo ela, os homens são os únicos seres que nascem em um mundo preexistente à sua chegada e por isso cada um deles é em si mesmo um começo, uma novidade radical da perspectiva daqueles que assistem ao seu aparecimento. Em decorrência desse fato, eles são animados a agir concretizando, dessa forma, a novidade inerente ao seu nascimento. Conforme suas próprias palavras:

No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade. (EPF, p. 216)

A equiparação entre a faculdade de começar e a liberdade, remete ao caráter espontâneo do agir e à sua capacidade de interromper os processos automáticos que circundam a vida humana. Com efeito, todos os homens encontram-se imersos em cadeias de acontecimentos de ordem cósmica e natural, que os condicionam pelo simples fato de serem seres orgânicos submetidos aos ditames das leis físicas e biológicas. Além disso, os próprios processos históricos tendem a adquirir um automatismo semelhante ao presente na natureza, a despeito de resultarem da ação humana. Todos esses processos se prolongariam indefinidamente se não fosse pela capacidade humana de provocar a

atualizarmos, por meio da ação, a singularidade da qual o nascimento de cada indivíduo é uma promessa; a possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo” (CORREIA, 2010, p.813);

²¹ Arendt toma como referência o significado do vocábulo grego *archein*: começar, conduzir, governar, assim como o termo latino *agere*: imprimir movimento a alguma coisa. (CH, p. 221);

sua ruptura através de uma iniciativa. Sendo assim, cada ato humano significa, potencialmente, a interrupção de uma ordem preestabelecida e de seu movimento maquinal e, por essa razão, Arendt faz uso da palavra milagre para expressar a radicalidade desse potencial. (CH, p. 307-308; EPF, p. 219)

A ideia de milagre evocada pela autora é esvaziada de seu conteúdo religioso e preserva somente a noção de um evento extraordinário cuja emergência inevitavelmente surpreende por ser uma ‘improbabilidade infinita’. Entre os exemplos emblemáticos citados por Arendt estão o surgimento da vida orgânica na Terra e a evolução do homem a partir das espécies animais, ambos, acontecimentos imprevisíveis quando consideramos o quanto contrariaram as probabilidades de efetivarem-se. (IP, p. 165; EPF, p. 218-220) A partir dessa mesma perspectiva, a ação humana é miraculosa precisamente por representar a irrupção do inesperado e do imprevisível em um processo histórico propenso a tornar-se automático, por acrescentar constantemente um elemento de indeterminação a uma corrente de eventos que, muitas vezes, parece diluir a agência humana em seu fluxo contínuo. Como inícios que são os homens, humanizam-se plenamente quando se tornam iniciadores, quando introduzem a novidade no mundo que os recebe desnaturalizando-o e emprestando a ele algo de sua indeterminação característica. Obviamente, ao realizar-se como um iniciador, cada indivíduo atesta sua singularidade como agente e, dessa forma, os dois aspectos da ação, ou seja, seu caráter revelatório e seu caráter iniciatório confirmam-se mutuamente.

1.2.3 – A pluralidade e as vicissitudes da ação

Através da ação, portanto, os homens inserem-se no mundo como iniciadores e fatores da novidade, e introduzem na realidade o princípio da espontaneidade que desestabiliza os processos em curso e a ordem estabelecida. Esse

elemento de instabilidade é traduzido por Arendt como a quintessência do fenômeno da liberdade por expressar a indeterminação correspondente à singularidade de cada ator, sua fundamental irredutibilidade. Com efeito, a eliminação das diferenças entre os agentes, o que equivale à eliminação da própria pluralidade, implicaria na supressão da novidade representada por cada um deles e na consequente extinção da possibilidade de qualquer evento inesperado capaz de redirecionar o fluxo vigente dos acontecimentos. Esse cenário imaginário de um oceano, imune às intempéries e convulsões, preso em sua eterna calmaria, sempre pareceu a Arendt um pesadelo inumano estranhamente acalentado por muitas utopias filosóficas desde a antiguidade (CH, p.277-279).

Como reconhece a pensadora, contudo, a ilimitabilidade da ação traz consigo o bônus da liberdade, juntamente com o ônus da incerteza²². O agente individual, desencadeador de novidades por meio de seus feitos e palavras, não é o mestre das suas ações, pois não tem controle sobre os seus desdobramentos e consequências. Ele é o ator e o paciente de sua própria história, já que é o sujeito que inicia os feitos e pronuncia as palavras, mas também aquele que sofre os efeitos incalculáveis daquilo que pôs em movimento. Diferentemente da atividade da fabricação que garante ao artesão um conhecimento prévio do produto final engendrado por suas mãos que, no final das contas, nada mais é do que a concretização de um modelo idealizado previamente em sua mente, a ação priva os homens dessa certeza e segurança. As intenções que presidem as ações individuais raramente são confirmadas e, muitas vezes, os resultados são inteiramente contrários aos desejos daqueles que agiram e isso se dá pela simples razão de que cada indivíduo atua em meio a uma miríade de outros sujeitos semelhantes a ele que, por sua vez, também agem motivados por intenções e desejos próprios. As reações daqueles que sofrem os efeitos das ações

²² Como sintetiza Jacques Taminiaux: “Thus the freedom inherent in action is both a blessing and a misfortune. Its unique capacity of initiative is always mixed with what Arendt calls “the disabilities of non-sovereignty” (TAMINIAUX, 2000, p. 169)

iniciadas por outra pessoa são imprevisíveis, de tal modo que o agente se vê prisioneiro de uma cadeia de acontecimentos que ele mesmo originou. Essa ‘incontrolabilidade’ é inevitável tendo em vista que é uma implicação direta de a ação não poder acontecer em isolamento, de vir à tona entre os homens. Enquanto o fabricante de coisas lida com a matéria inerte da natureza e impõe sobre a mesma a sua vontade e o seu projeto, o homem de ação lança-se nas águas turbulentas da pluralidade sem ser capaz de decifrar de antemão o curso que tomará tudo aquilo que ele faz ou diz (CH, p.235-238).

Esse ônus atrelado ao agir, nos lembra Arendt, foi o que motivou filósofos, desde a antiguidade, a negarem a ação como manifestação da liberdade. Afinal, como mero iniciador de seus feitos o homem não é realmente um senhor daquilo que faz, tendo em vista que fica à mercê do acaso e da contingência toda vez que se arrisca a interagir com os seus semelhantes. A fragilidade dos assuntos humanos é a consequência direta da ilimitabilidade da ação e essa é um resultado incontornável da pluralidade constitutiva de qualquer comunidade humana. Escapar dessa fragilidade em direção à quietude e à ordem tem sido um desejo longamente cultivado pela maior parte da filosofia e significa, para Arendt, uma tentativa de fuga da própria política. A figura platônica do filósofo-rei é o exemplo mais característico desse esforço de superar a ação e suprimir a pluralidade pela divisão fundamental do corpo político entre governantes e governados, homens de pensamento e homens de ação. Assim, para Platão, aqueles que detinham conhecimento deveriam ser encarregados do comando e aqueles desprovidos dele deveriam apenas executar as ordens dos primeiros, de modo que a ação fosse reduzida à mera execução de tarefas prescritas. Essa linha de reflexão deu origem à noção de governo que surgiu pela extensão das máximas da administração doméstica à arena pública e pela pretensão de organizar as relações entre os homens livres da cidade conforme o modelo das relações entre senhores e escravos, chefes da casa e seus

familiares e agregados. A estratégia filosófica consiste então fundamentalmente, em substituir a ação pela fabricação, sendo o governante equiparado a um artesão e nesse ardid está pressuposta a classificação da política como uma modalidade de técnica semelhante a todas as outras existentes e o desejo de tornar os homens criaturas imunes à contingência. (CH, p. 277-283; BRUNKHORST, 2000, p.181)

A imprevisibilidade não é, no entanto, a única faceta da ação que a torna ilimitada, pois uma vez que agem, os homens são também incapazes de desfazer o que fizeram independentemente de quais sejam os desdobramentos dos seus atos. Deveras, quando novamente comparamos o agir ao fabricar, percebemos que o autor de um objeto qualquer preserva a capacidade de destruí-lo caso não fique satisfeito com o resultado final, ao passo que um agente precisa suportar a irreversibilidade como propriedade inerente a todo processo que desencadeia. Somadas, a imprevisibilidade e a irreversibilidade tornam a tal ponto, cada ator individual refém da incerteza de que o próprio abandono da ação parece ser algo imprescindível para que os homens alcancem realmente a liberdade. (CH, p. 290-297)

A ausência de autossuficiência que acompanha a ação e a pluralidade foi o que levou a tradição do pensamento ocidental a associar a ideia de liberdade à de soberania e, portanto, a desconsiderar o seu caráter político. Contudo, como a soberania somente seria realizável para um indivíduo inteiramente isolado ou para aquele que exercesse absoluto controle sobre os outros, Arendt nos lembra que a mesma necessita ser abandonada como ideal. Segundo ela, os homens vivendo sob a condição da pluralidade somente podem alcançar um grau muito limitado de autonomia e autodomínio e mesmo isso é possível não pelo abandono da ação e sim pelo apelo àquelas propriedades do agir que contrabalançam os seus aspectos mais corrosivos: a faculdade de perdoar e a faculdade de prometer. Essas duas faculdades, inteiramente

dependentes da presença e da ação dos outros, são elas mesmas os remédios capazes de redimir o poder desestabilizador decorrente da ação. Mais especificamente, aquele que concede o perdão é capaz de escapar ao automatismo do processo desencadeado pela ação, na medida em que seu ato não é condicionado, não é uma mera reação ao sofrimento que lhe foi impingido. Ao perdoar, cada agente liberta tanto a si mesmo quanto àquele que foi perdoado mitigando o aspecto da irreversibilidade ao desfazer os atos do passado. Por outro lado, a faculdade de prometer é aquilo que permite aos agentes estabelecer nichos de estabilidade em seu convívio ao diminuir a imprevisibilidade, assim como é capaz de conferir a um grupo de pessoas mantidas unidas pela promessa, a capacidade de dispor parcialmente de seu futuro. É essencial ressaltar, no entanto, que Arendt insiste que irreversibilidade e imprevisibilidade não podem ser simplesmente eliminadas sem que isso signifique a supressão da própria capacidade de agir e da liberdade (CH, p. 292-305). Em suas palavras:

A incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com os outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos. (CH, p.304)

1.2.4 – A ação em concerto e o poder: criando a realidade política

Ao ressaltar o papel do perdão e da promessa, Arendt chama a atenção para uma outra faceta da ação. Se em um primeiro momento ela parece localizar todo o

significado do agir no fato de este permitir ao ator individual o seu autodesvelamento e a articulação de sua identidade pessoal, bem como na capacidade do indivíduo de inserir o milagre da novidade em uma ordem pré-estabelecida, a ênfase agora recai sobre o valor vinculativo e conservador da ação e seu enraizamento na pluralidade²³. Com efeito, as faculdades de perdoar e prometer surgem como indispensáveis à preservação dos relacionamentos que são a base das comunidades humanas, já que a ilimitabilidade da ação ameaça constantemente a sua continuidade no tempo, ao gerar um fator de instabilidade diretamente decorrente de sua inconfiabilidade característica. Afinal, ao perdoar e ao fazer e cumprir promessas, laços são estabelecidos e restabelecidos entre os homens, de tal modo que a própria possibilidade da ação é renovada cotidianamente. Essa ênfase no que chamamos aqui de dimensão conservadora e vinculativa da ação é um desdobramento lógico das considerações anteriores de Arendt a respeito da relação de complementaridade entre o caráter expressivo da ação individual e a presença de uma audiência de pares para testemunhar e julgar a atuação de cada agente. A preservação da audiência coincide com a preservação da experiência intersubjetiva e a simples possibilidade de dissolução da mesma traz o espectro da redução dos homens à condição de seres confinados ao silêncio de si mesmos, o que, nos termos de Arendt, significaria a sua desumanização²⁴.

Como sugere Margaret Hull²⁵, por ser indissociável da pluralidade, a noção de ação arendtiana deve ser entendida como fenômeno relacional, ou seja, como interação. Sendo assim, embora a busca individual pela autorrevelação e por distinção seja o que impele cada homem a procurar a companhia dos outros e a agir entre eles, o próprio convívio, imprescindível ao mútuo reconhecimento, exige algum nível de

²³ De acordo com Arendt, como uma contraparte à sua ilimitabilidade, a ação revela uma produtividade específica que se manifesta na sua capacidade de estabelecer relações. (CH, p.239)

²⁴ ARENDT, CH, p.221.

²⁵ HULL, 2003, p. 47-51

convergência e acordo entre os diversos agentes. Efetivamente, ainda que Arendt demonstre viva admiração pela experiência da *polis* grega, ela também indica que o seu espírito agonístico exacerbado provavelmente contribuiu para abreviar sua existência. (CH, p. 246) Isso ocorreu porque o extremo individualismo que parece ser a consequência natural de uma comunidade ancorada essencialmente no desejo de excelência pessoal de cada ator pode corroer os fundamentos da realidade comum que vincula os homens entre si. A pensadora, como bem nos lembra J. Taminiaux²⁶, não propõe, portanto, a pura e simples celebração da ação como performance, mas evoca também, recorrendo à experiência dos romanos, a sua capacidade de forjar alianças entre os indivíduos. Quando aliados, os homens transformam a ação em um empreendimento coletivo e geram o poder capaz de iniciar e preservar novas realidades. Cabe aqui ressaltar, obviamente, a originalidade do conceito de poder empregado por Arendt, o qual destoa radicalmente da compreensão hegemônica e em particular da de Max Weber, o qual define o mesmo como a capacidade de dispor sobre os meios que permitam influenciar a vontade de outras pessoas²⁷. Na medida em que Arendt denuncia nesse tipo de relação somente o desejo de dominação, conceitua em contraponto o poder como a (CR, p.123): “... capacidade humana não somente de agir, mas de agir de comum acordo”. Fica evidente por essa definição que o poder não deve ser compreendido como um atributo individual e nem como algo que possa ser possuído ou acumulado, posto que nasce da reunião e da combinação das iniciativas de diversos agentes. Fica igualmente claro que, por ser uma expressão do agir humano, o mesmo pertence ao campo da liberdade e não ao da opressão.

²⁶ Como coloca o comentador: “A careful scrutiny of Arendt’s writings shows that her analysis of action is not at all confined to a celebration of pure performance for its own sake, and that the Athenian *polis* does not have in her political thought the status of a paradigm.” (TAMINIAUX, 2000, p.165). A importância das experiências políticas dos gregos e romanos para a formação do conceito de político em Arendt será abordada no terceiro capítulo desse trabalho.

²⁷ HABERMAS, 1980, p.100.

A fundação do corpo político, portanto, como destaca Arendt em *Sobre a Revolução*, surge como a maior realização da ação concertada entre os indivíduos, aquela que institui entre eles uma forma que concretiza a sua associação e permite a articulação da condição humana da pluralidade e, desse modo, garante a possibilidade da ação e do discurso. Como mencionado anteriormente, na interpretação da autora a postulação aristotélica do homem como *zoon politikon* tende a obscurecer o fato de que a política é algo que surge entre os homens como consequência de sua livre interação, dificultando a compreensão da origem e do caráter artificial das comunidades políticas.

1.3 - O mundo comum como realidade surgida da interação humana

1.3.1 - A fabricação e o mundo tangível

A realidade política configura-se, então, como o resultado da interação de sujeitos engajados no propósito comum de proporcionar a eles mesmos um ambiente artificial capaz de proteger sua diversidade e lhes proporcionar um espaço de aparição para se manifestarem como indivíduos e iniciadores. O corpo político é um mundo diverso da natureza e da Terra que servem de abrigo para os homens enquanto entes biológicos, um mundo extremamente frágil que proporciona a plena humanização dos indivíduos ao oferecer-lhes as condições para tornarem-se homens de ação e de discurso²⁸. Localizado entre esse mundo político e o ambiente natural, no entanto, Arendt situa o mundo concreto e tangível formado pelos objetos fabricados pela engenhosidade humana, o qual constitui um espaço intermediário capaz de

²⁸ Apesar de podermos detectar certa polissemia na utilização feita por Arendt do termo mundo, acreditamos ser procedente a seguinte definição de Sylvie Courtine-Denamy: “Para Arendt, o mundo é então esse espaço criado pela reunião dos homens, um espaço que, simultaneamente se intercala entre eles, lhes separa: o mundo é um entre - dois, um espaço intermediário no qual se dão os negócios humanos. Contrariamente ao universo ou à natureza, que podem muito bem existir independentemente dos homens, o mundo não pode existir sem eles.” (COURTINE-DENAMY, 2004, p.95)

simultaneamente unir e separar as pessoas. Esse artifício humano é o lugar imprescindível para que a ação e o discurso venham a se tornar as bases sobre as quais os homens se relacionam (CH, p.217; BRUNKHORST, 2000, p.182).

A objetividade é o traço mais característico desse mundo de coisas produzidas pela fabricação e isso porque o mesmo guarda uma relativa independência dos homens e uma durabilidade maior do que a dos próprios fabricantes. Em decorrência desse grau de independência, o artifício humano mostra-se capaz de abrigar as criaturas mortais e instáveis que nós somos e, desse modo, emancipa-nos parcialmente do domínio da natureza nos oferecendo sua solidez e estabilidade (CH, p.169). Efetivamente, recorrendo à violência inerente a todo processo de fabricação, os homens mutilam a natureza para extrair dela a matéria de que necessitam para reificar os objetos previamente modelados em suas mentes e assim edificar um mundo próprio a partir do qual percebem o ambiente natural que os rodeia, como algo distinto deles mesmos, algo objetivo que podem manipular. Essa relação com a solidez dos artefatos contrabalança o fluxo ininterrupto que se manifesta na vida humana como expressão do ciclo natural ao qual a mesma pertence e permite que os homens alcancem algo da constância de que necessitam, a fim sustentar suas identidades e transcender sua animalidade (CH, p. 170-171). Margaret Canovan nos ajuda a compreender o contraste estabelecido por Arendt entre artefato humano e a natureza, destacando que a pensadora alemã não se enquadra na tradição do romantismo em que o âmbito natural é usualmente pensado como o estável e confortável cenário da vida humana, em oposição ao hostil mundo artificial das cidades modernas. Pelo contrário, Arendt mais uma vez vincula-se aos gregos ao associar, ainda segundo Canovan, o termo natureza à ideia de barbarismo, a um ciclo infinito de nascimento e morte, crescimento e decadência. A intérprete recorre à palavra civilização para designar esse ambiente artificial criado

pelos homens, para protegê-los e diferenciá-los da natureza e ressalta que, no pensamento arendtiano, esse ambiente é condição prévia para que cada indivíduo possa adquirir uma posição única em relação à realidade que partilha com seus semelhantes:

De acordo com Arendt, então, seres humanos não são suscetíveis de serem plenamente humanos a menos que eles habitem um mundo feito pelo homem, bem como vivam sobre a terra natural. Outro aspecto dessa individualização que o mundo faz possível é que, desde que o mundo está entre os seres humanos, ele ‘nos reúne e ainda nos impede de cair uns sobre os outros’. Ele cria um espaço entre os indivíduos que não existe por natureza e esse espaço existencial habilita os indivíduos a mover-se, tomar diferentes posições e ver seu mundo comum de diferentes pontos de vista, dando a eles uma compreensão da realidade que ninguém pode atingir por si mesmo. (CANOVAN, 1994, p. 107-108 Tradução nossa)

Abriados em um ambiente que é obra sua os homens percebem a si mesmos como seres ativos, criadores, capazes de projetar no exterior, sob a forma de toda sorte de objetos, algo de si mesmos. Além disso, o contato com a durabilidade das coisas fabricadas parece ser condição para a fixação e a percepção da identidade humana individual e igualmente importante para fornecer a estabilidade de que os negócios humanos, mediatos pela ação e pela palavra, necessitam para atenuar sua imanente fragilidade e futilidade²⁹. O artifício humano é, então, a morada que protege o mundo comum formado pelo tecido de relações, esse outro sentido em que Arendt emprega a palavra mundo.

²⁹ CH, p.254-255.

1.3.2 - A interação e a teia de relações humanas

Como foi indicado anteriormente, à objetividade do mundo tangível erigido pela fabricação, Arendt agrega o mundo intangível resultado da interação humana. Se a objetividade é a propriedade mais marcante do conjunto de objetos que constitui o mundo em seu aspecto material, a intersubjetividade é aquela que expressa o caráter da teia de relacionamentos que os homens estabelecem entre si através dos feitos e das palavras (PAREKH, 2008 p.70). Como ela declara:

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 intangível. (CH, p.229)

Essa teia de relações não possui uma existência independente dos homens, pois deixa de ser onde quer que a ação e o discurso não encontram ambiente adequado para se manifestar. Isso quer dizer que o próprio debate encadeado pelos sujeitos acerca do mundo que os conecta o institui como ‘fato’ e, sendo assim, a interrupção desse debate implica em sua desaparecimento³⁰. Essa dependência ontológica, contudo, não impede que a rede de relacionamentos deixe de manifestar-se sensivelmente como uma realidade

³⁰ Nas palavras de Anne-Marie Roviello: “Antes de se concretizar nas instituições e nas leis comuns, o mundo comum institui-se, aparece a si próprio, no e por meio do espaço imaterial do debate. (ROVIELLO, 1997, p. 23). Também a esse respeito afirma Fábio A. Passos: “(...) o mundo aparece como o lugar que garante aos iguais a possibilidade de se manifestarem em palavras e ações, ao mesmo tempo em que só se torna compreensível como realmente ele o é, ou seja, um lugar destinado a ser a morada estável de seres instáveis, quando estes mesmos iguais falarem sobre ele. É como se o tempo de surgimento do mundo tal como ele é e a atividade primordial que nele é exercida fossem concomitantes” (PASSOS, 2014, p.214).

histórico-política com força condicionante. Deveras, sua concretude é a de um complexo preexistente no qual cada recém-chegado necessariamente deve inserir-se, complexo esse formado por vontades e intenções conflitantes que impedem qualquer ator de ter o pleno controle sobre a sua estória de vida e que, portanto, priva-o da possibilidade da autossuficiência. (CH, p. 230; CANOVAN, 1994, p.132) A teia de relações dá ocasião ao espaço de aparência que possibilita o processo de distinção humano, de tal forma que, como foi anteriormente salientado, a história de vida de cada pessoa surge como o resultado de seus feitos e palavras imersos na conjuntura específica de intercursos que a circundam, e o próprio sentido das estórias individuais emerge como algo extraído do mundo em que as mesmas transcorrem. Além disso, cada indivíduo que se insere nesse mundo propriamente humano é ele mesmo uma possibilidade de alteração na configuração das relações preexistentes por representar uma novidade absoluta, fazendo com que o âmbito inter-humano seja sempre uma realidade dinâmica, inacabada. O dinamismo inerente a esse mundo de relações remete também à sua fragilidade, aspecto decorrente do caráter ilimitado da ação e da própria condição da natalidade, já que as novas gerações que o tomam de assalto continuamente representam uma inevitável ameaça aos limites e fronteiras que constituem a sua estrutura. (CH, p.230-239; CASALS, 2010, p.109-114; NETO, 2008, p.248)

O mundo intangível nascido da, e mantido pela interação, portanto, alimenta-se da pluralidade, pois, de acordo com a autora (IP, p. 237) “(...) o mundo só vem a ser se existem perspectivas; só existe como ordem de coisas mundanas se é visto ora de um jeito, ora de outro, a qualquer dado momento”. Isso significa que a uniformização das perspectivas é uma ameaça tão grande à manutenção do sistema de relações humanas quanto o isolamento e a apatia dos indivíduos e, por isso, as sociedades de massa contemporâneas são interpretadas por Arendt como o exemplo

mais bem acabado de uma forma de vida organizada desprovida da intermediação desse mundo comum, uma forma de organização em que os membros não estão nem reunidos nem separados uns dos outros e, portanto, não podem assumir posições distintas (EPF, p. 126).

1.4 - O espaço público: pluralidade, igualdade e liberdade

1.4.1 – O espaço público como abrigo para a pluralidade

Se o mundo comum é definido por Arendt como um espaço é porque permite aos homens articularem a sua pluralidade, sua igualdade e distinção, ou seja, ele é ‘algo’ que os mantém unidos e separados. Para explicitar essa função, a autora recorre à metáfora de uma mesa que vincula aqueles que se sentam em torno dela, concedendo a cada um uma posição única e inconfundível de observação de todos os demais (CH, p. 64). Como intermédio, o mundo pode ser também equiparado a um palco que possibilita a visibilidade necessária à confirmação de todas as coisas e atores que nele se apresentam, pois somente aquilo que é percebido por todos pode ser atestado em seu ser. A luz da publicidade oferecida pela audiência coletiva equaciona aparência e realidade³¹ e é nesse sentido que cada agente precisa que seus feitos e palavras sejam vistos e ouvidos para serem reconhecidos pelos outros e para que sua própria condição de sujeito esteja acima de qualquer dúvida (CH, p.61). Para Arendt, por conseguinte, a

³¹ Citando as palavras da própria autora: “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 pública.” (CH, p.61)

invisibilidade corresponde ao esquecimento e esse último é, em muitos aspectos, equiparável à morte.

Seyla Benhabib considera que no trabalho de Arendt, podemos distinguir dois ‘modelos’ de esfera pública, os quais ela denomina de modelo agonístico e modelo associativo. De acordo com sua leitura, o primeiro modelo é marcado essencialmente pela competitividade dos indivíduos em busca de distinção e imortalidade terrestre e sua inspiração é a *polis* grega. Já o segundo modelo é propriamente moderno e caracterizar-se-ia por emergir onde e quando os homens se reúnem para agir em concerto. Ainda segundo Benhabib, apenas no segundo modelo os seres humanos formariam o poder necessário aos empreendimentos coletivos ao combinarem suas iniciativas, daí que o modelo agonístico seja considerado por ela como inadequado para a análise do mundo contemporâneo³². Embora consideremos que Benhabib acerta ao detectar essas duas dimensões assumidas pelo espaço público em Arendt, não concordamos com a ideia de que as mesmas dão forma a dois modelos distintos e incompatíveis.

O retrato arendtiano do domínio público procura congrega, tanto a aspiração dos atores pelo reconhecimento de suas identidades pessoais quanto a experiência da interação associativa resultante do encontro entre iguais em um mesmo espaço com vistas a interesses em comum (CANOVAN, 1994, p.224). A conciliação entre a busca por autodesvelamento e capacidade de associação é possível precisamente porque a luminosidade proporcionada pelo espaço público permite que cada ator reconheça os outros que o circundam como pessoas com aspirações equivalentes às suas e dotadas da mesma capacidade de iniciar que ele possui. Esse reconhecimento parece ser a condição prévia para que se formem os relacionamentos necessários à ação concertada entre

³² Para Benhabib, o espaço agonístico da cidade-estado era possível porque a mesma era uma comunidade moralmente homogênea e politicamente igualitária (embora exclusiva), afinal, nesse cenário a ação era também revelação. Por contraste, o espaço público moderno é marcado pela porosidade, de modo que nem o acesso ao mesmo nem a sua agenda de debate podem ser definidas previamente pelo critério da homogeneidade política e moral. (BENHABIB, 1992, p.78-79)

indivíduos que, a princípio, seriam apenas adversários. Isso significa que a pluralidade, como já havíamos afirmado anteriormente, somente se torna uma realidade, visível, quando pode se materializar em espaços compartilhados. Obviamente, não afirmamos que essas duas dimensões do âmbito público mantenham perfeita harmonia entre si, mas sim que ambas, para Arendt, são complementares mesmo em sua tensa proximidade.

1.4.2 – Espaço público e a instituição da igualdade

Naquelas sociedades em que o espaço público assume o *status* de um espaço de aparência institucionalizado, os indivíduos admitidos em seus contornos adquirem a condição da igualdade jurídica, ou seja, são vistos formalmente como sujeitos dotados de uma *persona* que os torna integrantes ativos da comunidade que constituem. Isso significa que, a despeito de suas diferenças e desigualdades, cada um deles passa a ser dotado do mesmo direito de envolver-se e participar das decisões referentes ao destino do corpo político. Podemos dizer que essa igualdade propiciada pela esfera pública retira os indivíduos de sua condição de seres naturais e transforma-os em cidadãos reconhecendo neles plenamente a sua humanidade (SR, p.149). Exatamente por essa razão, para Arendt a tentativa de enraizar a igualdade na natureza, que é o cerne das declarações de direito dos homens, consiste em um esforço vão por sua incapacidade de perceber o caráter estritamente artificial dessa mesma igualdade³³. Efetivamente, a condição precária dos imigrantes ilegais, dos refugiados e dos párias inteiramente privados da cidadania mostra a irrealidade de quaisquer direitos que não são reconhecidos e sancionados por comunidades políticas concretas. Esses indivíduos

³³ Como aponta Margaret Canovan: “Human equality is not a datum but a *project*, something to be established, if at all, only by political means.” (CANOVAN, 1994, p.240)

desprovidos de direitos tornam-se meramente humanos³⁴, seres genéricos que são as vítimas potenciais de qualquer atrocidade que possa ser perpetrada contra eles, individual e coletivamente.

Arendt compreende a igualdade como *isonomia*, ou seja, como igualdade no plano político. Como a autora faz questão de esclarecer, o sentido original dessa palavra entre os gregos era mais amplo do que a compreensão moderna de igualdade perante a lei, já que no contexto da *polis* expressava basicamente a noção de igual direito à participação nos negócios públicos, o direito de estar e de falar com seus pares sobre assuntos de comum interesse. Ela também insiste em destacar que a concepção contemporânea que associa as noções de igualdade e de justiça também não é eficaz em captar o sentido fundamentalmente político do termo original³⁵ que o vincula, na verdade, à ideia de liberdade. Em suas palavras:

A liberdade não requer uma democracia igualitária no sentido moderno, mas uma oligarquia ou aristocracia muito estritamente limitada, uma arena na qual pelo menos uns poucos, ou os melhores, possam interagir entre si como iguais entre iguais. Essa igualdade não tem, evidentemente, nada a ver com justiça (IP, p.173).

Cabe ressaltar que apesar da ressalva feita sobre a distinção entre igualdade e justiça, acreditamos que isso não exprima uma defesa, por parte da autora, de uma completa

³⁴ Em *Sobre a Revolução* a autora nos lembra que o termo latino *homo* designava alguém que era simplesmente um homem, uma pessoa sem direitos, ou seja, um escravo (SR, p76).

³⁵ Essa interpretação parece ser endossada pela leitura feita por Gregory Vlastos quando este distingue entre as noções de *Isomoiria*, que foi utilizada entre os gregos para se referir a uma reivindicação popular mais ampla por direitos sociais (incluindo a exigência de redivisão de terras) e *Isonomia*, usada para dar voz à reivindicação pela ampliação do direito ao poder político (VLASTOS, 1953). Por outro lado, Josiah Ober afirma que o sentido original mais preciso da palavra *isonomia* remete à noção de uma justa distribuição de imunidades legais e o igual direito a um processo legal, ao passo que a palavra *isegoria* teria o sentido de igual acesso ao fórum deliberativo, ou seja, igual direito a falar sobre assuntos públicos e assistir aos discursos dos outros, enquanto o termo *isokratia* seria traduzido mais acuradamente pela ideia de igual direito ao poder público voltado para a produção do bem comum. (OBER, 2008, p.4)

separação ou de simples contraposição entre essas duas categorias. Com efeito, pelo contrário, parece-nos que Arendt situa a igualdade política proporcionada pela inclusão no espaço público como uma forma primordial de realização da justiça, na medida em que confere visibilidade aos indivíduos e capacita-os a tornarem-se efetivamente livres e aptos para o engajamento em uma luta por uma ampliação geral dos direitos, uma abertura do mundo ao outro.³⁶ Como esse aspecto envolve a discussão acerca do objeto e do conteúdo da ação política e a questão de sua instrumentalização, os quais são o tema desse trabalho, retornaremos a ele no terceiro capítulo. Por ora tentaremos compreender porque a *isonomia* é o pilar que sustenta a ideia de liberdade com que opera Hannah Arendt.

1.4.3 - Espaço público e a realização da liberdade.

A modernidade compreende a liberdade como uma experiência subjetiva e nisso segue a visão dominante na tradição filosófica ocidental. Deveras, de acordo com Arendt, o problema filosófico da liberdade somente teria sido levantado ao final da Antiguidade quando essa estava prestes a desaparecer como fenômeno tangível (DUARTE, 2000, p.205). Nesse contexto, o pensamento de Epíteto ganhou proeminência ao desenvolver a ideia de que o homem era livre apenas no intercuro consigo mesmo, no interior do seu próprio eu onde estaria protegido das interferências externas e afastado da hostilidade do mundo. Para Arendt, exatamente em virtude de sua condição de escravo, de desprovido de um lugar no mundo e limitado em sua capacidade de mover-se livremente, o filósofo estóico teria idealizado o espaço da interioridade como refúgio onde podia sentir-se soberano, senhor de si mesmo. Mais

³⁶ WINCKLER, 2004, p.16; COURTINE-DENAMY, 2004, p. 123.

tarde, Agostinho teria sido um dos responsáveis por formular ainda mais sofisticadamente o tema da liberdade como fenômeno do eu, ao traduzi-la nos termos de um conflito interno da vontade, ou seja, um embate entre *o querer e o não querer*. Assim, livre seria aquele capaz de vencer a resistência imposta pela dimensão negativa de sua vontade, ao passo que impotente seria aquele incapaz de fazê-lo. Isso significou a descoberta da própria vontade como faculdade distinta que, na medida em que é considerada a sede do poder, permite ao homem o comando sobre si mesmo, mas implicou, simultaneamente, na descoberta da impotência sob a forma da desobediência interna. Ao situar a liberdade no *eu-quero* e dissociá-la do *eu-posso*, ou seja, da ação, Agostinho formulou uma concepção que teria parecido profundamente estranha aos antigos que, se houvessem conhecido a faculdade da vontade, necessariamente teriam entendido a liberdade como coincidência do *eu-quero* e do *eu-posso*³⁷. Como observa Ilya Winham, quando se considera que é possível realizar aquilo que se quer por um simples decreto da vontade, se esquece que as pessoas nascem imersas em circunstâncias mundanas que não podem ser desconsideradas no momento do agir. (WINHAM, 2012, p.10)

Essa ideia do eu como lugar da liberdade, como âmbito inteiramente protegido da interferência externa sobre o qual cada homem teria pleno domínio, no entanto, é derivativa, já que, conforme Arendt, pressupõe a experiência anterior da liberdade como uma realidade mundana tangível que se consubstancia no intercurso do eu com os outros (EPF, p.192-194). Para a pensadora, esse equacionamento da liberdade com a ideia de um eu isolado do mundo, teve nefastas consequências para a vida política, tais como a de promover a substituição do ideal da liberdade como

³⁷ EPF, p.211; DUARTE, 2000, p.205-206; WINHAM, 2012, p.10.

virtuosismo³⁸, vigente entre os gregos e romanos, pelo da liberdade como soberania. Afinal, em consonância com o desejo por soberania somos conduzidos à pretensão de total independência em relação aos outros e, por vezes, exigimos o domínio sobre eles tendo em vista satisfazer nosso desejo de autonomia. (EPF, p.211; DUARTE, 2000, p.206)

A ideia de liberdade que Arendt procura recuperar é a de um fenômeno político indissociável da ação e da capacidade humana de iniciar algo novo e interromper os processos automáticos preexistentes. Mais precisamente, a autora procura distinguir entre uma liberdade pré-política cuja natureza pode ser traduzida pelo emprego da palavra espontaneidade e que sobrevive como possibilidade humana mesmo sob uma conjuntura mundana adversa e uma liberdade propriamente política que se manifesta somente em um espaço público, na presença dos iguais e na ação concertada entre indivíduos. A respeito dessa dupla dimensão Hauke Brunkhorst pondera que as duas concepções não são inteiramente compatíveis entre si, já que, segundo ele, uma tem inspiração igualitária e a outra segue um modelo elitista. Conforme sua interpretação, enquanto a ação espontânea individual é uma capacidade partilhada por todo e qualquer ser humano (uma vez que se enraíza na condição da natalidade) a noção de ‘liberdade republicana’ é excludente, pois é uma função do reconhecimento pelos outros na esfera pública e implica na possibilidade de falta desse mesmo reconhecimento³⁹. Parece-nos válido realçar, porém, que a distinção feita por Arendt entre essas duas facetas da liberdade pressupõe a consideração das duas etapas em que se divide a ação: o ato de dar início a algo novo e o levar a cabo aquilo que se iniciou.

³⁸ Arendt compara a política às artes de realização, tais como a dança e o teatro que encontram a sua excelência na própria execução ao invés de em um produto final, como no caso das artes criativas que reificam o pensamento humano. Segundo ela, o agir também contém um elemento de virtuosidade e, assim como as artes performáticas, depende da presença dos outros e de um espaço publicamente organizado para a exibição. (EPF, p. 200-201)

³⁹ A despeito da crítica Brunkhorst reconhece que o grande legado de Arendt foi o esforço de combinar as duas noções de liberdade em uma proposta de republicanismo igualitário (BRUNKHORST, 2000, p. 196);

Efetivamente, mesmo que um agente isolado possa iniciar espontaneamente qualquer empreendimento ou desencadear qualquer série de acontecimentos, somente com a ajuda dos outros ele pode completar, dar prosseguimento àquilo que começou. Assim, a capacidade de inserir a novidade no mundo, apenas atinge toda a sua plenitude quando se converte em uma aventura coletiva (IP, p.183-185). É forçoso reconhecer, entretanto, que subsiste no pensamento arendtiano uma tensão entre o poder desestabilizador da natalidade e a pluralidade como fronteira concreta para a ação, embora acreditemos que para nossa autora essa tensão reflita um aspecto da realidade⁴⁰.

A ação em concerto que possibilita um empreendimento associado, somente pode acontecer onde existe um âmbito político que permite aos homens uma interação livre da coação, portanto, onde cada um deles não é nem opressor nem oprimido, mas igual a todos os demais⁴¹. A liberdade política, desse modo, exige um espaço comum sustentado intersubjetivamente e que nesse espaço as relações estejam ancoradas pelo princípio da *isonomia* e sejam mediadas exclusivamente pela discussão e pela persuasão. Esse tipo específico de liberdade é, portanto, uma “*qualidade do mundo feito pelos homens*” (SR, p.59) e está profundamente enraizada na pluralidade humana.

A liberdade como compreendida por Arendt não é mais um e nem o mais importante objetivo da política, já que é obtida exclusivamente através do modo de vida político. A era moderna consagrou a ideia de que a política é um meio pelo qual os homens podem atingir a liberdade, uma vez que a vida em sociedade é justificada como um instrumento para garantir a realização dos interesses individuais e o governo como um mecanismo forjado para garantir a segurança necessária ao desenvolvimento da

⁴⁰ Como destaca Steve Buckler, um dos importantes traços do pensamento e da abordagem arendtianos do político é o reconhecimento e a preservação das tensões internas à nossa experiência sem a pretensão de dissolvê-las por meio de abstrações. (BUCKLER, 2011, p.43);

⁴¹ Como sintetiza Iseult Honohan: “While the capacity for free action is inherent in human beings, who can act spontaneously in most unfavourable contexts, it flourishes when they live in a relatively stable common world, with common reference points, public spaces and institutions.” (HONOHAN, 2002, p. 123);

produtividade e prosperidade coletiva, assim como do bem estar individual. De fato, o Estado moderno foi concebido como uma gigantesca máquina administrativa criada em função da sociedade e a eficácia dessa máquina foi o que permitiu a liberação das forças sociais responsáveis pelo aumento exponencial da produção dos bens necessários a uma vida feliz (marcada pela abundância) e emancipou grandes parcelas da população da opressão imposta pela escassez. A ideia de liberdade que emergiu desse cenário, segundo Arendt é, entretanto, essencialmente negativa, visto que, com base nela os homens prescindem da ação e do envolvimento nos negócios humanos, recusam a política como um fardo que os impede de usufruir daquela que consideram ser a ‘autêntica’ vida livre na esfera privada e contentam-se com a ausência de opressão garantida por um governo limitado (IP, p. 192-200; DUARTE, 2000, p.206-207).

Ao sustentar que a liberdade é um fenômeno político Arendt quer dizer que ela somente concretiza-se positivamente através do exercício por parte dos homens, da capacidade de ação e da participação direta no governo da comunidade. O seu florescimento depende, então, do inter-relacionamento humano mediado pela palavra e exige que os indivíduos em sua pluralidade se reconheçam mutuamente como agentes e tornem-se sujeitos de sua realidade histórico-política. Esse é o sentido da vida política, a razão pela qual os homens escolhem partilhar a companhia uns dos outros e, sendo assim, uma sociedade humana deve configurar-se como um espaço que propicia tanto a oportunidade para a distinção de cada ator individual, quanto a expressão do poder instituinte coletivo. No corpo político, portanto, é que os homens confirmam na prática a sua condição de iniciadores e realizam-se como agentes livres capazes de promover o extraordinário recorrentemente:

A diferença decisiva entre as ‘infinitas improbabilidades’ sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos

eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos ‘milagres’. São os homens que os realizam – homens que, por terem recebido o dúplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertence de direito. (EPF, p. 220)

No próximo capítulo nosso objetivo é analisar brevemente o processo de alienação do mundo que caracteriza a Era Moderna na interpretação de Hannah Arendt. Procuraremos mostrar que a revitalização da *vita activa* na modernidade, não trouxe a revalorização da atividade política e do homem de ação, mas promoveu ao primeiro plano as atividades da fabricação e do trabalho e aquelas duas dimensões do humano diretamente a elas atreladas, a saber: o *homo faber* e o *animal laborans*. Como veremos, a ascensão dessas duas dimensões humanas e, sobretudo o ‘reinado’ estabelecido pelo *animal laborans*, teve como consequência o esquecimento da dignidade das relações na esfera pública e conduziu à formação de uma sociedade cada vez mais avessa à materialização da pluralidade e à manifestação da liberdade.

CAPÍTULO 2

POLITICA E MUNDO COMUM I: AS FACES DA ALIENAÇÃO.

2.1 - A sacralização da vida e o surgimento do social.

2.1.1 - A reconfiguração moderna da *vita activa*: precedentes.

Na interpretação de Arendt, a era moderna distinguiu-se pela peculiar inversão da ordem hierárquica entre *vita contemplativa* e *vita activa* que fora postulada pela filosofia grega desde a antiguidade. Segundo essa ordem tradicional, a vida contemplativa praticada pelo filósofo é a forma mais elevada de existência a ser alcançada pelo ser humano, pois se apresenta como a via por meio da qual os homens travam contato com a verdade e com o eterno e, desse modo, superam a angústia da transitoriedade e da finitude que lhes aflige. Essa perspectiva contemplativa foi moldada a partir da crença, articulada tanto no pensamento de Platão quanto no de Aristóteles, de que a admiração muda pelo Ser (*thaumazein*) é a experiência primordial da filosofia e também o seu fim. O estágio da contemplação, contudo, exige a cessação de todo movimento e inquietude (*askholia*) e mesmo o abandono das palavras, incapazes de abarcar e traduzir aquilo que é objeto de admiração. A partir da consolidação dessa crença como pedra angular do pensamento filosófico ocidental, a *vita activa*, em todas as suas modalidades, passou a extrair o seu valor da contemplação, de tal modo que até mesmo vida política (*bios politikos*), em última instância, encontrava sua razão de ser na medida em que proporcionava as condições adequadas para uma vida filosófica (*bios theoretikos*) florescente. Essa concepção exerceu ampla influência na mentalidade ocidental até o começo da modernidade quando, de acordo com Arendt, o grande

impacto de uma invenção paradigmática de Galileu Galilei lançou as bases para uma revalorização da *vida activa* que foi responsável por elevar a capacidade humana de fazer e fabricar a um *status* nunca antes experimentado.

No sexto capítulo de *A Condição Humana*, Arendt defende a tese de que três acontecimentos cruciais marcaram o caráter da modernidade: a descoberta da América, a Reforma religiosa e a invenção do telescópio por Galileu. No que se refere ao primeiro desses acontecimentos, a autora afirma que a descoberta do Novo Mundo deu início à conquista do espaço terrestre e, conseqüentemente, resultou em um apequenamento do planeta perante o olhar humano. Isso porque ao expandirem as fronteiras conhecidas e finalmente mensurarem e apossarem-se de todos os confins do globo, os homens, pela primeira vez, converteram a Terra em um objeto contínuo e abarcável pelo pensamento. No que tange à Reforma, a ênfase da autora recai sobre um aspecto em particular, qual seja, o desencadeamento do intenso processo de expropriação de terras ligado ao conflito entre a Igreja e o Estado, aliado ao interesse acumulativo do capital. Esse processo de expropriação iniciou-se com a Igreja Católica e atingiu posteriormente o campesinato, sendo responsável por privar de suas propriedades um grande número de pessoas e, desse modo, torná-las vulneráveis à voracidade da necessidade. Esses dois eventos, no entendimento da pensadora, foram decisivos para alimentar o fenômeno da alienação moderna dos homens em relação ao mundo. Com efeito, enquanto o apequenamento do planeta teria tido como efeito colateral um sentimento de distanciamento e desenraizamento decorrente de uma perda da proximidade terrestre, pela inevitável relativização dos vínculos que ligavam os homens aos seus locais de origem, a concentração da propriedade privada da terra resultou para muitos na perda de um lugar no mundo que era essencial tanto para

garantir-lhes os meios básicos de subsistência quanto para abrigar suas vidas e dotá-las de um referencial⁴² (CH, p.329-320).

Para Arendt, contudo, foi a criação do telescópio o evento de maior impacto na formação da mentalidade moderna e particularmente na formação do forte ceticismo epistemológico em relação à confiabilidade do mundo exterior que a caracterizou em sua fase inicial. Ironicamente, isso ocorreu porque a invenção de Galileu propiciou o desvelamento dos segredos do universo à mente humana, com um grau de certeza equivalente ao de nossas percepções sensoriais, uma vez que trouxe ao alcance da cognição de uma criatura terrestre aquilo que estava, a princípio, inteiramente fora de suas possibilidades ou era apenas objeto de sua especulação e imaginação. De fato, com Galileu, temos a comprovação factual de muitas hipóteses astronômicas levantadas por homens como Nicolau Copérnico, Johannes Kepler, Giordano Bruno e Nicolau de Cusa, o que, em última instância, trouxe a abolição da velha dicotomia entre o céu e a Terra, da crença em uma hierarquia entre um mundo supralunar e um outro sublunar, regidos por diferentes conjuntos de leis naturais. Esse foi também um passo decisivo em direção a uma nova concepção cosmológica em que um universo infinito é unificado em suas leis gerais e deixa de ser pensado a partir de um centro, um ponto de referência fixo. A invenção de Galileu, segundo Arendt, parece realizar a mais ousada esperança humana e confirmar o maior dos seus temores, pois enquanto proporcionou o sonhado ponto arquimediano (entendido em um sentido mais amplo como a possibilidade de atuar sobre a Terra e dentro da natureza terrena a partir do exterior e até mesmo canalizar forças universais e cósmicas para dentro do planeta) foi capaz também de desferir um golpe de força sem precedente na confiança que os homens depositavam em seus sentidos como meios eficazes de apreensão do real (CH, p.321-325). Como

⁴² Como observa Fábio A. Passos: “(...) pois a propriedade constitui-se no ponto de ancoragem do homem no mundo, uma vez que ela é o referencial de que o homem é um ser *do* e *no* mundo, diferentemente de tribos nômades que não possuem um ponto de referência no mundo (...)” (PASSOS, 2014, p.88)

desdobramentos incalculados e tardios do evento, constatamos o crescimento exponencial da crença na capacidade do poder e conhecimento humanos e, em contrapartida, um aumento proporcional do desespero e do niilismo resultantes da perda da confiança na própria realidade, já que nos foi deixado, conforme as palavras da autora (CH, p. 326) “...um universo de cujas qualidades conhecemos apenas o modo como afetam os nossos instrumentos de medição;” .

A alienação da Terra tornou-se a marca distintiva da ciência moderna centrada na utilização maciça da matemática e orientada pelo ideal de redução dos movimentos e dados sensoriais a símbolos. Tudo se passou como se a mente humana fosse radicalmente libertada das correntes que a prendiam à sua estreiteza e à necessidade da experiência imediata e pudesse daí por diante desconsiderar todas as fronteiras que antes se lhe apresentavam revelando uma capacidade de apreensão em símbolos matemáticos de conceitos e dimensões tidas usualmente como incognoscíveis. Nesse contexto, o experimento surgiu como uma nova forma de abordagem da natureza através da qual os fenômenos não eram mais observados em sua manifestação espontânea e sim sob as condições previamente estabelecidas pela mente humana, de tal modo que a linguagem matemática tornou-se o mecanismo responsável por reduzir e traduzir tudo aquilo que o homem não era a uma forma compatível com a configuração da estrutura mental humana. Isso conduziu a uma verdadeira recusa das aparências e dos fenômenos em sua multiplicidade e teve como implicação um processo de simplificação do concreto que abriu caminho para uma maior eficácia na manipulação das forças e recursos naturais. A despeito desse avanço, ficava cada vez mais claro que o conhecimento adquirido não era a expressão de uma ordem natural subjacente, nem atestava a capacidade da mente para receber a verdade. Constatava-se, pelo contrário, que fora a invenção de um instrumento proveniente de mãos humanas o que realmente

alterara a concepção cosmológica vigente até então e que fora apenas pela ativa interferência sobre a natureza que um conhecimento autêntico, visto que eficiente, pudera ser produzido. A contemplação deixava de ser vista como o caminho que conduzia ao real e era substituída por uma concepção de método científico que tinha valor na medida em que se mostrasse bem sucedido no teste prático da experimentação e em sua capacidade de predizer e permitir uma manipulação eficiente dos processos naturais (CH, p.329-334).

O enorme crescimento do poderio da ciência, decorrente da descoberta do ponto arquimediano de observação, acarretou na multiplicação tanto de nossa capacidade destrutiva, quanto criativa, tendo em vista que ao efetivar a importação de processos cósmicos para o ambiente terrestre pela descoberta e manipulação de leis universais, os homens se mostraram igualmente aptos a destruir toda a vida orgânica do planeta e a recriarem o próprio milagre da vida (feitos que outrora seriam concebíveis somente apelando à ação divina). Obviamente, todas essas transformações desencadeadas com o início da era moderna repercutiram profundamente na autopercepção humana e levaram à relativização de nossa condição de seres terrestres. De fato, daí por diante, os homens passam gradualmente a verem a si mesmos como seres universais apenas circunstancialmente presos à Terra e potencialmente capazes de superar o seu confinamento (CH, 335-336).

2.1.2 - A ascensão do *homo faber* e a mentalidade instrumentalista.

A derrocada da contemplação e a ascensão da *vita activa* levará, graças à nova relação de contiguidade entre conhecer e fazer, à consagração dos valores e da mentalidade do *Homo Faber*, ou seja, o homem em sua dimensão de fabricante de objetos. Tendo em vista essa mudança Arendt empreende uma análise minuciosa da

atividade da fabricação procurando, sobretudo, compreender dois de seus aspectos distintos e conflitantes, a saber: a sua capacidade edificadora-de-mundo e o efeito degradante decorrente da absolutização da instrumentalidade como categoria de juízo. No que tange ao primeiro desses aspectos, a fabricação é definida por ela como a capacidade humana de reificação, de transformação da matéria-prima obtida da natureza em objetos duráveis que constituem em seu conjunto, um mundo artificial que abriga e distancia os homens da voracidade, necessidade e volubilidade que governam o ciclo biológico. Deveras, embora os objetos forjados pelo engenho humano sejam concebidos para serem usados e, em virtude disso, estejam fadados a sofrer desgaste com o passar do tempo, eles não são meramente algo a ser consumido e incorporado pelo organismo em sua luta pela sobrevivência. O desgaste imposto pelo uso, não extingue a significativa solidez e estabilidade dos artefatos e, na medida em que não estão mais completamente imersos no seio da natureza e sim situados em ambientes deliberadamente manufaturados, os homens percebem a si mesmos como seres diversos, aptos a transcender, ao menos parcialmente, a sua animalidade. O conjunto de artefatos torna-se ele mesmo, como já destacamos no primeiro capítulo desse trabalho, algo que condiciona os próprios homens visto que assume um caráter objetivo que se contrapõe à subjetividade de cada indivíduo e permite que, confrontado com uma realidade mais duradoura que a de sua própria existência singular, esse retenha a sua identidade a despeito de toda inconstância que o rodeia (CH, p.173-179). Como sintetiza Anne Amiel:

No fundo desta objectividade, desta resistência dos objectos do mundo, que separam e ligam os indivíduos, “alguém pode aparecer”, uma individualidade pode desenhar e romper, pela trajectória rectilínea que vai do nascimento à morte, o aspecto cíclico da espécie. Sem um mundo duradouro, nenhuma biografia é concebível (AMIEL, 1997, p.64)

O caráter estável do mundo manufaturado torna-se ainda mais transparente quando consideramos aqueles que são os mais mundanos dos objetos produzidos pelo homem: as obras de arte. Afinal, diferentemente das demais coisas tangíveis construídas para exercerem funções específicas em nosso cotidiano (como cadeiras, mesas, roupas, etc.) uma pintura, uma escultura ou um poema não são concebidos para serem usados e exatamente por isso escapam ao desgaste da manipulação e tendem a possuir uma duração muito superior àquela dos artefatos comuns. Além disso, como artista, escultor, poeta, construtor de monumentos, historiador etc. o *homo faber* é aquele que confere imortalidade aos feitos e palavras dos homens de ação, aquele que registra as histórias encenadas por cada ator, de tal forma que as mesmas possam ser lembradas por épocas posteriores. Como enfatiza Arendt, as obras de arte nascem da combinação da capacidade do pensamento humano de articular os sentimentos e adequá-los ao aparecimento no mundo, com a habilidade típica do artífice de materializar o espírito vivo desse pensamento transformando-o em objeto. Em suas palavras:

No caso das obras de arte, a reificação é algo mais que mera transformação; é uma transfiguração, uma verdadeira metamorfose, como se o curso da natureza, que requer que tudo queime até virar cinzas, fosse invertido de modo que até o pó pudesse irromper em chamas. (CH, p. 211)

A despeito da superioridade mundana da obra de arte, Arendt procura nos lembrar que mesmo as coisas comuns têm algo dessa qualidade duradoura, dado que possuem uma forma sob a qual aparecem e pela qual são julgadas para além de sua funcionalidade e de acordo com critérios objetivos do mundo (CH, p.209-218).

Em contraponto às observações anteriores, contudo, a pensadora chama a atenção para o fato de que, na mentalidade do *homo faber*, a natureza apresenta-se sempre subordinada à vontade humana, exclusivamente como fonte de material a partir do qual ele opera tendo por base um modelo de objeto configurado de antemão por sua imaginação e que pode ser reproduzido *ad infinitum*. Como é fácil perceber, essa relação hierárquica com a natureza é essencialmente violenta, uma vez que no ato de fabricar interrompe-se um processo vital arbitrariamente (como no caso da destruição de uma árvore para obtenção da madeira para a construção de uma mesa) e, por isso, não surpreende que os sentimentos de satisfação e autoconfiança sejam efeitos diretos da experiência do fabricante. Por seu caráter demiúrgico, o *homo faber* revela-se propenso a desenvolver um senso de soberania e onipotência que o predispõe a ser hostil com a incontrollabilidade atrelada à condição da pluralidade humana, daí a sua inadequação para o espaço político. Curiosamente, essa propensão ao ‘apolitismo’ do homem-artífice fica ainda mais patente no âmbito público que ele cria para si mesmo: o mercado de trocas. Afinal, o mercado não se configura como uma esfera de autêntica interação humana ou como palco para a manifestação da individualidade, e sim como local destinado à exibição de produtos e às relações comerciais. Acrescente-se a isso que, nesse espaço público apolítico, os produtos do *homo faber* tendem a perder a sua valia intrínseca e tornarem-se simples mercadorias cujo valor é definido por sua comparação com outras tantas mercadorias, comparação essa que é mediada pelo dinheiro como padrão de troca instituído. Como consequência, os parâmetros e medidas universais e absolutos que orientam o fabricante na construção do mundo em seu aspecto material e tangível cedem lugar para uma perspectiva relativista que substitui a estabilidade e a constância por uma fluidez que remete àquela do ininterrupto ciclo das forças naturais (CH, p.174-208).

Dando seguimento à mesma linha de reflexão, Arendt enfatiza que, em virtude da estrutura da atividade da fabricação ser baseada na articulação entre as categorias de meios e fins, o *homo faber* é propenso a desenvolver um modo de pensar que é fundamentalmente instrumentalista. Isso quer dizer que para ele é sempre o produto final aquilo que define quais são os recursos a serem mobilizados e quais as etapas necessárias para que se alcance, ao término do processo produtivo, a obra desejada. A experiência essencial da instrumentalidade nasce da relação do fabricante com suas ferramentas e utensílios, os quais são, essencialmente, objetos concebidos para serem meios para a produção de outros objetos. Como fruto dessa mentalidade instrumentalista, emerge uma inclinação utilitarista⁴³ conforme a qual cada coisa fabricada parece perder a sua qualidade própria, na medida em que submerge na cadeia de meios e fins para converter-se em um novo meio, seja como objeto de uso ou de troca. O principal desdobramento desse pensamento que generaliza indiscriminadamente a categoria da utilidade é, segundo Arendt, a incapacidade de distinguir entre utilidade e significado. Com efeito, se tudo o que é produzido for entendido prioritariamente como meio para aquisição de outra coisa, a própria noção de significado, ou seja, de algo que seja permanente e tenha caráter constante, torna-se problemática e desaparece do horizonte. Assim, a visão instrumentalista, tal como a experiência no mercado de trocas, parece conduzir o homem-artífice a uma forma de relativismo que coloca tanto as relações humanas quanto estabilidade do mundo em risco ao degradá-las (CH, p.191-193).

Uma tentativa de superação desse dilema no campo moral aparece em Kant através da postulação de um antropocentrismo utilitário que opera a partir da afirmação

⁴³ Arendt nos recorda que os antigos gregos usavam o termo 'banáustico' para referir-se àqueles homens dominados por uma mentalidade estritamente utilitária, ou seja, aqueles que demonstravam uma incapacidade de julgar uma coisa separadamente de sua função ou utilidade. Esse termo deriva de *bánaustos*, palavra empregada para designar artistas e artesãos. (EPF, p. 269);

de que nenhum ser humano pode ser tratado como meio para um fim, ou seja, pela enunciação de que todo homem é um fim em si mesmo. Essa solução, entretanto, mostra-se ineficiente no entendimento de Arendt, pois ela ressalta que a elevação do homem à condição de ‘fim supremo’ preserva a tendência de aviltamento da natureza e do mundo das coisas, uma vez que ambos continuam a ser vistos exclusivamente como meios para a promoção do bem estar humano e desprovidos de uma dignidade independente. A intenção de Arendt, portanto, é destacar o fato de que, embora os critérios do *homo faber* devam presidir a construção do mundo, não devem ser aqueles pelos quais esse mesmo mundo deve ser governado. Precisamente por compreenderem esse perigo, os antigos gregos excluía m o *homo faber* do domínio público (CH, p.191-198). Recorrendo às palavras da própria autora:

Os fabricantes não podem deixar de considerar todas as coisas como meios de seus fins, ou conforme seja o caso, julgando todas as coisas por sua utilidade específica. No momento em que esse ponto de vista é generalizado e estendido a outros campos, fora da esfera da fabricação, produz-se a mentalidade banáustica. E os gregos suspeitavam, acertadamente, que tal filisteísmo ameaçava não somente o âmbito da política, como obviamente ocorre visto que ele ajuizará a ação com os mesmos padrões de utilidade válidos para a fabricação e exigirá que a ação vise a um fim predeterminado e que lhe seja permitido lançar mão de todos os meios que possam favorecer esse fim; pois ele ameaçava também o próprio âmbito cultural, visto levar a uma desvalorização das coisas enquanto coisas, as quais, se se permitir que prevaleça a mentalidade que as trouxe à existência, novamente serão julgadas consoante padrões de utilidade e, em conseqüência, perderão seu valor intrínseco e independente, degenerando por fim em meros meios” (EPF, p.269-270)

2.1.3 - A vitória do *animal laborans*: a vida como bem supremo.

A preponderância da atividade da fabricação e da mentalidade do *homo faber* nos primeiros séculos da era moderna será superada, segundo Arendt, pela ascensão do trabalho e a conseqüente vitória do *animal laborans*⁴⁴. Vale dizer que a concepção arendtiana acerca do trabalho endossa, em grande medida, a visão grega que vinculava essa atividade às penas e fadigas vivenciadas pelo corpo humano em sua batalha contínua pela manutenção das forças vitais, sem perceber nela qualquer poder criativo ou emancipador. O trabalho é assim definido pela autora como o meio através do qual os homens produzem aquilo de que precisam para se sustentarem enquanto organismos vivos e pelo qual lutam contra os processos de crescimento e declínio impostos pela natureza (CH, p.120-124). Portanto, na medida em que é ditado pela necessidade de subsistência, o trabalho é a menos livre entre as modalidades que constituem a *vita activa*, já que se apresenta como tarefa interminável e repetitiva, sem um propósito significativo e incapaz de proporcionar ao homem as experiências da autorrevelação e do autoaperfeiçoamento (DUARTE, 2000, p.93-94). Além disso, como os produtos resultantes do trabalho são efêmeros, uma vez que são feitos para serem rapidamente incorporados pelo organismo visando à restauração de suas energias, não configuram um mundo de artefatos apto para abrigar os homens e proporcionar-lhes um ambiente estável. Outro traço marcante dessa atividade é o fato de ser fundamentalmente solitária, pois mesmo quando realizada coletivamente, o que percebemos é a gestação de uma unidade simbiótica entre os indivíduos engajados em

⁴⁴ Segundo Adriano Correia, Arendt emprega *animal laborans* em três sentidos básicos: como dimensão da existência condicionada pela vida, como produto da sociedade atomizada e como mentalidade e ‘modo de vida’ extraídos do mero viver. (CORREIA, 2013, p. 209) Martin Levin também observa que a acusação arendtiana voltada ao *animal laborans* não visa a uma classe social específica e deve ser compreendida como acusação a uma atividade, um modo de vida ou um forma de relacionamento com o mundo (LEVIN, 1979, p.523).

suas tarefas, que não deixa espaço para o aparecimento da pluralidade. Restrito à sua condição de ‘animal que trabalha’ o homem não passa para Arendt de uma espécie de Sísifo preso a uma maldição (CH, p.103-104)⁴⁵.

Os tempos modernos, contudo, foram responsáveis por reverter essa concepção negativa e por enaltecer o trabalho como atividade. Conforme a análise arendtiana, três pensadores são fundamentais para compreendermos essa inversão: John Locke, Adam Smith e Karl Marx. Locke foi o responsável por introduzir a ideia de que o trabalho é a fonte da propriedade privada ao defender que cada homem é dono de seu próprio corpo e do trabalho realizado por esse e que, portanto, quando esse trabalho é adicionado a um objeto ou bem qualquer o mesmo passa a ser legitimamente possuído pelo trabalhador. Smith, por sua vez, sustentará que o trabalho é a fonte de toda riqueza visto que, em sua compreensão, o valor de troca de um bem é definido pela quantidade de trabalho empregada em sua produção. Foi somente com Marx, contudo, que o trabalho foi alçado ao patamar de atividade humana mais relevante, passando a ser considerado aquela por meio da qual o homem ‘cria-se a si mesmo’. Com efeito, para Marx tanto no processo de edificação de um mundo objetivo quanto na manipulação da natureza é que o homem se manifesta como ser genérico, ou seja, constrói-se como um membro consciente da espécie humana, posto que se vê refletido naquilo que é o resultado de seu esforço e criação. Como Arendt faz questão de enfatizar, na concepção marxista não há um esforço de reflexão a respeito da diferenciação entre trabalho produtivo e improdutivo, portanto, fica inexplorada a distinção entre trabalho e fabricação (CH, 125-134). André Duarte sintetiza bem a leitura arendtiana:

⁴⁵ É preciso ponderar que a caracterização arendtiana do trabalho não é inteiramente negativa, pois a autora reconhece que uma alegria própria derivada da ‘pura satisfação de se estar vivo’ é encontrada na atividade pelo fato de nela o esforço empregado ser imediatamente seguido pela gratificação, tal como o trabalho é seguido pelo consumo. (CH, p.131-133)

Arendt concebe a tese marxista de que o trabalho criou o homem como aquela em que Marx afrontaria mais evidentemente as concepções tradicionais a respeito do ser do homem, que, por exemplo, deixaria de ser pensado como a criatura de Deus para autocriar-se por meio da própria atividade do trabalho. Ao mesmo tempo, argumenta Arendt, a ‘diferença específica’ do homem em relação aos animais deixava de ser concebida exclusivamente em termos de suas capacidades racionais, de sua sociabilidade, de suas capacidades discursivas, ou de seu caráter político, para ser compreendida em termos da ‘força produtiva’ de sua capacidade de trabalho (DUARTE, 2000, p.83).

Contrariamente ao otimismo de Marx acerca do potencial humanizador do trabalho, Arendt vê em sua hegemonia uma ameaça de desumanização. Para ela, enquanto confinado à condição de *animal laborans*, o homem estabelece a vida como centro absoluto de suas preocupações e tende a subordinar tudo à tarefa de sua manutenção:

Em última análise, a vida mesma é o critério supremo ao qual tudo mais se reporta, e os interesses do indivíduo, bem como os interesses da humanidade, são sempre equacionados com a vida individual ou a vida da espécie, como se fosse óbvio que a vida é o bem supremo. (CH, p.390)

Como acentua a pensadora, essa sacralização da vida tem suas raízes em uma inversão crucial de mentalidade operada pelo cristianismo ao fim da antiguidade. Deveras, enquanto os antigos gregos e romanos acreditavam que a única maneira do homem (criatura mortal) alcançar a imortalidade era permanecer na memória de sua comunidade política em virtude da realização de grandes feitos ou através da criação de monumentos que permaneceriam no mundo mesmo após o seu desaparecimento, os

cristãos trouxeram como novidade⁴⁶ a ideia de que o mundo é perecível e que, na verdade, somente o indivíduo, possuidor de uma alma imortal, é capaz de superar as fronteiras da morte. Tal convicção foi fortemente reforçada pela experiência da queda de Roma (a Cidade Eterna), que representou para os cristãos uma confirmação de sua convicção acerca da finitude e fragilidade das coisas produzidas tanto pelo engenho, quanto pela ação dos humanos. Como nos lembra a autora, além do fortalecimento da imagem do além-mundo, outra consequência direta dessa crença na imortalidade da pessoa foi o desenvolvimento da noção de que a própria vida na terra, entendida como primeiro estágio da vida eterna, era algo de grande valor (CH, p.392- 393). A era moderna jamais questionou essa prioridade conferida à vida sobre o mundo e ao proporcionar a inversão entre o fazer e o contemplar que destacamos no início do capítulo favoreceu o desenvolvimento de uma concepção da *vita activa* cujo único ponto de referência é o processo vital humano em si mesmo.

Para entendermos mais adequadamente a contraposição estabelecida por Arendt entre os conceitos de vida e mundo, é imprescindível considerar que, para ela, a vida em seu sentido estritamente biológico (*zoé*) opõe-se à ideia de uma existência especificamente humana⁴⁷ (*bios*). Como esclarece Ribeiro:

Hannah Arendt nomeia com o termo “vida” uma esfera da condição humana que reivindica continuamente ao homem que ele desempenhe esforços inteiramente impelidos pela “força natural” do próprio processo vital, cujo único propósito, se é que podemos falar em “propósitos”, consiste em

⁴⁶ Arendt observa que a noção cristã de sacralidade da vida pode ser considerada uma herança hebraica, porém, ressalta que nem mesmo o código hebraico fazia da preservação da vida ‘a pedra angular do sistema legal do povo judeu’(CH, p.394).

⁴⁷ A distinção entre mera vida (*zoé*) e uma vida especificamente humana (*bios*) é adota por Arendt do pensamento de Aristóteles (CH, p.120).

garantir e sustentar os processos metabólicos do organismo vivo.”
(RIBEIRO, 2012, p. 189-190)

Como meros seres viventes os homens permanecem imersos na natureza e sujeitos ao automatismo do ciclo de florescimento e decadência, determinados por suas carências e alheios à própria capacidade de tomarem iniciativas e produzirem coisas duradouras. Precisamente porque o mundo não é algo dado, não é algo que brota naturalmente da mera vida humana e sim algo construído pela fabricação e instaurado e sustentado através da ação combinada, a elevação da vida acima de todas as outras considerações traz consigo o perigo de dissolução das fronteiras entre o natural e o artificial, sempre em detrimento deste último domínio. Como para Arendt o constructo humano, tanto no aspecto tangível representado pelo mundo de artefatos quanto no intangível representado pela teia de relacionamentos é caracterizado pela fragilidade, sempre que confrontado com as forças avassaladoras do processo vital será absorvido e sucumbirá e, juntamente com ele, definharão a pluralidade e a liberdade. Essa absorção do mundo pelo processo biológico equivale à degradação de um modo de vida propriamente humano, na medida em que corrói a estabilidade e, conseqüentemente, o significado de nossa existência. De fato, se o mundo é indispensável para que os homens experimentem uma forma de sociabilidade compatível com a sua pluralidade e sua aspiração à liberdade, sem esse espaço intermediário que os separa e os mantém unidos cada homem vê-se condenado a um confinamento em si mesmo, isolado dos demais e da possibilidade de expressar a sua singularidade, bem como alheio à sua aptidão para ‘milagrosamente’ intervir em sua realidade histórico-política.

A partir da era moderna e sob a hegemonia do trabalho, haverá um nivelamento entre as modalidades da *vita activa*, já que todas as atividades passaram a ser medidas por sua maior ou menor contribuição à satisfação das necessidades vitais.

Assim verificamos, por exemplo, uma gradativa subordinação e ressignificação da fabricação que será responsável por converter a habilidade de fabricar objetos duradouros em capacidade para aumentar o rendimento da produção e aliviar o fardo exigido pelo trabalho. Com efeito, se as ferramentas e instrumentos são para o *homo faber* os meios pelos quais este produz um mundo de artefatos duradouros, as mesmas representam para o *animal laborans*, primeira e fundamentalmente, a possibilidade de ampliar a fertilidade do trabalho e ao mesmo tempo diminuir as penas e dores atreladas ao esforço implicado na atividade de produção e reprodução das condições de vida. Serão a Revolução industrial e o desenvolvimento da automação que fornecerão, de acordo com Arendt, as experiências históricas elementares para a compreensão de como a fabricação passou a ser concebida e guiada pelos critérios típicos do trabalho. Segundo ela, a introdução das máquinas (precedida pela divisão das tarefas) não somente tornou a produção mais eficiente como significou a substituição do artesanato pelo trabalho, bem como a transformação das coisas produzidas de objetos de uso em bens destinados ao consumo. De fato, na produção inteiramente mecanizada das linhas de montagem o sentido da fabricação deixa de ser o objeto final resultante e passa a ser o próprio processo produtivo e o ritmo imposto pelas máquinas aos operários assemelha-se ao movimento ininterrupto e cego das forças naturais quando canalizadas para o interior do artifício humano⁴⁸.

Igualmente emblemática é a alteração na compreensão do significado da ação política a partir da consolidação da perspectiva do *animal laborans*. De fato, o que podemos constatar já nos primórdios da era moderna é que a ideia antiga de ação política como modo de vida, baseada na livre interação entre os atores no espaço público, não foi resgatada em virtude da revalorização da *vita activa*, mas sim

⁴⁸ De acordo com a autora: “A canalização de forças naturais para o mundo humano estilhaçou o próprio caráter propositado do mundo, o fato de que os objetos são os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados.” (CH, p.187).

substituída por uma concepção instrumentalista da associação política, concepção essa orientada essencialmente para a busca das condições adequadas à satisfação dos interesses materiais da sociedade e dos indivíduos. Como consequências dessa ressignificação do fabricar e do agir, podemos destacar o aparecimento de duas marcas distintivas da era moderna: a sociedade de consumo e o Estado administrativo. Acreditamos que a partir da análise do fenômeno denominado por Arendt como surgimento do social podemos compreender melhor o sentido dessas alterações.

2.1.4 – O surgimento do social e o consumismo

2.1.4.1 – A sociedade, o Estado e o conformismo.

O aparecimento da sociedade na modernidade marca, para Arendt, uma ruptura radical com períodos históricos anteriores. Mas o que a autora pretende designar com essa expressão? Em nossa leitura, ela tem em mente dois fenômenos distintos que, em sua percepção, estão tão diretamente relacionados que podem ser considerados as duas faces de uma mesma moeda, quais sejam, a transformação da política em administração e a marcha contínua de homogeneização e massificação das comunidades nacionais. Para tentarmos compreender melhor o significado desses dois processos vejamos como Arendt caracteriza a sociedade:

A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público” (CH, p.56).

(...) o que chamamos de ‘sociedade’ é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma

única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada 'nação' (*Ibidem*, p.34-35).

(...) a sociedade sempre exige que seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família que tem apenas uma opinião e um único interesse (*Ibidem*, p. 48).

“O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais - do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis.” (*Ibidem*, p.46)

O que primeiro chama nossa atenção nesses trechos é o fato de a sociedade ser descrita como uma forma híbrida entre as esferas do privado e do público. Trata-se, com efeito, de uma forma de associação humana natural que dá origem a um tipo de sujeito coletivo mobilizado em prol da publicização das preocupações domésticas, com a manutenção da vida ou, dito de forma mais clara, da elevação das questões econômicas ao patamar de questões políticas por excelência. A sociedade é, portanto, de acordo com a definição da autora, um tipo de associação que tem caráter estritamente funcional, posto que extrai a sua razão de ser da necessidade premente que aflige os homens como membros da espécie: a sobrevivência. A imagem da gigantesca família evocada por Arendt pretende precisamente enfatizar o aspecto monolítico desse novo domínio, pois remete a um todo uniforme em que os indivíduos, embora estejam reunidos, vêm dissolvidas as suas singularidades agora não mais em decorrência dos laços consanguíneos que os unem, mas sim por um suposto interesse comum que exige e justifica a supressão de sua pluralidade. Assim, com a vida e o trabalho erigidos ao *status* de valores públicos incontestáveis, o advento do social pode ser considerado, em grande medida, aquilo que

assinala a elevação da espécie humana à posição de ator histórico. Nas palavras de Margaret Canovan:

A peculiaridade dessa esmagadora preocupação com a vida e suas necessidades é que, por um lado, é a mais totalmente privada e pessoal preocupação de cada indivíduo e ao mesmo tempo algo que toda a humanidade tem em comum como membros de uma mesma espécie. Desde que todos os homens, como seres humanos, são urgentemente preocupados com as necessidades da vida, tão logo tais assuntos tornam-se uma preocupação pública é fácil para eles engolfar todas as outras considerações e para a política ser considerada simplesmente como administração, a administração do processo coletivo de vida da humanidade, para os propósitos do qual os indivíduos podem ser considerados como idênticos e intercambiáveis. (CANOVAN, p.118-119 Tradução nossa)

Com a expressão “surgimento do social” percebemos um esforço arendtiano para compreender e dimensionar o impacto do desenvolvimento de uma economia capitalista de mercado de contornos nacionais a partir da modernidade. Para ela, a urgência de sustentar, proteger e estimular essa economia de mercado levou à transposição da noção de governo, característica do âmbito doméstico entre os antigos, para a esfera pública e isso teve como consequência direta o abandono de uma concepção do político como participação efetiva dos cidadãos na discussão das questões referentes ao mundo comum pelo ideal de uma *techné* monopolizada por especialistas e que se corporifica em uma instituição específica: o Estado burocrático moderno⁴⁹. De fato, como enfatiza Arendt, o Estado administrativo e seu aparato burocrático foram concebidos como

⁴⁹ A contraposição estabelecida pela autora é entre a *polis* como expressão política de um modo de vida coletivo baseado no discurso e na liberdade, e o Estado-nação como expressão de um modo de vida orientado pela necessidade (CH, p.32-33). Ver a esse respeito CAMPILLO, 2002, p.179-182.

forma de defesa tanto dos interesses e direitos individuais, quanto em nome do aumento da riqueza coletiva, de modo que a própria ação política passou a ser entendida quase exclusivamente como uma ferramenta para a promoção das condições adequadas ao desenvolvimento da produtividade econômica⁵⁰. Como observam Arato e Cohen, para Arendt a ascensão desse modelo burocrático e o correspondente esvaziamento dos espaços de interação e debate político foram determinantes para fomentar a degradação das formas de atuação coletiva, pois a intriga e a perfídia tornaram-se aqueles procedimentos através dos quais tanto a aristocracia, quanto a burguesia passaram a lutar para promover suas metas particulares, ao passo que o povo, sujeito à pressão da necessidade, respondeu com brutalidade e violência em seus momentos de revolta, contra o estado de coisas que o desfavorecia (1995, p.186-187).

Em outro trecho de *A Condição Humana*, a autora avança ainda mais na caracterização do tipo de relacionamento que vigora no domínio social:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade da ação, que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária.” (CH, p.49)

Como nos lembra Hanna Pitkin em livro especialmente dedicado à compreensão do conceito de social no conjunto da obra arendtiana⁵¹, a pensadora refere-se diversas vezes também ao social como uma espécie de entidade monstruosa que repentinamente

⁵⁰ Conforme as palavras da autora: “O que a era moderna esperava de seu Estado, e o que esse Estado realizou de fato em ampla medida, foi a liberação dos homens para desenvolverem suas energias socialmente produtivas, para produzirem em comum os bens necessários a uma vida comum” (IP, p.200);

⁵¹ Na obra intitulada *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of social*, Pitkin associa o conceito de social ao de alienação e conclui que Arendt atribui a sua força à inação humana diante de falsas necessidades postuladas por nós mesmos. (PITKIN, 1998, p.177-202.);

começa a exercer sobre a vontade dos homens um controle tirânico ao qual eles são incapazes de resistir. Desse modo, como força externa homogeneizadora que constringe os indivíduos, a sociedade emerge como uma manifestação travestida do biológico que assoma em pleno mundo humano, subtraindo dele a liberdade que o caracteriza em nome do estabelecimento de um conformismo semelhante ao dos rebanhos. A exclusão da ação espontânea evidencia uma tentativa de destruição daquela atividade que é responsável pela criação e manutenção da teia de relações que vincula os indivíduos e lhes proporciona um ambiente plural indispensável para a experiência da individuação. Nesse caso, as sociedades de massa contemporâneas são a plena realização desse domínio do social por promoverem a ‘igualdade’ entre os seus membros por meio da imposição do comportamento e pela supressão gradativa das diferenças e dos desvios de conduta. Essa forma de igualdade distingue-se daquela artificialmente criada nos espaços políticos característicos da antiguidade, os quais convertiam os atores em pessoas públicas de igual valor sem deixar de preservar as suas singularidades. Sendo assim, a sociedade compreendida como uma forma de ‘interação’ baseada no comportamento (na obediência e conformidade às regras e convenções sociais estabelecidas) promove a alienação em relação ao mundo na medida em que nega a forma mais autêntica de interação humana: a política⁵².

O social, portanto, revela-se duplamente na redução do político a preocupações essencialmente econômicas a serem gerenciadas por um Estado burocratizado e no surgimento concomitante de uma forma de sociabilidade domesticada e funcional. Como duas facetas de um mesmo processo ou como dois processos que convergem para um mesmo ponto, esses aspectos alimentam-se mutuamente, pois a organização política da sociedade exclusivamente em torno de

⁵² PITKIN, 1998, p.194.

interesses econômicos, que conduz à formação de uma administração centralizada capaz de gerir recursos e pessoas eficientemente, tem como um ideal subjacente o conformismo social tido como indispensável à maximização da eficácia do modelo gerencial estabelecido. Com efeito, quanto mais indiferenciados e previsíveis forem os seus membros, mais a coletividade assemelhar-se-á a um único indivíduo, com uma só opinião e interesse, cujos movimentos podem ser antecipados, coordenados e orientados para a consecução de objetivos projetados por um poder gestor externo, cuja finalidade declarada é a promoção da felicidade social. E em que consiste essa felicidade? Segundo o entendimento de Arendt, os homens modernos, adeptos de uma visão economicista de mundo, definem mecanicamente a felicidade como a satisfação de desejos e necessidades que é obtida pela eliminação da dor e pelo acréscimo de prazer, ou seja, como algo que pode ser experimentado nos atos de produzir e consumir coisas (CH, p.166-386).

2.1.4.2 – A sociedade de consumo.

Pois bem, como havíamos destacado acima, a dinamização do processo produtivo na era moderna exigiu uma ampliação proporcional da capacidade de absorção das mercadorias produzidas, afinal, como aponta Arendt, o consumo representa a outra face do metabolismo do homem com a natureza. Um dos desdobramentos imediatos da formação de uma sociedade de trabalhadores foi, portanto, a eclosão e a disseminação de uma cultura consumista. A presença dessa cultura do consumo fica ainda mais evidente quando Arendt nos lembra que o constante avanço tecnológico torna o próprio trabalho uma atividade desnecessária, deixando assim, as pessoas com parcelas cada vez maiores de tempo livre que elas não sabem

como gastar, a não ser dedicando-se à prática do consumo desenfreado⁵³. Transformado em epicentro da *vita activa*, o consumir enreda ainda mais o homem nas malhas da necessidade:

O consumo isento de dor e de esforço não mudaria o carácter devorador da vida biológica, apenas o aumentaria até que uma humanidade completamente “liberada” dos grilhões da dor e do esforço estivesse livre para coisas que desejasse consumir. A quantidade de coisas que apareceriam a cada dia e a cada hora no processo vital de tal sociedade seria, na melhor das hipóteses, irrelevante para o mundo, caso o mundo e o seu carácter-de-coisa pudessem suportar o dinamismo negligente de um processo vital inteiramente motorizado. (CH, p. 164)

De acordo com a leitura de Adriano Correia, isso significa que com a vitória da mentalidade do *animal laborans* vem à tona uma criatura degenerada incapaz de distinguir entre desejo e necessidade e impelida a expandir continua e ilimitadamente o horizonte de seu apetite (2013, p.220). A busca pela felicidade passa a ser identificada com a busca por plena saciedade, de tal forma que os limites objetivos deixam de ser válidos e a própria possibilidade da estabilidade desaparece.

No período de escrita de *A Condição Humana*, Arendt afirma que essa sociedade de consumidores era ainda uma sombra à espreita, uma sombra contra a qual era urgente resguardar-se e cuja proximidade era denunciada pela ascensão de uma economia do desperdício. Uma análise das décadas finais do século XX e do início do XXI, parece ter confirmado a previsão da autora de que a utopia do *animal laborans*

⁵³ Conforme as palavras da autora: “O problema relativamente novo da sociedade de massas talvez seja ainda mais grave, não devido às massas mesmas, mas porque tal sociedade é essencialmente uma sociedade de consumo em que as horas de lazer não são mais empregadas no próprio aprimoramento ou para aquisição de maior *status* social, porém para consumir cada vez mais e para entreter cada vez mais” (EPF, p.264)

viria a consolidar-se. A título de complemento, Zygmunt Bauman⁵⁴ já nos descreve uma sociedade inteiramente governada pelas máximas do consumismo, ou seja, um estágio alcançado a partir do momento em que o consumo ocupa o papel que o trabalho havia exercido em uma sociedade de produtores. Segundo o sociólogo, a ‘revolução consumista’ está completa quando o consumo converte-se no propósito da existência do homem e quando nossa capacidade de ‘querer’, ‘desejar’ e ‘ansiar por’ preside todas as formas de convívio. Bauman aponta como característica definidora da sociedade de consumidores a sua aversão aos limites objetivos, aos desejos realistas e as necessidades genuínas. Tudo se organiza de tal maneira que os ideais de segurança e estabilidade (ideais mundanos nos termos de Arendt) passam a representar somente empecilhos à voracidade que constitui o núcleo e a força motriz dessa sociedade. Emerge então uma cultura centrada no culto à velocidade, ao excesso e ao desperdício que parece liquefazer a noção de temporalidade linear e substituí-la por um tempo ‘pontual’, imediatista, que mergulha os indivíduos em um presente inesgotável que não deixa espaço para vínculos sólidos com o passado ou com o futuro. Também como sinal da negação da concretude e da estabilidade, percebemos a fragilização dos vínculos sociais decorrente da imersão dos atores sociais em projetos de autorrealização pessoal (entendida estritamente como satisfação dos desejos individuais) que tendem a relegar as relações com os outros a funções meramente instrumentais (2008, p.44-69; 119-138). Contudo, ainda de acordo com Bauman, nenhum traço resume melhor a sociedade de consumidores quanto o fato de a mesma ser um arranjo baseado em uma promessa que não pode ser cumprida:

O valor mais característico da sociedade de consumidores, na verdade o seu valor supremo, em relação ao qual todos os outros são instados a justificar

⁵⁴ Conferir BAUMAN, 2008.

seu mérito, é uma vida feliz. A sociedade de consumidores talvez seja a única na história humana a prometer felicidade na vida terrena, aqui e agora e a cada “agora” sucessivo. Em suma, uma felicidade instantânea e completa. (BAUMAN, 2008, p.60)

Essa promessa de felicidade não pode ser cumprida simplesmente porque sua realização exigiria a completa satisfação dos desejos, o que levaria ao próprio fim da lógica consumista. Assim, o consumidor satisfeito, embora seja proclamado como meta a ser alcançada é, na verdade, uma ameaça a ser extirpada (*Idem*, p.64-65).

É crucial recordar que Arendt igualmente afirma que a exigência de felicidade é uma peculiaridade do *animal laborans*⁵⁵ e que, embora ela reconheça que a sociedade centrada no trabalho revelou-se um progresso em direção à diminuição da violência representada pela histórica opressão dos trabalhadores pela necessidade, alerta que esse progresso não coincide com uma marcha rumo à experiência da liberdade. Afinal, se a utopia do homem moderno se reduz a uma sociedade que permita e garanta a fruição ininterrupta de todos os bens requisitados para a satisfação das necessidades corporais, basta que haja abundância para que o “paraíso na terra” torne-se uma realidade. Mas que paraíso é esse em que tudo parece estar preso em um ciclo interminável e automático? Em que nenhum objeto é feito para durar e nenhum assunto é capaz de nos fixar? Onde a fluidez e a multiplicidade nos interditam quaisquer referências que nos permitam fazer distinções? Onde os seres humanos tornam-se intercambiáveis? A imagem desse “paraíso”, insiste Arendt, nada mais é do que a de uma vida fútil e desprovida de sentido (CH, p.165-168). Em suas palavras (SR, 2011, p.

⁵⁵ De acordo com ela: “Pois somente o *animal laborans*, e não o artífice nem o homem de ação, sempre demandou ser ‘feliz’ ou pensou que os homens mortais pudessem ser felizes.” O contraponto a essa demanda por felicidade é, segundo Arendt, a presença de uma infelicidade disseminada pelo fato de vivermos em uma sociedade de trabalhadores que já não necessita do trabalho, uma sociedade, portanto, onde não possível atingir-se o ponto perfeito de equilíbrio entre exaustão e regeneração, dor e afastamento da dor. (CH, p.166)

186): “(...) ainda que seja verdade que a liberdade chega apenas para aqueles cujas necessidades foram atendidas, também é verdade que ela foge daqueles que se dedicam a viver para seus desejos.” Nessa observação crítica sobre a perspectiva hedonista do *animal laborans* evidencia-se o contraste entre uma noção hegemônica de felicidade que, segundo a autora, aprisiona os homens ao reduzi-los à sua condição animais em busca de satisfação e uma felicidade pública que propicia a eles a experiência da liberdade quando são capazes de transcender a mera vida em nome de uma autêntica *bios politikos*.

A alienação moderna em relação ao mundo que Arendt investiga, contudo, vai além dessa explícita primazia conferida à vida biológica sobre o mundo. Outra face assumida por essa alienação é percebida pela autora na propensão dos homens modernos ao subjetivismo, tendência essa que ela denomina genericamente como ‘fuga do mundo para o eu’. Na seção seguinte abordaremos essa questão.

2.2 - Do subjetivismo moderno.

Em *A Condição Humana*, a autora menciona duas formas assumidas pela moderna ‘inclinação’ subjetivista, quais sejam: a introspecção de viés cartesiano derivada da inversão entre o contemplar e o fazer (assunto que abordamos no início desse capítulo) e a invenção da intimidade como reação ao avanço da esfera social e ao concomitante encolhimento e desaparecimento da esfera privada. A indagação que nos impele é compreender porque esse duplo processo de interiorização é interpretado por Arendt como expressão de uma falta de amor pelo mundo (*amor mundi*).

2.2.1- O solipsismo cartesiano e a perda do senso comum.

A invenção do telescópio por Galileu no alvorecer da era moderna, tal como foi ressaltado, desencadeou no entendimento de Arendt um processo que culminou com o aparecimento de uma nova concepção de verdade e de ciência. Essa nova ciência não mais se baseava na convicção de que a mera contemplação daria acesso às estruturas ocultas da realidade, mas sim na crença de que o homem conhece aquilo que ele mesmo produz, seja por meio das informações obtidas por seus instrumentos mecânicos, seja através do que pode ser apreendido pela linguagem simbólico-matemática. Arendt ressalta que a emergência da filosofia moderna não pode ser desvinculada desse contexto e lembra o quanto a mesma foi influenciada pelo surgimento e pela ascensão do conhecimento científico. Para nossa autora, a dúvida cartesiana teve um papel crucial na formação do pensamento moderno, pois teria surgido como uma reação à nova concepção de realidade oferecida pelo avanço da cosmologia. Com efeito, o teor radical do ceticismo engendrado por Descartes está no fato de que coloca em xeque, não somente o testemunho dos sentidos humanos, como também os da razão e da fé, pois expressa a perda da crença na autoevidência da verdade, ou seja, a crença, como declara a pensadora (CH, p. 344) “... de que o que verdadeiramente é aparecerá por si mesmo consoante a isso e que as capacidades humanas são adequadas para recebê-los.”

Assim, o abandono da antiga concepção de verdade como derivada da contemplação teve como efeito uma perda da confiança humana no mundo e no universo que encontrou tradução perfeita nos dois pesadelos que assombram a filosofia cartesiana: a ideia de que aquilo que percebemos como sendo a realidade possa ser meramente um sonho e a ideia de que, ao invés de Deus, o governante do mundo possa ser um gênio maligno nas mãos do qual os homens são apenas títeres. Diante dessa perda de confiança, como sabemos, Descartes procurou fundamentar o edifício do

conhecimento humano sobre a única coisa de que não era possível duvidar, ou seja, o próprio ato de duvidar (CH, p.341-349). Assim sendo, a introspecção tornou-se o método, por excelência, para se atingir a certeza, pelo simples fato de lidar exclusivamente com aquilo que a própria mente produziu. Como esclarece Arendt:

Em outras palavras, o homem leva dentro de si mesmo a sua certeza, a certeza de sua existência; o mero funcionamento da consciência, embora talvez não possa garantir uma realidade mundana dada aos sentidos e à razão, confirma indubitavelmente a realidade das sensações e do raciocínio, isto é, a realidade dos processos que ocorrem na mente. (CH, p. 350)

Tal como proposta por Descartes, então, a introspecção promoveu uma espécie de submersão da realidade objetiva no fluxo e nos processos da consciência que forneceu um abrigo seguro contra a aterradora presença da incerteza. De acordo Arendt, a razão cartesiana partilhava o pressuposto da ciência física de sua época de que o homem somente pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. Trata-se, portanto, de um processo que a pensadora classifica como a interiorização do senso comum pela transferência do ponto arquimediano para dentro do próprio homem. Com efeito, aquilo que fora outrora compreendido como uma forma de sexto sentido, que permitia aos homens particulares em sua multiplicidade, ajustarem as suas sensações privadas ao mundo que tinham em comum, foi substituído pela ideia de que a única coisa que os homens de fato possuem em comum não é o mundo e sim a estrutura de suas mentes. Essa negação do mundo comum implica na negação da relação com os outros seres humanos, em nome de uma relação exclusiva de cada homem consigo mesmo e essa é uma das bases do subjetivismo que se tornará predominante na era moderna⁵⁶.

⁵⁶ Como afirma Margaret Betz Hull: “Since the world is essentially not an object but a relation between individuals, it is the world itself that suffers with each individual’s withdrawal.” (HULL, 2003, p. 61).

O senso comum é o sentido político, por excelência, no pensamento arendtiano, já que é o responsável pela mediação entre o eu e os outros e possibilita a confirmação intersubjetiva daquelas sensações de caráter privado. Exatamente por isso a sua condição básica de realização é a pluralidade humana⁵⁷ (DUARTE, 2000, p. 58). Contrariamente, portanto, à tendência introspectiva da filosofia moderna, nossa autora afirma que a aparência constitui a realidade e que um dado objeto percebido por um sujeito isolado somente tem sua existência inteiramente confirmada após a constatação de que outros também percebem esse mesmo objeto. Contudo, a desconfiança da crença básica de que há um acordo entre o mundo e a capacidade humana de apreendê-lo, significa uma desvalorização da relação entre o pensamento e a experiência e leva a um questionamento inevitável do mundo tal como ele nos aparece e do poder regulador do senso comum. (ROVIELLO, 1997, p. 124-125) Como nos lembra Parekh, o *sensus communis* é a condição e o efeito de um mundo comum e o seu declínio traz como resultado, a falta de sentido e a alienação, tendo em vista que a própria identidade dos sujeitos depende, em grande medida, do reconhecimento oferecido pelos seus pares. (2008, p.89). Na mesma linha de interpretação, Anne-Marie Roviello declara:

A ruptura do contato com o mundo, a ruptura da comunicação com os outros, provoca a ruptura do contato consigo próprio, o corte do diálogo interior através do qual o indivíduo se refere a si próprio, à sua realidade própria, à realidade daquilo que sente e pensa, tendo como pano de fundo a sua inserção no mundo comum, que lhe garante a integridade pessoal. (ROVIELLO, 1997, p. 126)

⁵⁷ Como afirma Roviello: “O senso comum não é conteúdo de uma verdade positiva identicamente presente em cada indivíduo, é a comunicabilidade entre as diferentes parcelas de sentido representadas pelas opiniões diferentes.” (ROVIELLO, 1997, p.116)

Desse modo, a falta de sentido decorrente da perda gradual de contato com a realidade inerente à glorificação do método introspectivo ameaça também alienar o homem de si mesmo. Embora seja verdade que Arendt veja somente no surgimento da sociedade de massas e na ascensão dos regimes totalitários no século XX a consolidação dessa supressão do senso comum e da experiência de um mundo partilhado, parece-nos que ela identifica nos primórdios da era moderna os primeiros estágios desse fenômeno. Efetivamente, acreditamos que Arendt situa o solipsismo de viés cartesiano, na origem da mentalidade atomista que predominará nos séculos seguintes. Afinal, o encerramento epistemológico do homem em si mesmo só pode ter como consequência a desvalorização do diálogo e do debate com os outros homens e levar em longo prazo à depreciação das relações intersubjetivas, o que traz uma ameaça para a própria existência da pluralidade (CH, p.349-355; ROVIELLO, 1997, p.174).

2.2.2 - A descoberta da intimidade e a desvalorização da cultura pública

Igualmente determinante para a consolidação do subjetivismo característico da modernidade é descoberta da intimidade, uma região sem lugar objetivo ou tangível no mundo, porém, apta para abrigar o indivíduo contra a hostilidade da sociedade (CH, p.47). Essa glorificação e esse cultivo da vida privada representam uma profunda ruptura da era moderna em relação à mentalidade dos antigos, pois enquanto para os gregos aqueles que viviam fora do mundo comum (*koinon*) e dedicados exclusivamente àquilo que é próprio ao indivíduo (*idion*) levavam um tipo de existência marcada pela privação, para os romanos a *privatidade* era vista no máximo como um refúgio temporário das questões da *res publica*. (CH, p.46)

Em suas ponderações, Arendt considera Rousseau como o primeiro grande teórico da intimidade e vincula a sua preocupação com a exploração da interioridade a uma reação ao indesejado avanço da sociedade, com suas exigências niveladoras, sobre a alma do homem (CH, p.47). Essa perspectiva é endossada por Charles Taylor⁵⁸ que nos lembra que o pensador francês foi o grande responsável pela articulação da ideia de que a fonte da moralidade é o contacto de cada pessoa com a voz da natureza que fala dentro dela, voz para a qual ela se torna surda quando se deixa influenciar pelos padrões externos determinados pela sociedade, uma vez que esteja dominada pelo orgulho e pela busca de reputação. Explica-se, desse modo, a condenação rousseuniana da ‘teatralidade’ típica das grandes cidades que, por suas próprias dimensões, proporcionavam aos seus habitantes inúmeras oportunidades de sociabilidade e, assim, ocasiões para que o indivíduo se perdesse de si mesmo e experimentasse o ‘desaparecimento de sua autenticidade’ (SENNETT, 1998, p.147-155.). O que podemos perceber emergindo dessa concepção da vida moral rousseuniana é o surgimento de um ideal de liberdade que remete à autoderminação do sujeito entendida como forma de rebelião contra as leis de conformidade impostas pela sociedade, ideal esse que terá imensa influência na cultura ocidental e particularmente sobre a tradição do pensamento romântico.

Vale dizer, portanto, que a leitura crítica que Arendt faz de Rousseau a respeito dessa questão, está diretamente associada à sua crítica ao romantismo e ao subjetivismo cultuado por essa tradição. De fato, na esteira do solipsismo cartesiano, o romântico também aposta em uma recusa da realidade objetiva para encontrar dentro do eu e mediante a introspecção, outra realidade considerada mais autêntica e, sendo assim, o individualismo romântico promove uma separação radical entre o sujeito e o mundo

⁵⁸ TAYLOR, 2011, p.36-37

exterior, que contribuirá decisivamente para a formação de uma mentalidade avessa à sociabilidade política e, por conseguinte, facilitadora, a longo prazo, do futuro domínio totalitário. Como sintetiza Helton Adverse:

Para além do caráter anedótico da vida de seus representantes, o individualismo romântico implica um abandono do mundo como o espaço intersubjetivo para a ação: a subjetividade do indivíduo isolado o fragmenta em inúmeras cristalizações das disposições de ânimo. Do ponto de vista político, trata-se de uma catástrofe porque corresponde a abrir mão da variedade de lados que compõe a realidade, juntamente com a perda de interesse pelo mundo. (ADVERSE, 2013, p.18)

Essa proposta de abandono do mundo em nome de uma imersão na interioridade é um dos fatores que explica o esvaziamento da vida pública nas sociedades modernas, conforme Arendt. Seguindo uma sugestão de Dana Villa e confiantes de que essa estratégia contribuirá para elucidarmos o pensamento de Arendt,⁵⁹ parece-nos interessante recorrer nesse ponto, ao trabalho do sociólogo Richard Sennett, visando entender como na modernidade o culto da subjetividade repercutiu sobre o próprio caráter das relações vividas no âmbito público, ressignificando-as. Para tanto, então, realizaremos uma breve incursão pela obra *O Declínio do Homem Público*.

Nesse emblemático estudo sobre a emergência e derrocada na modernidade de uma cultura pública, Sennett afirma que sua intenção é fornecer uma perspectiva crítica em relação a uma ideologia da intimidade vigente em nossa época, ideologia essa que se manifesta na crença quase inquestionável de que a aproximação entre as pessoas é um bem moral e de que todos os males sociais são decorrentes da impessoalidade e da frieza nos relacionamentos humanos. Segundo essa ideologia, portanto, os

⁵⁹ VILLA, 1999, p. 143.

relacionamentos sociais são tanto mais autênticos quanto mais estiverem próximos das preocupações psicológicas dos indivíduos. Uma das consequências dessa convicção é a psicologização das relações políticas que implicará, segundo Sennett, no estabelecimento da personalidade pessoal como princípio social e em uma perda de civilidade que se refletirá na formação de uma identidade comunitária propensa à exclusão da diversidade⁶⁰ (1998, p.317).

A estratégia da qual lança mão o sociólogo em sua investigação é abordar a relação entre teatralidade e vida pública, a qual, segundo ele, mostrou-se especialmente vigorosa no Antigo Regime europeu e tornou-se cada vez mais débil nos séculos posteriores como indício do crescimento de uma mentalidade intimista. Com efeito, até primeira metade do século XVIII Sennett detecta uma separação equilibrada entre as esferas privada e pública expressa no apego das pessoas às convenções da representação e pelo recurso ao uso de uma ‘máscara social’ por aqueles que frequentavam os espaços públicos de discussão⁶¹. Isso significa que a sociabilidade nesses espaços era caracterizada por um nivelamento social fictício entre os atores, nivelamento que era garantido pela utilização de um discurso padrão tipificado, primordialmente, pela separação do *eu-social* do *eu-natural*⁶². O discurso público, portanto, tendia a obedecer a um rígido código previamente convencionado e era pensado mais como um sinal do que um símbolo⁶³, ou seja, era mais importante *o que* estava sendo dito do que *quem*

⁶⁰ Nas palavras de Sennett: “As pessoas são tanto mais sociáveis quanto mais tiverem entre elas barreiras tangíveis, assim como necessitam de locais específicos, em público, cujo propósito único seja reuni-las. Em outros termos, diríamos: os seres humanos precisam manter uma certa distância da observação íntima por parte do outro para poderem sentir-se sociáveis. Aumentem o contato íntimo e diminuirão a sociabilidade. Esta é a lógica de um tipo de eficiência burocrática. (SENNETT, 1998, p.29)

⁶¹ Sennett destaca os cafés (coffehouses) como o tipo de instituição urbana que se constituiu como espaço público de discussão privilegiado no século XVIII. A civilidade decorrente dessa sociabilidade impessoal decorria do fato de que discordar da posição de um oponente não implicava em sua demonização (VILLA, 1999, p.148).

⁶² Essa separação era assegurada pela proibição de menções às origens sociais dos interlocutores, assim como pela interdição de manifestações de sentimentos próprios ou exposição da história pessoal daqueles que tomavam parte na conversação pública.

⁶³ A noção de linguagem simbólica para Sennett remete à ideia de que, por trás das palavras, há uma realidade interior que guarda a verdadeira significação. (SENNETT, 1998, p. 116)

estava falando. Contudo, concomitantemente ao crescimento urbano e industrial e à expansão do capitalismo no século XIX, verifica-se uma progressiva alteração desse cenário que se traduziu no rebaixamento do *status* do âmbito público e na consagração do ambiente familiar e privado. Deveras, na mentalidade dominante a teatralidade dos espaços públicos tornava-os agora lugares de corrupção dos bons costumes e, mais especificamente, hostis à autenticidade, ao passo que o domínio do lar e da família passou a ser concebido como ambiente moralmente superior. Daí que, tendo como objetivo a ‘humanização’ dos espaços públicos, seguiu-se um esforço de sobreposição do imaginário intimista às relações externas à vida familiar/privada, em uma tentativa de personalizá-las mediante um apelo à proximidade e à imediaticidade nos contatos sociais. Evidentemente, com o predomínio gradual dessa nova concepção, o aspecto convencional das relações sociais passou a ser considerado negativamente, na medida em que fomentava a ilusão e a manipulação e, assim, o distanciamento proporcionado pela ‘máscara social’ tornou-se o símbolo da mentira (*Idem*, p.35-37). A formalidade característica dos ambientes de discussão pública foi desse modo, gradualmente destruída.

A imposição da personalidade sobre as relações sociais levou ao desenvolvimento de uma visão quase tribal de comunidade, ancorada em um ideal de ‘personalidade coletiva’. A formação dessa identidade é igualmente fruto do abandono dos códigos e convenções que antes regiam os relacionamentos em nome da tentativa de fundá-los em afinidades naturais entre os membros de uma dada comunidade, afinidades essas construídas a partir da identificação de traços manifestos no comportamento individual. Diferentemente então de uma sociedade cosmopolita que serve de instrumento para a interação de estranhos, esse tipo de comunidade tribal tende a excluir

todos aqueles que não se enquadram em certas características abstratas constitutivas dessa ‘pessoa coletiva’ idealizada (*Idem*, p. 323-325).

Para além desse desdobramento, o que nos interessa ressaltar é que se a busca moderna de uma sociabilidade intimista tendo em vista a criação de oportunidades de revelação da personalidade resulta em fracasso, como interpreta Sennett, diríamos com Arendt que isso se deve ao fato de que sua ênfase em um subjetivismo radical acaba por minar as possibilidades do intersubjetividade⁶⁴. Quando a teia de relacionamentos humanos deixa de ser valorizada por ela mesma e passa a ser vista exclusivamente como um instrumento para a exposição do mundo interior do indivíduo, deixa de haver lugar para o estabelecimento de uma amizade política pautada no verdadeiro diálogo. Esse tipo de amizade, como nos aponta Aguiar, exige uma capacidade do sujeito de se desprender de si mesmo, reconhecer os outros e estabelecer vínculos com eles e, portanto, pede a abertura para o mundo comum (2010, p.137-141). Acrescente-se que a imagem da teia de relacionamentos concebida por Arendt não coincide com o ideal de uma comunidade fraterna e intimista marcada pela dissolução das diferenças entre os seus integrantes e sim com a de uma associação firmada mediante o compromisso mútuo entre sujeitos igualmente capazes e dispostos a agir e aceitar a pluralidade como um fato irreduzível da existência humana.

2.3 - Instrumentalização e perda da dignidade da política.

As modernas sociedades de massa que Arendt tem como alvo de sua crítica são formas de vida organizada que se estabelecem entre homens que se relacionam uns com os outros, mas que perderam o mundo comum entre eles. Essa perda de mundo é

⁶⁴ Ver HEUER, 2007, p. 93.

consequência tanto da alienação decorrente da sacralização da vida biológica, quanto da tendência de subjetivação representada pela fuga em direção ao si-mesmo, seja em nome da falta de confiança na realidade externa ao sujeito, seja em virtude de uma reação à abusiva intrusão da sociedade nos recantos da privacidade. O fato é que sem a experiência da intersubjetividade não existe relação objetiva com os outros e sim a solidão desesperada de indivíduos guiados fundamentalmente por seus interesses vitais que percebem as interações sócio-políticas como disputas para obterem a satisfação de seus apetites e desejos (EPF, p. 126; Siviero, 2008, p. 135). Nesse caso, a ação política praticamente iguala-se à fabricação em sua estrutura teleológica e vê-se reduzida a um instrumento de caráter estratégico que permite anular ou exterminar aqueles que se apresentam como adversários para a consecução dos objetivos traçados de antemão e o âmbito público converte-se em um campo de batalha entre interesses antagônicos (EPF, p. 324). Como explica Iltoomar Siviero:

O grande problema assinalado por Arendt é que a forma de organização da atividade do *homo faber*, centrada na ideia de meios e fins previsíveis no decurso do processo, estende-se para a política, introduzindo a instrumentalização como a melhor forma de realizá-la. Essa novidade confirma, mais uma vez, que a ação, enquanto atividade máxima da *vita activa* para a realização da política acaba na mais miserável situação. (SIVIERO, 2008, p. 107)

Como já havia percebido Platão na antiguidade, diante da incerteza provocada pela pluralidade da *polis*, somente a substituição da *práxis* pela *poiesis* poderia fornecer um grau de eficácia capaz de imprimir sobre os negócios humanos, algo da primazia encontrada na relação entre o artífice e o material sobre o qual ele opera. Na modernidade, diante da eficiência demonstrada pela associação entre conhecimento

científico e progresso tecnológico, a racionalidade e a mentalidade utilitarista do *homo faber* lograram impor-se como padrões para o agir, sobretudo, quando se mostraram particularmente favoráveis à consecução do objetivo primordial da época, qual seja: a maximização da felicidade. Nesse contexto, o surgimento do Estado moderno e do seu aparato tecnocrático explicita a conversão da racionalidade política em racionalidade administrativa⁶⁵.

Quando os interesses vitais dos indivíduos e dos grupos passam a exercer controle sobre o domínio público, os critérios morais desse espaço são pervertidos e cedem espaço para a falsidade, a maquinação e a força (SR, p.147). Tendo isso em vista, como nos sugere Jessica Poo, podemos considerar que a concepção de liberdade como soberania, característica da mentalidade do *homo faber*, leva os agentes a aspirarem um grau de independência em relação aos outros que somente pode ser alcançado mediante a sua eliminação ou sujeição (2013, p.85), o que implica em negação da pluralidade. Lançando mão de uma contraposição utilizada por Arendt, diríamos que a era moderna experimenta a vitória do tipo burguês/filisteu⁶⁶ sobre o cidadão, ou seja, o predomínio de uma concepção que entende a liberdade política, bem como a felicidade e a virtude públicas, como aspirações vãs que somente servem de empecilho para a concretização da felicidade privada e coletiva. Enquanto o tipo burguês/filisteu cultua a existência individual e entende o poder como um meio para constranger seus adversários e, assim, obter aquilo que deseja o cidadão só existe na sua relação com os outros e, por isso, percebe o valor intrínseco da sociabilidade especificamente política. Para esse último, a própria liberdade consiste no reconhecimento que lhe é conferido pelos outros atores,

⁶⁵ A esse respeito ver também AGUIAR, 2009, p.92-94.

⁶⁶ Segundo Arendt o termo filisteísmo: “Quando foi utilizado pela primeira vez como termo (...) designava uma mentalidade que julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata e de ‘valores materiais’, e que, por conseguinte, não tinha consideração alguma por objetos e ocupações inúteis tais como os implícitos na cultura e na arte” (EPF, p.253).

reconhecimento que lhe permite tanto exprimir-se através de atos e palavras quanto tornar-se um participante nas decisões referentes ao destino da comunidade a que pertence. A consolidação da democracia representativa moderna, fortemente ancorada no sistema partidário, favorece a vitória da mentalidade atomista do burguês/filisteu na medida em que elimina os espaços públicos e reduz a atuação política ao voto autointeressado nos períodos eleitorais⁶⁷.

A crítica de Arendt à redução da ação política a uma simples ferramenta evidencia a defesa que a autora faz de uma dignidade própria do político, contudo, essa defesa é muitas vezes interpretada como uma apologia da política como um fim em si mesmo, como esfera independente e mesmo isolada das motivações e dos objetivos traçados pelos atores políticos com interesses concretos. Nesse caso, o ataque à instrumentalização enunciado pela autora, é entendido como uma posição radicalmente anti-instrumentalista que propõe uma purificação do âmbito público e, sobretudo, sua autonomia em relação às questões econômico-sociais. Jon Elster está entre aqueles que consideram insustentável essa alegada defesa arendtiana da autonomia da política. Segundo esse autor, Arendt inclui-se entre os apologistas da democracia participativa (ao lado de Tocqueville, Stuart Mill e outros) que apontam como meta primordial da política, a transformação e a educação de seus participantes, sendo que, para ele, a pensadora alemã se sobressai em relação à maioria dos seus congêneres ao advogar a ideia de que vida política é *verdadeiramente a boa vida* para o ser humano. Elster afirma que essa ideia não é seriamente sustentável, pois pretende justificar o valor da

⁶⁷ Margaret Canovan também nos faz notar que para Arendt os governos representativos são verdadeiros convites à corrupção decorrente de uma visão estritamente instrumental da política. Isso porque a ausência de arenas públicas que permitam a reunião dos cidadãos com o intuito de debater os negócios comuns tende a estimular a visão de que o voto, único momento de participação política efetiva, é essencialmente um meio para a defesa de interesses privados através da barganha com políticos profissionais (CANOVAN, 1994, p.232). D' Entreves faz observação semelhante: "When representation becomes the substitute for direct democracy, the citizens can exercise their powers of political agency only at election day, and their capacities for deliberation and political insight are correspondingly weakened." (D' ENTREVES, 2001, p. 162).

ação política apelando para aquilo que, de fato, é somente um subproduto da mesma, ou seja, o prazer e/ou os benefícios derivados da participação. Em sua visão, o que leva as pessoas a engajarem-se nas discussões e empreendimentos políticos é sempre a expectativa de obter resultados e tomar decisões que tragam algum tipo de vantagem para elas (1989, p.125-126). Embora discorde daquilo que chama de teorias econômicas da democracia, que equiparam ação privada e ação pública e, portanto, afirmam uma equivalência entre as noções de mercado e fórum, Elster insiste em afirmar o caráter fundamentalmente instrumental do agir político, em que pese acreditar que o processo deliberativo na arena pública seja capaz de modificar os interesses pré-políticos dos agentes⁶⁸. De acordo com suas palavras:

De fato, pode ser altamente satisfatório envolver-se em trabalho político, mas somente sob a condição de que o trabalho seja definido por um propósito sério que vai além de atingir essa satisfação. Se essa condição não é preenchida, nós temos uma visão narcisista da política... (ELSTER, 1986, p.121. Tradução nossa)

Em resposta às colocações de Elster, Kevin Quinn⁶⁹ afirma que é um equívoco grave tratar no pensamento de Arendt o valor da participação política como um subproduto ou simplesmente como a satisfação de uma necessidade. De acordo com ele, o que está em jogo na política para a autora é, simultaneamente, a revelação do mundo e a autorrevelação do agente. Seguindo a linha de raciocínio desse autor, entendemos que, para Arendt, o domínio público quando concebido como mero instrumento deixa de ser percebido como espaço de aparência, como anfiteatro no qual

⁶⁸ Como procuraremos argumentar no terceiro capítulo da dissertação, acreditamos que no pensamento de Arendt a experiência no espaço público de discussão cumpre também o papel depurar e impor limites ao autointeresse dos agentes.

⁶⁹ QUINN, 2008, p.61-63.

os homens podem tecer suas histórias de vida e, através da excelência no agir, revelarem-se como seres únicos. Com isso, a possibilidade de uma existência propriamente humana, singular e dotada de sentido, vê-se bloqueada em nome de uma vida coletiva marcada pela indistinção e absorvida pelos ditames da mera sobrevivência e do bem-estar. Igualmente, a ação política inteiramente funcionalizada deixa de oferecer o palco em que as diversas perspectivas possíveis sobre o mundo se manifestam e onde o poder nasce da ação concertada viabilizada pelo acordo em torno de interesses e objetivos comuns. Sem os múltiplos ângulos pelos quais pode ser observado, o mundo torna-se cada vez mais rarefeito e incapaz de vincular os homens sem que os mesmos se dissolvam no todo homogêneo de uma espécie. Isolados e indiferenciados entre si os homens revelam-se impotentes, pois são incapazes de agir conjuntamente e engendrar sua realidade histórico-política, submetidos aos processos naturais e artificiais que condicionam a vida humana.

Procuraremos argumentar no capítulo seguinte que, contrariamente às interpretações dominantes sobre a sua obra, é possível explorar no pensamento arendtiano um viés que não estabelece uma incompatibilidade absoluta entre o aspecto funcional da ação política e o seu significado e, portanto, não propõe uma autonomia radical do político em relação às questões práticas (socioeconômicas, por exemplo) nem as exclui de antemão do rol das questões públicas. Na seção final, nosso objetivo é compreender o sentido da imprescindibilidade conferida por Arendt ao reconhecimento de uma dignidade própria ao modo de vida político

2.4 – Corrupção, tragédia e finitude

Como destacamos no 1º capítulo, o mundo comum formado pela teia de relacionamentos humanos é caracterizado pela fragilidade e vê-se ameaçado pelo caráter ilimitado da ação e seu poder desestabilizador. Isso significa que a manutenção dessa realidade exige um compromisso com os princípios que orientam a sua forma de sociabilidade e com os limites e fronteiras que constituem a sua estrutura, enquanto a desconsideração desses mesmos elementos traz consigo a corrupção do corpo político. Nesse sentido, a novidade trazida pela modernidade com a ascensão do social e a publicização das preocupações materiais, tanto privadas quanto coletivas, ou seja, a elevação das preocupações econômico-sociais ao nível de principal ou única questão de interesse público teve como consequência o enfraquecimento do vínculo dos indivíduos com um modo de vida que permite a expressão da pluralidade e da liberdade. A conversão da política em administração abole ou ao menos desvirtua os espaços públicos que permitem aparição dos atores, assim como a sua ação concertada e, desse modo, interdita o tipo de experiência que permite a formação de cidadãos e a possibilidade de emergência de interesses comuns e da responsabilidade política⁷⁰ entre eles. Além disso, como afirma Iseult Honohan, a intrusão de modos de relacionamentos característicos das esferas privada e social no domínio público, destrói a distância e a comunicação indispensáveis para a ação livre (2002, p.127). Jessica Poo igualmente ressalta que Arendt nos alerta para o impacto que a hegemonia dos interesses e questões econômicas pode ter sobre a qualidade das instituições e sobre a vida política de uma comunidade como um todo (2013, p.84).

⁷⁰ Nas palavras de Honohan: “The abdication of responsibility in politics is powerfully reinforced by the prevalent view that all human behaviour is determined either by greater social forces or by natural self-interest. This makes the idea of citizens taking collective charge of their destiny seem a remote illusion.” (HONOHAN, 2002, p.128).

A corrupção do corpo político anuncia a sua mortalidade. Em sua reflexão sobre as revoluções modernas, como nos aponta Canovan, Arendt vislumbra o heroísmo e a tragédia de todo projeto humano de civilização, pois ao mesmo tempo em que percebe que esses eventos fazem emergir a singular capacidade humana de iniciar e trazer algo novo à existência, nota que os mesmos revelam também o quanto podemos estar sujeitos à lógica implacável da necessidade. Com efeito, enquanto os atores da revolução americana ao menos parcialmente se realizaram na fundação de uma república que permitiu uma forma de vida coletiva baseada na liberdade, a experiência do Terror durante a Revolução francesa mostrou-nos que, mesmo sendo guiada pelo desejo de justiça, a ação imoderada pode conduzir à violência e à tirania e, portanto, à própria supressão das condições de um modo de vida livre. Ainda segundo Canovan, Arendt expressa uma visão fundamentalmente trágica da condição humana por considerar que mesmo em condições particularmente favoráveis as chances de estabelecimento e preservação de uma república são escassas, tendo em vista a inerente fragilidade dessa forma de organização (1994, p. 251). Deveras, Arendt nos lembra que a corrupção, entendida como invasão do domínio público por interesses privados, é mais provável em uma república pelo fato de essa forma de organização política eliminar a dicotomia tradicional entre governantes e governados e, com isso, aumentar as chances de o próprio povo degenerar-se (SR, p. 316).

Esse reconhecimento da fragilidade e da finitude da comunidade política evidencia o aspecto trágico da visão arendtiana, pois, para a autora, é precisamente a *polis* o que confere esplendor à vida humana individual ao oferecer a ampliação das oportunidades de distinção e remediar a futilidade da ação. Isso quer dizer que diante dos inimigos invencíveis representados pela velhice e pelas necessidades naturais que nos constroem e consomem o modo de vida político dota a existência de significado e

beleza ao permitir que através de feitos e palavras memoráveis os atores de alguma maneira alcancem uma forma de imortalidade expressando sua unicidade e realizando-se como iniciadores (EUBEN, 2000, p.154). Ironicamente, o espírito agonístico que surge no espaço público constituído por atores em busca de fama imortal e o próprio caráter espontâneo do agir constituem perigos iminentes para a permanência do corpo político. Afinal, a impossibilidade de controle e a indeterminação são traços inelimináveis da ação verdadeiramente livre entre homens plurais. A instrumentalização do político característica das sociedades modernas somente faz agravar esse cenário ao obscurecer o caráter contingente do mundo comum forjado pela intersubjetividade humana. Concebendo a ação em termos de fabricação orientada fundamentalmente para a satisfação das necessidades vitais e promoção da felicidade os modernos aspiram a um tipo de autodeterminação coletiva que apenas pode se estabelecer à custa da liberdade e da pluralidade⁷¹.

No 3º capítulo dessa dissertação nosso objetivo é primeiramente compreender como os principais exemplos históricos de sociedades políticas evocados por Arendt formam a base do paradigma teórico a partir do qual ela analisa o esquecimento do político na modernidade, que se explicita no fenômeno da alienação do mundo. Em um segundo momento, nosso intento é reavaliar a crítica da autora à instrumentalização da ação política tendo em vista precisamente a sua preocupação com o cuidado do mundo comum.

⁷¹ Odílio Alves Aguiar sintetiza o dilema: “A política, assim, não redime o homem das suas condições finitas: o habitar a terra, as necessidades, o vazio, os conflitos inerentes à convivência com os outros, mas ao viabilizar uma esfera de aparição, resguarda, nessas mesmas condições finitas do homem, a possibilidade da excelência humana, de realização e manutenção do si próprio no âmbito mesma da convivência humana. Desse modo, poderíamos dizer que onde o homem é livre (ação, agir com os outros), não é Deus e onde é senhor (atividades solitárias), não é livre, pois está preso a uma lógica que o subsume.” (AGUIAR, 2003, p.121)

CAPÍTULO 3

POLÍTICA E MUNDO COMUM II: RESPONSABILIDADE E CUIDADO

A política como tal existiu tão raramente e em tão poucos lugares, que, falando historicamente, só umas poucas épocas extraordinárias a conheceram e a tornaram realidade. Esses raros e felizes casos históricos têm sido, no entanto, cruciais; somente neles o significado da política – com seus benefícios e seus males – se manifesta plenamente. E essas épocas estabeleceram um padrão, não de modo que suas formas organizacionais intrínsecas pudessem ser imitadas, mas de que certas ideias e conceitos, nelas plenamente realizados por um breve período de tempo, também determinam as épocas às quais foi negada uma experiência plena de realidade política. (IP, p.174-75)

Para Hannah Arendt, a experiência de um modo de vida autenticamente político, ou seja, um modo de vida em que a pluralidade e a liberdade encontram condições para se realizar ocorreu pontualmente ao longo da história e essas ocorrências foram sistematicamente negligenciadas pela tradição filosófica. Deveras, a autora considera que foram os antigos gregos os responsáveis pela descoberta e definição do significado da política a partir de sua experiência de organização da vida coletiva sob o princípio da interação livre de coação e violência entre cidadãos. Mais tarde, ainda na antiguidade, os romanos teriam dado continuidade e ampliado a experiência grega ao estenderem a própria ideia de relação política para além das fronteiras de uma determinada comunidade, ou seja, incluindo em seu âmbito a interação entre povos distintos e separados. Por fim, já na era moderna a eclosão das revoluções teria propiciado a redescoberta em grande escala da capacidade humana de iniciar e fundar

pela ação coletiva corpos políticos legal e institucionalmente estruturados. Embora essas não sejam as únicas experiências sobre as quais a pensadora reflete ao longo de sua obra, consideramos que as mesmas são aquelas a partir das quais ela constrói as ideias e conceitos básicos com os quais opera em seu esforço de revisão e recuperação do significado da política. Na primeira parte desse capítulo, faremos uma análise sumária da interpretação arendtiana dessas experiências fundamentais do político, procurando enfatizar que as mesmas são, para nossa autora, momentos em que as coletividades deram origem e forma a mundos comuns capazes de abrigar e promover uma vida plenamente humana, uma vida, portanto, redimida da ‘futilidade cíclica do nascimento, reprodução e morte’. Na segunda parte pretendemos reavaliar o significado da crítica à instrumentalização da ação política realizada por Arendt e tentar compreender de que maneira a tarefa de cuidado com o mundo postulado pela autora define os limites do político.

3.1 – As manifestações do político e a criação do mundo comum.

3.1.1 - O significado do político entre os antigos.

3.1.1.1 – Os gregos e a *polis*: vida coletiva organizada em liberdade.

O dilema de Aquiles, forçado a escolher entre uma vida longa e despojada de glória e uma existência breve, porém, coroada por uma fama que superaria o seu próprio tempo, expressa, de acordo com Hannah Arendt, a quintessência de uma das maiores inquietações na mentalidade dos antigos gregos, a saber: o desassossego diante do fato da mortalidade humana. Essa inquietação ocupou lugar central no imaginário dos helenos, pois em sua percepção os homens eram marcados por serem criaturas

confinadas em existências finitas e estreitas rodeados por uma natureza e um cosmo dotados de imortalidade. Afinal, acima deles os deuses, a despeito de encarnarem feições e sentimentos humanos, diferenciavam-se dos homens precisamente por serem imunes à passagem do tempo. Já os animais, mesmo inferiores, sobrepujavam a morte por viverem exclusivamente como membros de suas respectivas espécies que se autoproprietavam pela procriação. Cada homem, no entanto, transcende a circularidade de sua vida biológica personificando uma história individual dotada de um curso linear iniciado pelo nascimento e encerrado pela morte e, em sua unicidade, está sujeito irrevogavelmente ao desaparecimento, ou seja, está sujeito a que todo e qualquer vestígio de sua passagem sobre o mundo seja completamente esquecido, como se ele jamais houvesse existido. Esse desaparecimento absoluto corporifica a morte em seu aspecto definitivo. Aquiles, como bem se sabe, ao tomar parte na aventura pela conquista de Tróia, enveredou pelo caminho daqueles que aspiravam pela imortalidade terrestre (a única reservada aos homens) escolhendo que seu nome sobrevivesse além de sua vida e permanecesse nas recordações de seus compatriotas, os quais, dali por diante, celebrariam a sua força, coragem e eloquência. As guerras, contudo, embora proporcionassem ocasiões para que os indivíduos se sobressaíssem eram empreendimentos coletivos relativamente raros e dispendiosos e a audiência de iguais que ofertavam àqueles que buscavam distinguir-se por meio de ações e palavras, era algo que se dissolvia tão logo o conflito chegava ao seu fim. A sonhada imortalidade terrestre somente seria alcançada pelos versos dos poetas que posteriormente cantariam as grandes realizações dos homens excepcionais para gerações que não as haviam testemunhado.

A invenção da *polis* foi, segundo Arendt, uma forma de propiciar uma memória coletiva organizada que garantiria aos autores de grandes façanhas que os seus

feitos e as suas palavras não seriam consumidos pela passagem do tempo, nem dependeriam do registro dos poetas para sobreviver⁷². Com a cidade-Estado, portanto, os gregos encontraram um modo de institucionalizar aqueles espaços de aparência que surgiam nas assembléias guerreiras e, dessa forma, simultaneamente, ampliaram as oportunidades para cada indivíduo alcançar a fama imortal tão desejada, além de propiciarem uma maneira de remediar a futilidade da ação humana. A *polis* surgiu, então, como uma forma de organização da vida coletiva, uma configuração particular do mundo comum erigido em torno de um espaço de aparência que se converteu em espaço público-político de discussão e deliberação. Como destacamos no primeiro capítulo desse trabalho, esse espaço público foi estruturado a partir do princípio da *isonomia*, ou seja, de uma igualdade artificialmente criada entre homens distintos que abolia, provisória e localizadamente, as hierarquias sociais tradicionais e as relações de mando-obediência entre eles, substituindo-as por relações mediadas pelas ações e pelas palavras. Ascender ao espaço público e possuir o *status* de cidadão equivalia então, a adquirir uma segunda vida cujo traço distintivo era usufruir da experiência de uma modalidade de interação sem qualquer forma de coação ou violência. Essa nova vida, a *bios politikos*, era compreendida como a própria materialização da liberdade na medida em que através dela todos aqueles indivíduos aceitos no domínio público eram elevados à condição de agentes responsáveis pelo governo da comunidade, logo, ao menos parcialmente, responsáveis por seus próprios destinos.

Como é de amplo conhecimento, apenas uma parcela diminuta da população grega experimentava essa liberdade de caráter relacional e espacial proporcionada pelo

⁷² Nas palavras de Péricles, segundo o relato da Oração Fúnebre encontrado em Tucídides: “Não necessitamos de um Homero para cantar nossas glórias, nem de qualquer outro poeta cujos versos poderão talvez deleitar no momento, mas que verão a sua versão dos fatos desacreditada pela realidade. Compelimos todo o mar e toda a terra a dar passagem à nossa audácia, e em toda parte plantamos monumentos imorredouros dos males e dos bens que fizemos.” (TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**, livro I. São Paulo: Martins Fontes, 1999. lix, 228p.).

domínio político, pois dele estavam excluídos os estrangeiros, os escravos e as mulheres. De fato, era somente a coação de uma parcela desses excluídos, os quais eram submetidos ao comando despótico da figura do pai/senhor no âmbito doméstico, o que permitia aos patriarcas terem o tempo livre de que necessitavam para frequentar a arena política e ocupar-se das questões da cidade. Assim, deixando a cargo de seus subordinados as tarefas relativas à produção e reprodução da subsistência, um número restrito de homens naturais da terra podia encontrar-se periodicamente com seus iguais e ter a chance de, medindo-se com eles através de atos e palavras, distinguir-se, expor a sua unicidade e, dessa maneira, superar os limites temporais estreitos de sua existência.

Essa *bios politikos* era algo que os gregos sabiam ser excepcional e peculiar à sua sociedade, daí o seu esforço em marcar a diferença entre o tipo de associação natural vivenciada pelos homens no âmbito doméstico-familiar daquela sociabilidade que mantinham no âmbito público. Aliás, a insistência com que Arendt enfatiza esse aspecto da vida política grega leva-a, em certos momentos, a afirmar uma verdadeira cisão entre os espaços privado e público no interior da cidade-Estado, visto que essas duas arenas se ancoravam nas ideias mutuamente excludentes da necessidade e da liberdade. Assim, segundo a pensadora, em oposição aos modernos que colocam a política a serviço das preocupações econômico-sociais, os gregos interditavam a entrada de preocupações meramente materiais no espaço público, temerosos de ameaçar a manifestação da grandeza humana e a liberdade proveniente da livre interação entre os homens. Conforme as palavras da autora:

Nenhuma atividade que servisse à mera finalidade de garantir o sustento do indivíduo, de somente alimentar o processo vital, era autorizada a adentrar o domínio político – e isso sob o grave risco de abandonarem-se o comércio a manufatura ao engenho de escravos e estrangeiros... (CH, p.44)

A concepção grega de política era, portanto, de acordo com a interpretação de Arendt, radicalmente anti-instrumentalista e isso se expressava em uma limitação radical daquilo que podia ser objeto de ação e discussão no âmbito público em favor de uma valorização da pura dimensão performática do agir. Ao realçar esse contraste com os tempos modernos, a autora muitas vezes parece adotar uma posição saudosista, que usualmente é interpretada como uma condenação sumária da politização das questões econômico-sociais. A esse respeito, a primeira indagação que nos ocorre é a seguinte: terão os gregos sustentado realmente essa visão antifuncional da política, bem como essa radical separação entre questões pertinentes e não pertinentes ao espaço público?

Ao abordar essa questão, o historiador Moses Finley lembra-nos da necessidade de fazermos a distinção entre o discurso ideológico pelo qual um povo constrói sua autoimagem de suas práticas cotidianas efetivas e, tendo por base essa distinção, ele defende uma continuidade básica entre a nossa visão de política e a dos gregos:

Mas, tanto antigamente como agora, a política era um modo de vida para muito poucos membros da comunidade. Mesmo quando levamos em conta a satisfação vinda do direito de votar na assembléia ou de tomar parte nos tribunais, o fato é que para a maioria das pessoas os direitos políticos são puramente instrumentais: são meios de atingir objetivos não-políticos.
(FINLEY, 1989, p.87)

Essa colocação nos sugere que Arendt talvez deposite demasiada confiança na autointerpretação que a aristocracia ateniense fornecia do significado da vida política na *polis*. Nessa mesma linha, Lefort⁷³ aponta que a pensadora alemã superestima as condições reais para a vigência da *isonomia* esquecendo-se do quanto as diferenças sociais e de riqueza inviabilizavam na prática relações verdadeiramente igualitárias na

⁷³ LEFORT, 1999, p.73.

arena política entre os antigos gregos levando-se em conta que os bem nascidos, por serem mais preparados, estavam sempre em vantagem e mais à vontade no espaço público do que os mais pobres. Essas objeções são válidas, mas o peso delas é proporcional ao *status* que se atribui ao ‘modelo’ grego no conjunto do pensamento arendtiano. Obviamente, nossa autora não tem a pretensão de reconstituir a história da experiência política grega em todos os seus pormenores⁷⁴, mas sim de recuperar a reflexão acerca do significado do modo político de vida para aqueles atores que manifestaram sua visão a respeito do assunto. Igualmente, ela em momento algum advoga o valor e a eficácia atemporais das instituições e ideais gregos ou sugere que os mesmos sejam retomados em uma situação historicamente distinta. Já no que tange à defesa de uma visão grega radicalmente anti-instrumental da política, a própria Arendt é responsável por arrefecer as cores da imagem que outrora havia desenhado ao afirmar que:

A provisão das necessidades práticas da vida e a defesa *não ocupavam o centro* da vida política da *polis*, *mas eram políticas* somente no sentido verdadeiro da palavra, isto é, na medida em que *as decisões concernentes não eram decretadas de cima, mas decididas pela discussão e pela persuasão*. (IP, p.191-92 grifo nosso)

Não se tratava, portanto, nem mesmo entre os gregos, de excluir questões práticas e corriqueiras do âmbito público, mas sim de não deixá-las determinar o significado da experiência política. Eles sabiam que, a despeito de quais assuntos eram debatidos o sentido da *bios politikos* encontrava-se no próprio fato de os cidadãos vivenciarem a

⁷⁴ Recorrendo às palavras da própria autora: “Não nos interessam aqui as causas históricas do surgimento da cidade-Estado grega; os próprios gregos deixaram claro de modo inequívoco o que dela pensavam e qual a sua *raison d’être*.”(CH, p.246). Como observa David. L. Marshall, Arendt não se dedicou a uma investigação histórica rigorosa acerca das instituições da democracia direta ateniense, pois, no entendimento desse autor, sua ênfase recaiu sobre as possibilidades de distinção oferecida pela *polis* (MARSHALL, 2010, p.129).

liberdade e partilharem a pluralidade de perspectivas como um fruto do mundo comum, que haviam erigido através da sua interação em condições de igualdade artificialmente proporcionadas.

Feitas essas considerações é preciso ponderar que se os gregos ocupam no pensamento arendtiano lugar de destaque por ser o povo que inventou uma forma de vida comum sustentada pela ação e pelo discurso e ancorada nos princípios da igualdade e da liberdade, nem por isso nossa autora desconsidera os limites e insuficiências de sua visão de política. Para ela, com efeito, os gregos foram incapazes de estender para as relações fora das fronteiras da cidade-Estado os princípios que regiam as relações intramuros entre os cidadãos, fato que fica bastante evidente em sua compreensão da guerra como meio de aniquilação dos adversários⁷⁵. Foram os romanos, ainda segundo Arendt, aqueles que levaram a ‘obra’ dos gregos adiante ao desenvolverem certas dimensões inexploradas da política, tais como a fundação e a legislação.

3.1.1.2 - Roma: a política entendida como formação de alianças.

O povo romano foi, para Arendt, aquele dotado de maior gênio político. Essa impressão ancora-se na autointerpretação que os romanos ofereciam do surgimento de sua comunidade, já que, em um de seus mitos de origem, a existência histórica da cidade é derivada de um ancestral tratado estabelecido entre os sobreviventes da destruição de Tróia, recém-chegados ao Lácio e os ocupantes originais da região, após um longo período de batalhas⁷⁶. Mais adiante, a ideia do tratado torna-se ainda mais significativa para esse povo pelo fato de o principal ato legislativo da história romana, a

⁷⁵ De acordo com Arendt, essa prática somente foi remediada pela poesia homérica, portadora de uma imparcialidade tal que permitiu o registro e o elogio dos feitos dos gregos e de seus adversários (como no caso da Ilíada) e, desse modo, salvou os derrotados do total esquecimento. (IP, p.224)

⁷⁶ Eneidas I, 1-7; VII, 96-101, 224-273; XI, 108-131.

elaboração da Lei das Doze Tábuas, ser igualmente considerado o resultado de um contrato firmado entre os *patrícios* e os *plebeus*, as duas facções da sociedade romana que viveram um secular conflito que constantemente ameaçava a integridade da cidade. O consentimento (*consensus omnium*) oferecido pela população a esse conjunto de leis, na interpretação de Arendt, ratificou a criação de um laço duradouro que passou a vincular as duas facções sem apagar as suas diferenças⁷⁷. Essas duas ‘experiências’ fundamentais teriam sido decisivas para forjar o caráter político dos romanos, por levá-los a conceber a legislação como forma de aliança entre partes distintas e como fruto da ação e do discurso compartilhados.

Esse é um dos aspectos essenciais no qual os romanos divergiam dos gregos, pois esses últimos, de acordo com Arendt, sempre entenderam o ato legislativo como algo pré-político. Efetivamente, para os helenos, as leis de uma cidade tinham uma função essencialmente arquitetural e por isso, antes da fundação de uma *polis*, um legislador (que poderia mesmo ser um estrangeiro) era convocado a elaborar, de acordo com o caráter dos habitantes, um código legal adequado que daria as feições desejadas à comunidade. Assim, a lei entendida como *nomos* era vista como uma muralha erguida por um único homem cuja função era definir os limites da cidade-Estado, bem como unir os seus habitantes e no que tange a sua validade, era restrita ao contorno de fronteiras específicas⁷⁸. Já a ideia de *Lex* romana enfatizava a dimensão contratual e vinculante da legislação ressaltando que a mesma nascia do intercâmbio de palavras e ações, ou seja, como produto da articulação de homens plurais reunidos tendo como meta atingir objetivos comuns (IP, p.241-247). Em última instância, a maior realização atingida pelo ato legislativo, compreendido em seu caráter essencialmente vinculativo,

⁷⁷ IP, p.241-242; SR, p.243.

⁷⁸ IP, p.243.

era a sua capacidade de unir indivíduos separados criando entre eles um mundo comum dentro do qual podiam se locomover em condição de relativa igualdade e liberdade:

Toda lei cria, antes de tudo, um espaço no qual é válida, espaço que é o mundo no qual podemos nos mover em liberdade. O que está fora desse espaço é sem lei e, mais precisamente, sem mundo; no que respeita à comunidade humana, fora desse espaço tudo é deserto. (IP, p. 253)

Essa concepção foi o alicerce do processo de expansão romano, processo esse concebido sempre como uma ampliação das fronteiras originais da cidade⁷⁹. De fato, o tema do alargamento das fronteiras da cidade está ligado ao outro aspecto determinante do gênio político romano, a saber: a importância atribuída ao ato de fundação da comunidade. Novamente, em contraste com os gregos para os quais a repetição da fundação da *polis* era um ato corriqueiro que se repetiu inúmeras vezes durante a criação de colônias, para os romanos a fundação de sua cidade representava algo sagrado e único que não poderia ser reproduzido. Segundo as palavras de Arendt (EPF, p.162): “A fundação de um novo organismo político – quase um lugar-comum na experiência dos gregos – tornou-se, para os romanos, o central, decisivo e irrepitível princípio de toda a sua história, um acontecimento único”. Sendo assim, participar da política era, de certo modo, preservar e aumentar a fundação original pela incorporação de novas regiões e povos a orbita de influência romana e isso era feito não tanto pela subordinação dos adversários derrotados e sim por uma série de tratados estabelecidos após o embate no campo de batalha. Os romanos, com efeito, notabilizaram-se, conforme Arendt, por sua habilidade em política externa ou, em outras palavras, por sua

⁷⁹ De acordo com a interpretação de Arendt, o projeto dos romanos não era dominar outros povos e terras pela constituição de um Império (*Imperium Romanum*), mas a formação de um sistema de alianças, uma *societas Romana* (IP, p.249)

capacidade de estabelecer acordos com inimigos sobrepujados de modo a transformá-los em aliados. Dessa maneira, criavam uma nova esfera política, ampliavam o mundo comum ao invés de simplesmente aniquilarem os vencidos. Deveras, um dos fatores reconhecidamente decisivos para explicar a eficácia do movimento de expansão de Roma foi a prática de concessão de cidadania aos povos conquistados, visando mitigar as possíveis insatisfações existentes ou vindouras⁸⁰. O que nos parece decisivo ressaltar, então, é que os romanos revelaram-se particularmente sensíveis à pluralidade humana, a ponto de manifestarem essa sensibilidade em seus arranjos político-institucionais, tanto internos quanto externos. Enquanto os gregos percebiam as relações exteriores à suas cidades sob o prisma quase exclusivo da hostilidade entre povos e nações diferentes (o que talvez possa ser compreendido como uma expressão e consequência de seu espírito fortemente agonístico), os romanos deram a ver não propriamente uma face avessa ao conflito, mas uma disposição para o acordo e o pacto que talvez possa ser compreendida como manifestação de um caráter coletivo mais conciliatório.

Essa reflexão sobre o tema da fundação do corpo político, cuja descoberta Arendt atribui aos romanos, será aprofundada pela autora em sua análise de um fenômeno político especificamente moderno: as revoluções. Efetivamente, a leitura do livro *Sobre a Revolução* pode provocar alguma surpresa nos leitores de *A Condição Humana*, obra em que a pensadora expõe uma visão pessimista sobre a modernidade ao constatar, a partir desse período, um declínio e um esquecimento do político. Afinal, nas páginas do livro de 1963, a autora proporrá uma interpretação que ressalta nos movimentos revolucionários um esforço de atualização do modo de vida político presente em sua inexplorada dimensão republicana. Esse aspecto se torna manifesto na medida em que os atores revolucionários criaram espaços para o aparecimento da ação

⁸⁰ LE ROUX, 2009, p.74-76

humana, o que significa que, para ela, o verdadeiro sentido das revoluções deve ser buscado em sua intenção de constituir a liberdade (*constitutio libertatis*) pela fundação de uma república.

3.1.2 - As revoluções modernas: a fundação e a preservação da república.

O primeiro aspecto a ser destacado no estudo arendtiano acerca do significado histórico-político das revoluções é que não foi intenção de nossa autora realizar um relato factual minucioso dos eventos revolucionários e que, portanto, as objeções de caráter estritamente historiográfico talvez percam de vista o essencial da proposta da pensadora. Isso não significa, entretanto, que as limitações historiográficas da obra devam ser desconsideradas em uma análise mais acurada⁸¹, mas sim revela como nos lembra Newton Bignotto⁸², que sua contribuição para o pensamento político contemporâneo encontra-se em outro lugar, a saber, em suas reflexões sobre o momento revolucionário como um ato de fundação que deve consolidar-se em um texto constitucional sancionado e endossado por todo o corpo político. Com efeito, a interpretação elaborada por Arendt opõe-se deliberadamente tanto à tradição liberal que vê nas revoluções movimentos fundamentalmente orientados para a criação do Estado de direito e a conquista de liberdades civis quanto à tradição marxista que os compreende mais amplamente como insurreições contra toda ordem social. Para compreender mais adequadamente as divergências da autora em relação a essas duas tradições é crucial chamar atenção para a distinção conceitual capital estabelecida por

⁸¹ Entre as leituras críticas que ressaltam as imprecisões historiográficas de *Sobre a Revolução* podemos destacar as observações de Eric Hobsbawm que aponta para a falta de base factual do estudo e para um predomínio de uma perspectiva normativa sobre a descritiva na análise da Revolução Francesa feita pela autora (HOBSBAWN, 1994, p.202). Também Newton Bignotto questiona alguns aspectos da interpretação arendtiana, tais como a sua propensão de identificar a Revolução Francesa ao Terror e a aproximação um tanto simplista que ela realiza entre as ideias de Rousseau e Robespierre. (BIGNOTTO, 2011, p.48-50).

⁸² BIGNOTTO, 2011, p.51-57.

ela entre as noções de libertação e liberdade. Em seu entendimento, a primeira noção tem significado negativo, pois se refere exclusivamente às restrições às intervenções do Estado e da sociedade representadas pela conquista daqueles direitos que protegem os indivíduos da tirania e da opressão. Nesse sentido, libertação é também a palavra ajustada para expressar a ideia e o desejo que motivam a rebelião dos miseráveis e excluídos contra a sua condição social e contra aqueles poderosos considerados responsáveis por sua exploração. Já o conceito de liberdade, tal como explicado no primeiro capítulo desse trabalho, é dotado para Arendt de um sentido eminentemente positivo e é sumariamente descrito pela autora como admissão na esfera pública, ou seja, como direito dos homens de participar nos negócios públicos. Embora a autora enfatize que as duas noções são complementares e que, muitas vezes, é difícil distinguir onde o desejo de libertação transforma-se em desejo de liberdade, insiste em afirmar que as duas não devem ser confundidas e que a primeira é pré-condição para a segunda, porém, não conduz automaticamente a ela.

Concentrando sua atenção sobre a Revolução americana e a Revolução francesa, consideradas movimentos paradigmáticos para a posteridade, Arendt afirma que os atores revolucionários compreenderam inicialmente a sua luta sob o signo da restauração, movidos que estavam pelo desejo de reconstruir uma antiga ordem desestruturada e resgatar velhos direitos e liberdades que haviam sido subtraídos, seja pelos abusos do governo colonial, seja pelo despotismo dos monarcas absolutos. Foi somente no curso dos acontecimentos que esses mesmos atores se deram conta de que experimentavam algo inteiramente novo, perceberam que ao se engajarem na discussão das questões públicas, se associarem, interagirem e trocaram palavras, experimentavam uma forma de felicidade que desconheciam até então. Segundo a autora:

O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, e era uma experiência nova, não evidentemente, na história da humanidade no Ocidente – era bastante comum na Antiguidade grega e romana -, mas em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano e o surgimento da era moderna. E essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo.” (SR, p.62-63)

O que os agentes das revoluções perceberam foi que a liberdade consistia na interação não-violenta entre iguais em uma esfera intersubjetivamente sustentada, e que os homens, portanto, não estavam condenados a formas de convívio regadas pela força e pela coação. Entenderam também que a igualdade surgia como condição prévia para a liberdade que conheciam naquele momento e era ela mesma o fruto da disposição dos atores de configurarem um espaço de aparição que os abrigasse sem apagar as suas diferenças e que o poder gerado por sua associação era capaz de interromper o fluxo da história e dar início a algo inteiramente novo por meio de uma completa reestruturação do corpo político, em outras palavras, dar origem a um mundo comum sustentado em promessas mútuas, acordos e tratados. A diferença era que, enquanto os americanos haviam em grande medida, conhecido um modo de vida ancorado na liberdade desde os primórdios de sua vida colonial, os franceses o teriam descoberto somente no calor da agitação revolucionária ao se unirem e se constituírem espontaneamente em corpos coletivos como os clubes e conselhos populares.

A liberdade que se revelava para os atores das revoluções, era a manifestação vigorosa da natalidade humana, da capacidade que os homens possuem de iniciar algo inteiramente imprevisto e milagrosamente romper o fluxo automático (cíclico ou linear) dos acontecimentos. O desafio que se apresentava a eles (desafio que nenhuma revolução foi capaz de solucionar de forma plenamente adequada, conforme

Arendt) era como institucionalizar essa liberdade, como estruturar uma forma de vida em comum em que essa milagrosa capacidade tivesse condições de permanecer viva. A formação de uma sociedade política configurada sob as feições de uma república era o caminho que se abria à frente dos agentes engajados nessa tarefa e para tanto, os mesmos viram-se diante da missão de constituir as bases dessa associação. Aqui vale lembrar que, para Arendt, o significado da palavra constituição vai além de um documento escrito que contem as leis e as regras de governo de uma determinada comunidade e abarca o próprio ato de constituir, de fundar o corpo político. Sendo assim, constituir é, em sentido amplo, inaugurar e estabelecer a estrutura política que servirá de intermédio normativo para as relações entre os homens dentro de uma sociedade, o que implica que a constituição pode ser entendida como uma promessa básica a qual um povo está ligado (WALDRON, 2000, p.212). A compreensão desse aspecto é fundamental para nossa autora, pois ela enfatiza que a legitimidade e a eficácia de uma constituição (entendida aqui no sentido estrito de um conjunto de regras, práticas e procedimentos) está muito mais diretamente ligada ao seu grau de enraizamento na adesão do povo aos seus princípios, do que na sofisticação técnica de sua elaboração. Os fundamentos do corpo político estão firmemente estabelecidos, portanto, quando devidamente afirmados e apoiados pelo povo, pois há, segundo ela (SR, p.193): “(...) enorme diferença de poder e autoridade entre uma Constituição imposta pelo governo a um povo e a Constituição pela qual um povo constitui o seu governo.” Ressalte-se que fica evidente nessa concepção de Constituição, o modo romano de compreensão das leis como resultado do debate e da deliberação entre os homens igualmente livres.

A ambição dos revolucionários ia, portanto, além da pretensão de estipulação de um conjunto de direitos civis que serviriam de barreira contra os abusos

do Estado e as imposições da sociedade e avançava em direção a um projeto de construção de uma ‘morada’ apta a abrigar a liberdade em sua dimensão ativa. Isso não quer dizer que Arendt menospreze a ‘liberdade negativa’ representada pela posse de direitos civis, mas sim que ela considera que esses podem ser alcançados sob qualquer forma de governo minimamente regulamentado por leis, ao passo que a liberdade positiva, o direito de compartilhar o governo e realizar-se como agente político em combinação com seus pares é possível somente no âmbito restrito de uma sociedade organizada nos moldes de uma república participativa. Nesse sentido, as liberdades individuais são vistas pela autora como pilares da liberdade pública. A fundação de um novo corpo político envolvia, então, a necessidade de instituir aquela *isonomia* que havia sido conhecida no âmbito das associações voluntárias e dos clubes revolucionários e que exigia o estabelecimento de regras e procedimentos básicos de uma sociabilidade propriamente política. O que deveria ser instituído era o poder através da criação de uma nova forma de governo, que permitisse aos homens experimentarem a felicidade de estar continuamente entre os seus pares, medindo-se com eles, buscando distinguir-se por meio de ações e palavras e colocando em prática a sua capacidade de introduzir o novo e o inesperado no mundo periodicamente. Ao se lançarem no empreendimento de iniciar e organizar uma república, os atores tiveram de se perguntar, então, como poderiam conservar o corpo político que inauguravam e que se configurava como ‘casa’ que hospedava a liberdade e ao mesmo tempo manter viva a chama do espírito revolucionário que, em sua essência, encarnava a natalidade. Como garantir a estabilidade do mundo comum sem suprimir o espírito do novo?

Diante desse dilema é que podemos compreender aquele que para Arendt surge como um dos maiores desafios à consolidação do projeto da *constitutio libertatis*, a saber: o aparecimento da questão social. Deveras, em sua análise do movimento

revolucionário francês a pensadora atribui à presença da miséria e profunda desigualdade social naquele país o fato de ali não haver se firmado um modelo de república capaz de fazer jus à aspiração de liberdade que movia seus agentes empreendedores. Segundo a pensadora, a existência de uma imensa população de miseráveis acossados e oprimidos pelas carências mais básicas de seus corpos, fez com que a pauta da ação revolucionária fosse alterada, pois ao invés de se concentrarem no estabelecimento e na construção de uma estrutura institucional e legal que pudesse garantir o espaço para a interação humana e para o desencadeamento do novo, boa parte dos principais atores políticos passou a postular o enfrentamento da miséria e do sofrimento dos desafortunados (*les malheureux*) como a razão de ser do seu agir. A entrada em cena dos pobres da cidade e do campo teria levado, conforme Arendt, os jacobinos (com destaque para a liderança de Robespierre) a abandonarem a causa da liberdade política e da constituição do poder do povo pela da libertação social, de modo tal que a revolução não conseguiu realizar-se na fundação de uma comunidade verdadeiramente livre. Antes pelo contrário, o período do Terror teria sido o fruto dessa inflexão, uma vez que os jacobinos, absolutamente convictos da justiça moral de sua causa passaram a conclamar a unidade nacional em torno da mesma e a perseguir todo sinal de dissenso como manifestação contra-revolucionária. Com isso, a pluralidade de opiniões e perspectivas e seus palcos preferenciais de aparecimento (os clubes, as associações populares e os conselhos) passaram a ser percebidos como adversários a serem eliminados. Em contrapartida, Arendt sugere que teria sido precisamente a ausência de uma questão social⁸³ na América, aquilo que permitiu aos pais fundadores da república aterem-se à preocupação essencialmente política de arquitetar os arranjos

⁸³ Segundo a autora, foi a experiência colonial americana que serviu de base para o questionamento da compreensão da miséria como um dado natural. Arendt enfatiza que, embora a pobreza não estivesse ausente do cenário americano, a miséria e a indigência o estavam e que isso permitiu que o problema político de uma nova forma de governo fosse colocado em primeiro plano. (SR, p.49-103)

institucionais necessários à preservação da pluralidade e à consecução da liberdade, ao invés de optarem pelo modelo do Estado nacional ancorado no ideal de unidade social que se consolidaria na Europa.

Para o objetivo desse trabalho, o que nos interessa é ressaltar que a autora parece retomar aqui aquela cisão entre as questões pertinentes ao domínio político e aquelas pertinentes ao domínio social. Como ela afirma na conclusão do 2º capítulo de *Sobre a Revolução* (SR, p.157): “Hoje diríamos que nada pode ser mais obsoleto do que tentar libertar a humanidade da pobreza utilizando meios políticos; nada seria mais inútil e mais perigoso;”. Efetivamente, Arendt parece concluir de seu estudo da Revolução francesa, que o enfrentamento da desigualdade social em sua forma mais aguda é um problema de ordem tecnológica (pois o avanço da tecnologia diminui a necessidade de exploração do trabalho) e administrativa e não político, tendo em vista que a presença da necessidade exige o emprego da ação direta e repudia a discussão e a deliberação como meios. Sendo assim, o preço da invasão da arena pública pela necessidade é a suspensão do princípio da liberdade que rege as relações entre os atores políticos, ou seja, a subversão e descaracterização da sociabilidade propriamente política. Somos então levados a perguntamo-nos se, na interpretação da autora, a preservação da liberdade política está condicionada à exclusão de certos temas e certos atores do âmbito de discussão pública. Mas em caso de resposta afirmativa para essa indagação, como definir que uma questão é pré-política ou pertencente ao campo da administração antes que a mesma tenha se tornado visível na cena pública e objeto de debate pela comunidade? Será que, como sugerem alguns intérpretes,⁸⁴ Arendt nega inteiramente a utilização da ação política como instrumento de transformação social? E,

⁸⁴ SCHWARTZ, 1989, p. 29; JAY, 1986, p.241-242.

finalmente, em que termos a pensadora define os limites da ação tendo em vista a preservação do modo de vida político?

3.2 - A política como cuidado do mundo comum.

3.2.1 – A responsabilidade pelo mundo: conservação e transformação.

Em sua investigação do fenômeno revolucionário Arendt lamenta o empobrecimento do debate político de nossa época em decorrência do condicionamento mental imposto pelas ideologias. Mais especificamente, ela aponta para o quanto o nosso vocabulário político, herdeiro das revoluções, baseia-se essencialmente em pares de opostos tais como direita e esquerda, conservadorismo e liberalismo etc. Para a autora, essas contraposições somente se cristalizaram após o término das revoluções quando se converteram em ideologias, pois no ápice daqueles movimentos eram entendidos como os dois lados de um mesmo acontecimento. Em sua concepção, o esforço de compreender o espírito perdido da revolução consiste, ao menos em parte, em pensar o significado do que seria a conjugação daquilo que nosso vocabulário e pensamento apresentam em termos de simples oposição (SR, p. 284). Com efeito, os atores engajados na fundação de uma república preocupavam-se com a durabilidade e a estabilidade da nova forma de governo que estruturavam ao mesmo tempo em que se davam conta da milagrosa capacidade dos seres humanos de iniciar algo novo sobre a terra. No pensamento político contemporâneo, contudo, o inerente anseio do homem por mudanças e a sua necessidade de estabilidade, que outrora se controlavam mutuamente, tornaram-se as peças chave dos discursos de duas facções aparentemente irreconciliáveis entre si, os conservadores e os progressistas (CR, p.72).

Como pondera a pensadora, tanto a capacidade dos homens para efetuarem mudanças quanto para preservarem é limitada. Afinal, enquanto a extensão do passado no presente delimita o próprio cenário e até mesmo as possibilidades para os novos atores, a imprevisibilidade do futuro surge como força desestabilizadora diante da pretensão de simples manutenção do *status quo* (CR, p.71-72). Tanto o aparecimento da ideia de progresso que cultua a mudança pela mudança, quanto a pura e simples aceitação do mundo como ele é parecem a Arendt explicitar a incapacidade moderna de compreensão da complexidade da realidade política. Exatamente por essa razão, o ‘conservadorismo’ adotado isoladamente representa a própria negação da condição humana da natalidade, que é a única capaz de salvar o mundo da ruína trazida pelo tempo, já o ‘progressismo’, elevado ao patamar de credo, inviabiliza a existência de uma estrutura de estabilidade, tal como aquela proporcionada pelos sistemas legais que regulam as relações entre as pessoas, tão crucial para que o próprio fluxo de mudanças possa ocorrer de forma adequada (CR, p.72; EPF, p. 242). Sendo assim, o dilema que afligiu os revolucionários e para o qual os mesmos não encontraram solução satisfatória é, em grande medida, também o nosso: como conciliar a conservação do corpo político com a abertura para o novo trazida pelas gerações vindouras? Como garantir a liberdade de ação e transformação sem ameaçar a própria existência da comunidade política que constitui o mundo comum?

Margaret Canovan e Clint Verdonshot⁸⁵ são dois intérpretes que, em abordagens relativamente recentes, procuraram discutir a presença e o significado da subexplorada dimensão conservadora do pensamento de Arendt. De acordo com Canovan, a apropriação da obra arendtiana pela esquerda favoreceu o obscurecimento e a negligência da análise dessa dimensão conservadora, em favor da ênfase sobre o

⁸⁵ CANOVAN, 1996; VERDONSCHOT, 2012.

radicalismo expresso pela pensadora em sua crítica do capitalismo e da burguesia, sua celebração da revolução e seu entusiasmo pela democracia participativa (CANOVAN, 1996, p.11). Apesar dessa apropriação, Canovan detecta na pensadora alemã, uma forte preocupação com a necessidade de imposição de limites, tanto aos processos naturais quanto à *hubris* humana, preocupação que evidencia a sua convicção acerca da fragilidade da civilização, do mundo forjado e constituído pelos homens (*Idem*, p.15). O pensamento de Arendt poderia, segundo essa perspectiva, ser considerado como uma teoria dos limites na medida em que a autora demonstra não partilhar da fé no progresso tão característica da mentalidade humanista. Tal fé é o que impele os modernos em sua busca pela regeneração da natureza humana através da completa reconstrução da ordem social, motivados pela crença nas infinitas possibilidades da nossa razão e vontade (*Idem*, p.14).

Essa peculiar *hubris* dos modernos, manifesta em sua convicção de que podem fazer tudo, bem como em sua desconfiança de tudo aquilo que não fizeram, leva-os a desconsiderarem quaisquer barreiras que se lhes anteponham, uma vez que acreditam sempre agir em favor da corrente dos eventos e que aquilo que constroem representa um melhoramento em relação ao que foi herdado (*Ibidem*, p.16). O ceticismo de Arendt quanto à capacidade humana de fabricar e modelar a história tal como um artefato, entretanto, alimenta sua desconfiança quanto a qualquer pretensão de redimir completamente o homem daquelas condições sob as quais sua existência lhe foi dada e torna-a propensa a duvidar da viabilidade e das consequências de projetos inspirados pelo desejo de realização da total emancipação humana. Efetivamente, a igualdade e a liberdade que os homens experimentam não são, para ela, dados naturais e sim qualidades do mundo intersubjetivamente formado e, desse modo, a sua existência está diretamente atrelada ao destino da frágil estrutura que sustenta esse mundo e ao senso

de moderação no agir. Portanto, se por um lado, Arendt apresenta-se como uma entusiasta da capacidade humana de iniciar algo novo, expressa pela atualização da condição de natalidade, por outro, ela jamais deixou de chamar a atenção para a imprevisibilidade e ilimitabilidade de nossas ações e para os efeitos destruidores que poderiam decorrer das mesmas. Tendo isso em vista, podemos considerar que a sua preocupação com instituições duráveis e com o papel das leis na constituição do mundo humano, trazem à tona sua aguda consciência da contínua ameaça que paira sobre o mesmo, ameaça trazida tanto pelo assalto de forças naturais, quanto históricas. Como sintetiza a Canovan:

Se um dos propósitos de Arendt foi lembrar os seres humanos modernos da sua habilidade e responsabilidade de agir, outro era avisá-los contra fazer muito e, desse modo, ameaçar as instituições civilizadas existentes sobrecarregando-as com demandas excessivas (CANOVAN, 1996, p.20 Tradução nossa).

A análise de Verdonschot ressalta a mesma preocupação de Arendt com os limites da ação política. Assim como Canovan, ele insiste em lembrar que o conservadorismo arendtiano é um correlato de sua valorização do agonismo radical, presente na experiência política, de modo que sua pretensão explícita é a de propor uma harmonia teórica entre esses aspectos aparentemente contraditórios na obra da autora alemã. De acordo com sua interpretação, Arendt concilia em sua concepção agonista de política, tanto o anseio contestatório dos párias, quanto a paixão por glória e distinção pessoal típica dos heróis gregos. Qualquer que seja a motivação que impulsiona os atores, no entanto, o desejo de reconhecimento sempre exige o respeito pelos limites objetivos impostos pelo mundo que preexiste à sua chegada, como uma condição

indispensável à sua concretização. Isso significa, de acordo com Verdonschot, que Arendt não exclui do âmbito político a luta visando transformar as estruturas institucionais de uma comunidade, quando essas são consideradas injustas ou inadequadas, contudo, ela defende que essa luta deve ocorrer dentro de uma estrutura institucional e legal visando transformá-la sem destruí-la integralmente⁸⁶. Com efeito, se uma comunidade política deve ser um espaço permanentemente aberto à contestação e à transformação, é necessário lembrar, nos diz Verdonschot, que esse mesmo espírito de contestação e de mudança, quando não devidamente limitado, permite que atores inconsequentes e ‘apolíticos’ ameacem a sobrevivência da comunidade (2012, p.47-48).

A autoridade e a legitimidade de uma comunidade política estão diretamente vinculadas, no entendimento de Arendt, à relação de continuidade entre fundação e aumento. Desse modo, o momento da fundação pode ser constantemente reatualizado de acordo com a possibilidade que as gerações atuais têm de acrescentarem algo à ‘obra’ de seus antepassados, transformando a realidade política que herdaram sem fazer tábula rasa do passado (SR, p.260; VERDONSCHOT, 2012, p.40). Um dos exemplos mais caros à autora dessa interessante relação entre o ato de fundação de um corpo político e a ampliação empreendida ao longo do tempo por novos agentes, são os casos de emendas à constituição norte-americana, os quais permitiram a ampliação de direitos políticos e a subsequente extensão da cidadania nos Estados Unidos. Nesse caso, o respeito pela grandeza das realizações dos pais fundadores e pelo seu legado não exigiu, nem exige, uma sacralização absoluta dos mesmos, pelo contrário, parece solicitar dos novos atores que tomem em suas mãos, quando necessário, a tarefa de aperfeiçoar as estruturas do mundo comum que habitam.

⁸⁶ Como faz questão de lembrar Verdonschot, quando a estrutura institucional revela-se inteiramente degenerada abre-se o caminho para sua contestação e estão dadas as condições para a revolução. Nesse momento, a postura conservadora torna-se sem sentido. (VERDONSCHOT, 2012, p. 46)

Por fim, com base nessas considerações, nos parece claro que a noção de responsabilidade pelo mundo que, na compreensão de Arendt, deve orientar a ação política, envolve a dupla tarefa de preservar o corpo político pela restrição das forças que ameaçam desintegrá-lo e salvá-lo da degradação por meio de intervenções inovadoras. Como destaca Annabel Herzog⁸⁷, esse tipo de responsabilidade implica na aceitação de um forte vínculo do ator com a comunidade particular à qual ele pertence e exige tanto a capacidade de aceitar, quanto a de mudar aquilo que foi dado, de continuar e de desafiar as tradições que foram herdadas (2004, p. 52). O que gostaríamos de destacar aqui, entretanto, é o fato de que o próprio ímpeto transformador exhibe no pensamento arendtiano um poder conservador, já que contribui para a continuidade do mundo por meio de sua ampliação ou, como sugere Sylvie Courtine-Denamy, pela sua capacidade de promover a abertura do mundo ao outro (COURTINE-DENAMY, 2004, p.123).

3.2.2 - A ação, o estabelecimento de relações e a abertura do mundo ao outro.

Como havíamos mencionado no primeiro capítulo, em *A Condição Humana*, Arendt refere-se à capacidade de estabelecer relações como uma forma de produtividade específica da ação que se contrapõe à sua falta de limites. Essa associação da ideia de produtividade à ação (noção tão fortemente atrelada pela autora à atividade da fabricação) sugere, em nosso entendimento, uma atenuação da contraposição estabelecida pela pensadora entre o agir e o fabricar, de modo tal, que o aspecto teleológico da ação pode ser reconhecido. Procuraremos a seguir detalhar melhor como Arendt compreende o funcionamento desse poder criativo do agir humano, como esse se

⁸⁷ HERZOG, 2004, 39-52.

manifesta concretamente e, ao fazê-lo, expressa tanto a dimensão transformadora quanto a conservadora da ação. Acreditamos que ela desenvolve e exemplifica essa produtividade da ação em vários momentos de sua obra, a saber: em sua discussão da força vinculante da promessa mútua e do perdão, em sua reflexão sobre o caráter contratual das associações políticas, em seu elogio do modelo federativo republicano e em suas breves considerações sobre a importância do princípio da solidariedade. A seguir abordaremos cada um desses momentos sucintamente.

No 1º capítulo da dissertação, afirmamos que em suas ponderações sobre o poder destrutivo decorrente da imprevisibilidade e irreversibilidade da ação, Arendt nos recorda que esses aspectos são inelimináveis enquanto o próprio agir é realmente livre. Assim, a única possibilidade disponível para atenuar essa completa falta de limites e conferir à miríade de ações individuais uma configuração estável e inteligível deve ser buscada também na estrutura do próprio agir dos homens. Efetivamente, a capacidade que os homens possuem de vincularem-se através de promessas mutuamente estabelecidas não altera ou elimina o caráter imprevisível da ação, mas se mostra capaz de garantir um mínimo de controle sobre o futuro, uma vez que institui pequenas ‘ilhas de segurança’ que permitem aos indivíduos um mínimo de confiança em seus pares, sem precisarem recorrer ao constrangimento e à violência. Por meio da faculdade das promessas mútuas, os homens demonstram sua vontade de viverem uns com os outros e são capazes de gerar e manter vivo o poder de sua ação combinada. Como coloca Serena Parekh:

Isso significa que vincular e prometer são meios pelos quais o poder é mantido em existência. São maneiras de constituir uma estrutura estável e mundana para abrigar o poder combinado de ação. Há uma parte de nossa

capacidade de construir-mundo na capacidade/faculdade de fazer e manter promessas (PAREKH, 2008, p. 74 Tradução nossa).

Ainda segundo Parekh, Arendt nos oferece um exemplo concreto do poder criado pelas promessas mútuas, ao analisar o significado do Pacto Mayflower, o acordo estabelecido entre colonos ingleses em 1620 a bordo do navio de mesmo nome que os trouxera à América antes de desembarcarem em Plymouth. Por meio desse acordo estabeleceram entre si uma forma de governo baseada no mútuo respeito e ancorada somente em suas promessas, o qual visava protegê-los, segundo Arendt, do estado de natureza ao qual estariam submetidos nas novas terras nas quais aportavam. Sua confiança no poder vinculativo do acordo que firmaram, lhes permitiu a criação de um corpo político dentro do qual seus direitos foram garantidos e, ao menos parcialmente, do qual foi dissipada a imprevisibilidade decorrente da fundamental inconfiabilidade dos homens e da impossibilidade de previsão das consequências de um ato praticado em uma comunidade de iguais (CH, p.304).

Ora, se a faculdade de fazer e cumprir promessas expressa a capacidade criativa do agir humano e permite, em alguma medida, lidar com o futuro como se fosse o presente, podemos considerar que a faculdade de perdoar é o que derradeiramente impede a dissolução das relações e emancipa os homens de seus feitos passados. De fato, diante do caráter automático e irreversível que nossos feitos assumem, todos os pecados, erros e injustiças cometidas tendem a estender-se indefinidamente no tempo pesando sobre as gerações futuras como uma maldição da qual não podem se livrar. O perdão, no entanto, exhibe o poder de interromper abruptamente qualquer cadeia de eventos desencadeada como que desfazendo aquilo que o próprio agente não é incapaz de reverter, tendo em vista que:

“... é a única reação que não re-age apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado (CH, p. 300).

Inusitadamente, Arendt atribui a Jesus de Nazaré a descoberta do papel do perdão no âmbito dos negócios humanos, porquanto o mesmo ensina que os homens podem se desobrigar das ofensas cotidianas que se infligem e, assim, liberarem-se reciprocamente de modo a estarem aptos para novos começos. Na ausência dessa faculdade, cada homem estaria eternamente preso aos atos cometidos no passado e sujeito às conseqüências imprevistas desses mesmos atos:

Se não fossemos perdoados, liberados das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas conseqüências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço (CH, 296).

Perdoar é, então, como destacam Hugo. S. Ramírez e Alice MacLachlan, algo que concretiza a realidade da liberdade pela aceitação do fato da não-soberania nas relações humanas (RAMIREZ, 2009 p. 280; MACLACHLAN, 2006, p.8). Através do perdão, os vínculos entre os homens são reforçados sob a forma da reconciliação entre o ofensor e o ofendido, reconciliação que é permitida e motivada pelo respeito por quem a pessoa é e em desconsideração pelo que ela fez (CH, p.303).

Voltando ao Pacto Mayflower, o que explica o grande destaque conferido a esse documento por Arendt, é o significado histórico que ela percebe estar contido nele, ou seja, o fato de que o acordo celebrado pelos peregrinos em 1620 pode ser

considerado um caso concreto de contrato social que deu nascimento a um corpo político civil estável (SR, p.220-221). Recordemos que já em sua análise da experiência romana, a pensadora atribui grande valor aos tratados e acordos por sua capacidade de estabelecer laços entre as partes constituintes de uma comunidade ou entre comunidades distintas. Na medida em que a autora enfatiza o caráter intersubjetivo do mundo comum, não surpreende que nas páginas de *Sobre a Revolução* ela recorra explicitamente à figura teórica do contrato social para pensar a origem e a estruturação de uma comunidade pelos indivíduos. Mais especificamente nessa obra, ela se refere a duas concepções de contrato presentes na tradição do pensamento político ocidental: o contrato horizontal (mútuo) e o contrato vertical (baseado no consentimento). O primeiro modelo é aquele segundo o qual as pessoas unem-se para formar uma sociedade através de um compromisso firmado com base em promessas mútuas, ou seja, está baseado na reciprocidade e pressupõe a igualdade entre os pactários. Trata-se, portanto, de uma aliança que reúne a força de indivíduos isolados e os agrega em uma nova estrutura no interior da qual eles ganham poder. Já o segundo modelo procura explicar o surgimento de um governo pelo contrato entre uma sociedade determinada e seu governante, acordo através do qual cada contratante abre mão da sua força e do seu poder individual em nome da concentração do poder em uma autoridade que se torna, então, responsável pela administração da sociedade. Se o que sustenta o contrato horizontal firmado entre os indivíduos é o compromisso assumido através das promessas, no segundo caso, é o consentimento de cada indivíduo em ser governado o que mantém erguida toda a estrutura hierárquica. Arendt observa ainda que essas duas concepções de contrato eram originalmente mutuamente excludentes, contudo, com o tempo passaram a ser consideradas como dois aspectos de um mesmo conceito (SR, p.222-223).

Parece claro que, para a autora, é o modelo horizontal de contrato aquele que expressa a capacidade da ação para articular as duas características definidoras da pluralidade humana: a igualdade e a distinção. De acordo com Marieke Borren, a pensadora alemã desenvolve a sua própria compreensão do caráter contratual da comunidade política, opondo-se especificamente às concepções de Hobbes e Rousseau, autores que, na interpretação da comentadora, demonstram uma hostilidade à pluralidade e uma incapacidade para perceberem o fenômeno do mundo e a condição da mundanidade (2010, p.111) Ainda segundo Borren, para Arendt, esses autores demonstram perceberem a pluralidade como um desafio à sobrevivência do corpo político, precisamente pelo fato de ambos não reconhecerem o fato dessa condição humana envolver a tensa relação entre a semelhança e a diversidade entre os homens e, conseqüentemente, interpretarem os conflitos, desacordos e dissensos como meras manifestações do egoísmo humano, responsáveis pela desestabilização da ordem social. Os dois pensadores também são acusados de desconsiderar a realidade do mundo comum, já que, enquanto Rousseau, diz-se, ignora as instituições necessárias para mediar as relações dos homens na comunidade, Hobbes justificaria a opção pelo poder soberano em detrimento do poder interpessoal como base do corpo político em virtude do predomínio da mentalidade instrumental entre os atores políticos, movidos exclusivamente pelo autointeresse (*Idem*, p.111).

Dadas as limitações e equívocos tanto da concepção hobbesiana quanto da rousseauiana, nem a vontade geral nem o autointeresse devem ser as bases sobre as quais uma comunidade política dever ser erigida, no entendimento de Arendt. O que deve manter os homens vinculados é o fato de dividirem um mundo comum formado por instituições que permitam que uma teia de relações entre atores plurais se estabeleça. Esse mundo estruturado por instituições teria como sustentáculo, além das

promessas recíprocas trocadas entre os agentes, a diversidade e a troca de opiniões, bem como o poder gerado pela ação combinada entre os atores (*Idem*, p.115-118). Com efeito, a existência de uma multiplicidade de opiniões é o que atesta o fato de que o mundo é uma mesma realidade apreendida por distintos ângulos, realidade que se enriquece na medida em que outras perspectivas são agregadas a ela. Em contraposição, a unanimidade de opinião, peculiar às sociedades de massa, evidencia uma radical perda de mundo na medida em que parece expressar a fusão das diferenças individuais em um todo homogêneo que não deixa espaço para a verdadeira intersubjetividade, precisamente porque aprisiona os indivíduos na solidão e na apatia. Além de estar ancorada na diversidade de perspectivas, a comunidade política é um mundo que somente vem a ser e se conserva pela contínua ação em concerto das pessoas, ação que gera o poder necessário para criar as instituições políticas. Isso significa que a supressão de espaços e ocasiões que permitam aos homens deliberarem e combinarem suas forças em torno de interesses comuns contribui decisivamente para enfraquecer os laços que os mantêm unidos. Recorrendo às palavras de Borren, podemos dizer que, para Arendt:

Uma comunidade verdadeiramente política, isto é, uma comunidade não-dada, artificial e heterogênea, emerge quando os cidadãos expõem publicamente sua pluralidade de perspectivas e opiniões. Seu propósito não é atingir o acordo, o consenso ou a harmonia pela homogeneização ou equalização das diferenças, mas fazer justiça à multiplicidade e divergência das perspectivas individuais, de modo que um mundo comum possa emergir. A comunidade nunca é um dado, ou seja, para ela falta uma derradeira fundação, porém ela é um constructo que os cidadãos devem desenhar e manter ativamente por meio da troca de opiniões, contratos e promessas. (BORREN, 2010, p.118. Tradução nossa).

As considerações arendtianas sobre o princípio federativo complementam e dão sequência à sua reflexão sobre a natureza contratual dos corpos políticos. Arendt define esse princípio como (SR, p.334) “o da liga e da aliança entre unidades separadas”, enfatizando que o mesmo brota da experiência da ação revolucionária e das tentativas de organização do próprio povo (SR, 2011, p.310-334) e esclarece que essa noção está já contida na ideia de contrato mútuo (*Ibidem*, p.223). Como observa Douglas Klusmeyer, o princípio federativo contrapõe-se a qualquer noção de soberania que propõe uma submissão resignada dos indivíduos a um poder monopolístico e, exatamente por isso, Arendt situa-o no outro extremo do princípio nacional que busca unificar a pluralidade que constitui a comunidade política (2010, p.44-45). O elemento crucial a ser compreendido e valorizado nesse princípio é a sua capacidade de geração de um poder maior pela combinação de poderes menores, fato que para a pensadora teria se convertido em algo concreto durante o processo de formação dos E.U.A. Com efeito, na experiência norte-americana a convicção amplamente difundida de que somente uma república de pequeno porte teria chances de sobreviver foi abertamente desacredita pela união das diversas unidades estaduais em torno de um governo central que não suprimiu os poderes dos quais se alimentava. Enquanto o modelo do Estado-Nacional afirmava-se na Europa com sua proposta de unificação e unanimidade forjadas, os americanos ofereciam um exemplo de que era perfeitamente viável para um povo organizar-se politicamente reconhecendo a condição da pluralidade e a diversidade de perspectivas como indispensáveis.

Por fim, Arendt também ilustra a produtividade da ação humana ao contrapor o princípio da solidariedade à compaixão e à piedade. A autora enfatiza que enquanto a compaixão é uma paixão e a piedade é um sentimento, a solidariedade é um princípio apto a inspirar e guiar a ação política na medida em que participa da razão e,

desse modo, contempla com imparcialidade, embora não com indiferença, aqueles que estão sujeitos à opressão da necessidade. Assim sendo, a solidariedade é despertada pela sensibilidade ao sofrimento alheio, contudo, não se deixa ser conduzida pelo mesmo e, precisamente por isso, permite que aqueles que não são diretamente afligidos pela infelicidade estabeleçam vínculos baseados em interesses em comum com aqueles que são oprimidos e explorados em nome do compromisso com ideias tais como a dignidade e a grandeza do homem (SR, p.127-129). Tendo por base a ideia de formação de laços entre indivíduos em condições radicalmente distintas, concordamos com a interpretação de Ken Reshaur quando ele afirma que, para Arendt, a solidariedade é *contrutora-de-mundo* (*world-building*), ou seja:

Ela fornece um meio pelo qual um relacionamento pode ser estabelecido entre pessoas que sofrem e pessoas que decidem remover ou pelo menos aliviar esse sofrimento através do estabelecimento de uma *comunidade de interesse* com os oprimidos. O mundo, que relaciona ao custo da separação, é o que possibilita que a preocupação e a compaixão, ao invés de piedade, sejam o sentimento que alguém experimenta como um solidário (RESHAUR, 1992, p.724. grifo nosso Tradução nossa).

Não há como não chamar a atenção para o fato de que em seu elogio da solidariedade, Arendt refuta, ao menos parcialmente, as acusações que denunciam em sua teoria do político uma completa indiferença pela questão da justiça social. Pelo contrário, podemos distinguir nessas ponderações da autora a tese subjacente de que o mundo comum também se constrói e preserva pela sua abertura aos que estão excluídos, pela aliança forjada entre ricos e pobres, fortes e fracos. Concluimos que a autora compreende que a ampliação de uma comunidade pela inclusão daqueles que dela estão alijados é uma forma de fazê-la durar no tempo, na medida em que a enriquece

multiplicando os ângulos pelos quais a mesma é percebida ao aumentar o número de cidadãos que a constituem e contribuindo para efetivar a pluralidade humana, afinal, como ela afirma (IP, p.238): “Quanto mais pontos de vista existirem dentro de uma nação para a partir dos quais ver o mesmo mundo que abriga e se apresenta igualmente a todos, mais importante e aberta ao mundo essa nação será”. Sob essa perspectiva, a ácida crítica feita pela autora à elevação da piedade ao patamar de princípio político durante a Revolução Francesa, não deve ser interpretada como indício de seu desdém em relação à miséria ou como sinal de sua desconsideração pelo valor dos excluídos e miseráveis como atores políticos, mas sim como alerta para os riscos inerentes à ação guiada por uma emoção que despersonaliza os sofredores ao diluí-los em um agregado amorfo e que lança mão da violência em detrimento do discurso persuasivo, tão essencial à mediação das relações entre seres plurais. Segundo Arendt, a piedade, embora surja com o intuito de enfrentar o sofrimento, na verdade, alimenta-se do mesmo para sobreviver. Somente a solidariedade, fundada e informada pelos fatos e não por sentimentos, como sugere Reshaur, é uma força capaz de rejeitar a tirania e a opressão (1992, p.736). De acordo com nossa compreensão, o que a solidariedade permite é uma forma de abertura do mundo ao outro que exige que o excluído seja reconhecido e respeitado em sua dignidade de agente singular e não percebido estritamente em sua condição de sofredor, ou seja, como um mero objeto de nossa ação⁸⁸.

⁸⁸ KNAUER, 1980, p.728. Para Serena Parekh, a solidariedade é o princípio político cardinal para Arendt. (PAREKH, 2008, p.116). Ver também, a esse respeito PITKIN, 1998, p.266.

3.2.3 – Reavaliando a questão da instrumentalidade da ação política.

Relembremos as duas ideias básicas com as quais trabalhamos nas seções anteriores: a) no pensamento arendtiano a tarefa de cuidado e conservação do mundo comum representado pelo corpo político realiza-se também por meio da sua contínua transformação e ampliação; b) uma das condições básicas para a conservação do mundo comum é estar sempre aberto ao outro, à inclusão de novas perspectivas e essa inclusão realiza-se, segundo Arendt, por meio da capacidade da ação de forjar relacionamentos entre os homens. Pois bem, tendo essas duas hipóteses como pontos de partida, procuraremos no restante desse capítulo reavaliar a crítica de Arendt à instrumentalização da ação e à inserção de preocupações econômico-sociais no âmbito público, à luz de sua defesa do cuidado do mundo como preocupação da política. Para tanto, consideraremos as relações entre as ideias de interesses, metas e princípios no interior da teoria da ação arendtiana.

Como destacamos anteriormente, a crítica de Arendt à instrumentalização da ação política é um dos aspectos mais destacados de seu pensamento e um dos que mais tem sido objeto de questionamento por parte daqueles que entram em contato com sua obra. Nessa crítica, a autora vincula o autointeresse de cada ator particular e mesmo o interesse de grupos específicos ao âmbito das necessidades e urgências naturais que afligem o ser humano e procura ressaltar o quanto, diante dessas necessidades, quaisquer considerações pelo mundo comum e pela experiência da liberdade atreladas ao mesmo tendem a ser menosprezadas como futilidades⁸⁹. Esse menosprezo pela mundanidade impõe-se a partir do momento em que a própria vida, em seu sentido

⁸⁹ Como afirma explicitamente a autora no ensaio *Da violência*: “O interesse pessoal quando é convidado a ceder ante o interesse ‘sincero’- ou seja- o interesse do mundo em oposição ao interesse pessoal – sempre replicará: Minha camisa está perto, porém mais perto está minha pele. O que pode não parecer exatamente razoável, mas é bastante realista; é uma reação não muito nobre, mas adequada à discrepância temporal entre a vida privada dos homens e a completamente diferente expectativa de vida do mundo público” (CR, p.149)

biológico, é colocada como soberana absoluta em nossas considerações cotidianas, pois perante a força constringedora e automática de seu processo cíclico e de suas inesgotáveis demandas por cuidado, tudo mais parece ter importância secundária. Sendo assim, Arendt aparentemente conclui que unicamente atores políticos ‘desinteressados’ seriam capazes de agirem de fato como cidadãos, já que somente assim alcançariam a imparcialidade necessária para discernirem o interesse público e agirem tendo em mira o mundo comum que os abriga e não exclusivamente suas preocupações imediatas⁹⁰. Essa ‘depuração’ do âmbito político dos interesses privados, contudo, soa um tanto irreal mesmo que a consideremos apenas em sua dimensão normativa, como nos parece ser o caso. Com efeito, a imagem de uma esfera política constituída por atores imbuídos exclusivamente de espírito público sugere uma eliminação ou arrefecimento do aspecto conflitivo do político que entra em contradição com a intensa valorização do agonismo, tal como a encontramos no pensamento arendtiano, sobretudo, nas páginas de *A Condição Humana*. Afinal, mesmo que nesse cenário hipotético de atores desinteressados tenhamos preservada a diversidade de perspectivas sobre o mundo, o espírito competitivo inerente à paixão pela distinção, ao qual Arendt confere tanta importância, parece desaparecer em nome de uma visão harmonizadora das relações políticas. Acreditamos que uma análise mais detida sobre as considerações feitas pela pensadora nos permite complexificar e mitigar essa imagem ‘depurada’ e harmoniosa que nos soa insuficiente para descrever a concepção arendtiana do político.

Efetivamente, em *Introdução na política*, Arendt afirmará explicitamente que cortar laços com nossos interesses pessoais, embora contribua para a construção da imparcialidade necessária para os julgamentos no âmbito público, traz o risco de perda

⁹⁰ Ver ABREU, 2004, p.106.

de nossos vínculos com o mundo, com seus objetos e seus assuntos.⁹¹ Já em *A Condição Humana*, a autora declara que:

A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente [agent-revealing], mesmo quando seu conteúdo é exclusivamente “objetivo” dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo esse que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. (CH, p.228)

Fica evidente por essa afirmação que a pensadora não entende que os interesses são, por si mesmos, fatores que impedem a ação de realizar seu pleno sentido, pelo contrário, ela nos dá a entender que os interesses são constitutivos da vida política. O que se mostra nocivo para a política é a sua redução a um mero meio para a consecução dos interesses particulares, na medida em que essa redução obscurece o valor das relações intersubjetivas experimentadas no espaço público e, conseqüentemente, cria obstáculos para a formação de um interesse comum entre os atores plurais. Essa redução é entendida por Arendt como uma forma de corrupção do político que somente poder ser superada graças à visibilidade fornecida pelo próprio domínio público⁹². Exatamente por isso, em *Sobre a Revolução*, ao refletir sobre as considerações de Thomas Jefferson sobre a necessidade de criar espaços públicos para garantir a participação popular nos E.U.A, ela afirma:

Pois, assim como não pode haver muito conteúdo num amor ao próximo se nosso vizinho só aparece uma vez a cada dois anos, também não pode haver muito conteúdo para o conselho de amar o próprio país mais do que a si

⁹¹ IP, p.228-229.

⁹² De acordo com as próprias palavras da autora: “Os únicos remédios contra o abuso do poder público por parte de indivíduos privados estão na própria esfera pública, na luz que ilumina cada ato realizado dentro de seus limites, na visibilidade que confere a todos os que ingressam nela.” (SR, p.317)

mesmo se esse país não for uma presença viva entre os cidadãos. (SR, p.318)

Em nosso entendimento, o amor ao país aqui mencionado equivale ao amor pelo mundo⁹³ e surge como resultado da experiência da participação direta dos cidadãos no governo comum, pois através dessa experiência cada ator tem possibilidade de reconhecer a pluralidade de perspectivas que está na base da realidade intersubjetiva da qual ele faz parte. Esse contato com a diversidade de posições, interesses e opiniões existentes é o que permite a construção daquela “mentalidade ampliada” capaz de fundamentar os juízos imparciais e, conseqüentemente, a ação moderada imprescindível à preservação e renovação do mundo comum⁹⁴. Isso nos parece o mesmo que afirmar que a superação da estreiteza dos interesses privados em nome dos interesses do mundo é uma questão de “educação política”, que apenas se realiza através da experiência recorrente e do próprio embate dos agentes no espaço público e não pela exigência de que os atores sejam de antemão depurados de seus interesses. Como nos aponta Patrícia Roberts-Miller,⁹⁵ o discurso público em Arendt cria um mundo em que os indivíduos

⁹³ A equiparação entre o amor pelo país (pela pátria) e o amor pelo mundo pode ser considerada problemática tendo em vista a crítica de Arendt ao discurso nacionalista e a origem essencialmente fenomenológica de seu conceito de mundo. A despeito disso, propomos essa aproximação, pois consideramos que, no contexto específico dessa discussão, Arendt faz um uso informal do termo país, de tal modo que seu significado aproxima-se aqui da ideia de comunidade política ou mundo comum.

⁹⁴ Como afirma a autora no ensaio Verdade e Política: “O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro”. (EPF, p.299)

⁹⁵ ROBERTS-MILLER, 2002, p.593-597. Se nossa interpretação está correta, a noção de uma ‘educação política’ proporcionada pela experiência no espaço público aproximaria Arendt daquilo que Richard Dagger chama de concepção republicano-liberal de cidadania. Segundo Dagger, essa concepção tem duas dimensões, a integrativa e a educativa, pois leva os indivíduos das sociedades modernas a integrarem em uma única figura (a do cidadão) os vários papéis sociais que desempenham, assim como contribui para reforçar seus vínculos sócio-políticos ao atrelar a identidade individual ao pertencimento a uma dada comunidade. Da mesma forma, a concepção republicano-liberal atribui ao envolvimento nas questões de interesse público o poder de educar moralmente os atores e levá-los a superar o individualismo pernicioso. (DAGGER, 1997, p.101-103)

entram e pelo qual eles podem ser transformados, pois submete à prova a validade daquelas posições ancoradas exclusivamente no autointeresse.

Esse reconhecimento do fato de que os interesses não estão excluídos da política nos permite avançar ainda mais para entender o alcance da ‘rejeição’ arendtiana ao caráter instrumental da ação. Nesse aspecto, concordamos com a interpretação de James T. Knauer quando este afirma que uma das grandes contribuições de Arendt é a sua reflexão sobre a sutileza das relações entre a instrumentalidade e o significado na política⁹⁶. Para melhor compreendermos essa questão, consideremos a seguinte afirmação presente no ensaio *O que é liberdade*:

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. **Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los** (EPF, p.198 grifo nosso)

Aqui a pensadora claramente reconhece a intencionalidade como um traço característico da estrutura dos atos particulares, ou seja, que as ações humanas são sobre algo e são desencadeadas por motivos subjetivos que têm em vista metas específicas. Ela igualmente reconhece que toda ação é projetada pelo intelecto e impulsionada pela vontade⁹⁷, contudo, ressalta que a liberdade dessa ação exige que a mesma *transcenda* suas motivações e metas e escape à direção do intelecto e dos ditames da vontade. O caráter livre da ação está, portanto, em sua capacidade de ir além daqueles fatores e

⁹⁶ Ver KNAUER, 1980, p.721. Ainda a esse respeito, concordamos igualmente com as considerações de André Duarte quanto ao fato de que as distinções arendtianas (como a aqui mencionada entre instrumentalidade e ação) não isolam ou separam as categorias diferenciadas, mas conservam a correlação entre as mesmas. (DUARTE, 2013, p.51)

⁹⁷ Ver o ensaio *O que é liberdade* em: EPF, p.198

faculdades que a determinam, já que o agir inteiramente determinado está submetido à lógica de meios e fins que rege a fabricação. Lembremos, como foi visto no primeiro capítulo desse trabalho, que a ideia de liberdade em Arendt está diretamente relacionada à de indeterminação, à capacidade que cada homem tem de inserir o imprevisto e o novo em uma ordem existente e interromper o automatismo dos processos outrora iniciados. Quando agimos no âmbito das relações humanas com a mesma pretensão soberana de determinação dos resultados, o que estamos fazendo é desconsiderar a diferença de natureza e complexidade que existe entre lidar com a matéria bruta e tratar com homens plurais e, portanto, pretendendo eliminar inteiramente a contingência da realidade humana.

Não se trata, portanto, de excluir o aspecto teleológico do agir e sim de mostrar que, se o significado da ação é a liberdade, um elemento de arbitrariedade permanece sempre presente. Essa arbitrariedade pode, no entanto, ser remediada na medida em que a ação política é inspirada por princípios⁹⁸, os quais Arendt (IP, p.259) define como: “convicções fundamentais partilhadas por um grupo de pessoas”. Como é reconhecido pelos intérpretes que refletem acerca do papel dos princípios políticos no pensamento arendtiano, as considerações feitas pela autora sobre o assunto são escassas e dispersas e dificultam conclusões muito precisas⁹⁹. Contudo, acreditamos ser possível afirmar que, para nossa pensadora, os princípios atuam ao mesmo tempo como a força motriz que desencadeia a ação e como ideais normativos (em um sentido enfraquecido) que orientam o seu curso¹⁰⁰. Entre os exemplos citados por Arendt incluem-se a solidariedade, a honra, a virtude, a excelência, a justiça, o medo, a desconfiança etc. A

⁹⁸ A noção de princípio político com que Arendt trabalha é fortemente inspirada por Montesquieu. (IP, p.259)

⁹⁹ Ver MACLACHLAN, 2006; CANE, 2014.

¹⁰⁰ Como afirma Arendt em *Introdução na política*: “A extraordinária importância de todos esses princípios reside em que eles não apenas levam os seres humanos a agir, mas também são a fonte que alimenta continuamente suas ações. (IP, p.259)

presença nessa lista de princípios tão díspares quanto a solidariedade e o medo indicam, como observa Lucy Cane, que a autora pressupõe uma não articulada distinção entre princípios ‘criadores-de-liberdade’ e outros ‘degenerativos’¹⁰¹.

Como observa Knauer, a liberdade para Arendt, além de seu caráter espontâneo, é algo que somente pode ser concretizado na forma da associação humana. Somente há liberdade quando e onde os homens alcançam uma forma de sociabilidade¹⁰² que exclui inteiramente o uso da força e da violência e em que cada indivíduo é visto em sua unicidade de ator e iniciante. Somente nessa modalidade de associação, os homens plurais podem intercambiar suas perspectivas distintas sobre o mundo comum que os separa e conecta. Os princípios ‘criadores-de-liberdade’ destacados pela pensadora são aqueles que contribuem para a criação e conservação dessa forma de sociabilidade e os ‘degenerativos’ são os que a desestabilizam e destroem¹⁰³. A ação inteiramente determinada por preocupações instrumentais, ainda de acordo com Knauer, é cega precisamente para o valor intrínseco da experiência da liberdade vivenciada no espaço público, já que funcionaliza as relações humanas tendo em vista unicamente a realização de metas e interesses parciais. Igualmente, a mera luta pelo poder entre grupos e facções dentro de uma comunidade, embora faça parte das relações políticas, não pode estabelecer-se como valor estruturador da teia de relacionamentos estabelecida entre as pessoas. Compreende-se, por conseguinte, que transcender os motivos e as intenções é uma forma de autotranscendência em favor de um modo de vida político e que as preocupações e interesses objetivos devem ser ‘civilizados’ por princípios coerentes com esse modo de vida (KNAUER, 1980, p.729).

¹⁰¹ Cane reformula aqui uma distinção feita por George Kateb em seu ensaio *Political Action: its nature and advantages* (KATEB, 2000, p.139).

¹⁰² O ‘puro estar junto dos homens’ (sheer human togetherness), ou seja, quando os homens não estão nem pró nem contra uns aos outros, é o que permite, segundo Arendt, que a qualidade reveladora da ação e do discurso se manifeste claramente (CH, p.225).

¹⁰³ MACLACHLAN, 2006, p.11.

Tanto James Knauer quanto Lucy Cane destacam que Arendt não faz uma defesa de um conceito de ação do qual esteja expurgada a intencionalidade. Enquanto Knauer afirma que a ação é um combinado de metas particulares e princípios universais, Cane sugere que a meta de uma ação particular pode ser avaliada em sua grandeza e significado na medida em que encarna e sustenta um princípio¹⁰⁴. É válido ponderar, contudo, como nos lembra Peg Birmingham, que os princípios aos quais Arendt se refere não devem ser confundidos com verdades eternas que servem de modelo para a ação e que não devemos pretender realizá-los plenamente em um programa político particular. Com efeito, no âmbito dos negócios humanos, devemos agir sem a segurança oferecida pelo suporte de uma ontologia que nos diga o que fazer¹⁰⁵. Assim compreendido, o pensamento arendtiano é um esforço de ressignificação do político pela recuperação da dimensão da liberdade presente na interação humana. Se em algumas de suas formulações da ação política, a autora parece pretender destituir completamente a mesma de intencionalidade e valor instrumental, isso se dá porque seu objetivo é precisamente ressaltar o quanto uma visão exclusivamente instrumentalista do agir impede a valorização do mundo comum que os homens partilham e a experiência da liberdade que é uma qualidade desse mundo¹⁰⁶. Como sintetiza D'Entreves:

(...) Arendt defende que a ação tem de transcender as preocupações meramente instrumentais em nome de um princípio político, mas está plenamente consciente que nós nunca podemos eliminá-las inteiramente. O

¹⁰⁴ Segundo Cane, quando Arendt afirma que qualquer meta particular pode ser julgada à luz do seu princípio, o que ela nos sugere é que essa meta pode ser vista como um exemplo de um princípio em ação, ou seja, através da meta a ação manifesta um princípio e adquire significado e grandeza. (CANE, 2014, p.7)

¹⁰⁵ Ver BIRMINGHAM, p.16.

¹⁰⁶ Em nosso entendimento é J. T. Knauer quem novamente consegue sintetizar de maneira mais adequada a questão sob a forma de uma indagação: “Why should she emphasize the instrumental aspect of all politics when her aim was to overcome its instrumentalization and trivialization? Why should she elaborate the strategic aspects of politics when her goal was to recommend politics as an activity transcending the mere struggle for power?” (KNAUER, 1980, p.733.)

seu ponto é que política não deve ser vista apenas como outro tipo de ação instrumental ou como um meio para a busca de vantagem privada; ela é o engajamento ativo de cidadãos em todos os assuntos de preocupação pública, a discussão, deliberação e tomada de decisão pública com respeito a questões que afetam a comunidade política (que pode ser local, nacional ou internacional). Daí segue que política tem de levar em conta muitos assuntos, incluindo aqueles de caráter mais instrumental, ela não deve, entretanto, ser determinada exclusivamente por eles. (D'ENTREVES, 1994, p. 89. Tradução nossa)

3.2.4 – Os limites do político: pluralidade e liberdade.

Nas considerações finais de seu ensaio *Verdade e Política*, Arendt declara:

Falei como se o âmbito político não fosse *mais* do que um campo de batalha de interesses parciais e antagônicos, onde nada contasse, *senão* prazer e lucro, partidarismo e ânsia de domínio. Em resumo, tratei da política como se eu também acreditasse que *todas* as questões públicas são governadas por *interesse e pelo poder*, e que não haveria sequer um âmbito político caso não fossemos obrigados a cuidar das *necessidades da vida*. O motivo dessa *deformação* é que a verdade fatural entre em conflito com o político apenas a esse *baixíssimo nível dos negócios humanos*, exatamente como a verdade filosófica de Platão conflitava com o político ao nível consideravelmente mais elevado da opinião e da concórdia. Dessa perspectiva, continuamos inscientes do **verdadeiro conteúdo** da vida política – **a da 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** (EPF, p. 324-325 grifo nosso).

Esse trecho nos parece particularmente complexo e emblemático, pois nele a pensadora ao mesmo tempo reforça e mitiga a distinção entre uma concepção instrumental e outra não-instrumental da política. O contraste estabelecido entre as duas facetas do político parece ser mais de grau do que de natureza e basear-se essencialmente na distinção do *modus operandi* que preside as relações entre os atores. Enquanto no chamado nível mais baixo dos negócios humanos, prevalece uma forma radicalizada de agonismo em que os agentes procuram simplesmente fazer valer seus desejos e satisfazer suas necessidades em uma competição por recursos e bens escassos, no nível mais elevado, a realidade e a dignidade da interação humana livre do uso da força se sobrepõe e, desse modo, o próprio mundo que permite e sustenta essa interação emerge como preocupação primordial. A despeito dessa contraposição, chamamos atenção para o fato de que a autora usa o termo política para descrever as duas modalidades de interação e define a primeira delas como deformação da segunda. Assim, o âmbito político é descrito como *mais* do que uma arena onde interesses conflitantes se digladiam, o que quer dizer que esse transcende à sua funcionalização, contudo, não há negação quanto ao fato de a política ser *também* um meio para a realização de nossos interesses.

O abismo que separa essas duas faces do político evidencia a imbricação entre os aspectos normativo e descritivo da concepção de política, com que Arendt opera ao longo de sua obra¹⁰⁷. Com efeito, como procuramos argumentar quando abordamos a questão da compreensão da autora a respeito do papel dos interesses na ação, nos parece que ela sugere que o contraste entre as duas formas de interação na arena política somente pode ser superado pela institucionalização de espaços públicos

¹⁰⁷ Nesse ponto, nos parece bastante pertinente a observação de Knauer: “As we turn from the *constitutio libertatis* to other aspects of democratic praxis the political standard is fundamental: *we must live our lives together in a manner befitting political beings*. (...) In other words, political community (...) provides the principles of association in terms of which an entire way of life may be judged.” (KNAUER, 1985, p.192)

que permitam e estimulem o surgimento de uma cultura cívica¹⁰⁸. Para Arendt, essa possibilidade não é uma mera idealização, pois é atestada pelos diversos exemplos históricos de atualização do político que se estendem desde a *polis* democrática grega até os clubes e conselhos populares das revoluções modernas. Sendo assim, a própria experiência política transformada em algo recorrente mostrar-se-ia, hipoteticamente ao menos, capaz de elevar os atores acima do autointeresse e da sua condição de simples contendores em busca das benesses do Estado e redimir a ação humana no âmbito público de seu caráter estritamente instrumental. A percepção da dignidade do modo de vida político parece condição fundamental, no entendimento da pensadora, para o surgimento daqueles princípios que servem de fundamento para uma ética adequada à preservação do mundo¹⁰⁹. Voltamos a lembrar que Arendt vê a ‘sacralização’ do modelo de democracia representativa e de uma política exclusivamente partidária, que prescinde e desestimula o envolvimento e a atuação cívica, como fatores que fomentam uma visão estritamente utilitarista da ação pública. Como ela declara em *Sobre a Revolução*:

“Representação, porém, é apenas uma questão de ‘autopreservação’ ou de interesse próprio, necessária para proteger a vida dos trabalhadores e defendê-los da intromissão do governo; essas salvaguardas essencialmente negativas não abrem de forma alguma a esfera política à maioria.” (SR, p.104)

¹⁰⁸ De acordo com D’Entreves, para Arendt é o engajamento ativo dos cidadãos nos negócios públicos de sua comunidade que fornece a eles um sentido de agência política e eficácia e constitui uma cultura política participativa baseada na consideração das diversas perspectivas existentes sobre o mundo comum (D’ENTREVES, 1994, p.161-166).

¹⁰⁹ Seguimos aqui uma sugestão de Anne-Marie Roviello quando essa autora pondera que Arendt trabalha basicamente não com uma oposição entre ética e política, mas sim estabelecendo um contraponto entre uma consciência moral solitária e uma moralidade da consciência pública que envolve o compromisso e a responsabilidade do indivíduo com o mundo comum e com a pluralidade que está em sua base (ROVIELLO, 1997, p 50).

Na medida em que a preservação do mundo comum é o que está em jogo na política, nos confrontamos com as seguintes indagações: no entendimento de Arendt a luta por justiça social, por exemplo, está inteiramente excluída do âmbito político? Será que de fato a liberdade depende de uma autonomia da política entendida como isolamento dessa esfera de todas as demais esferas da vida? As possíveis respostas para essas questões no pensamento de Arendt não são inequívocas, contudo, acreditamos que qualquer simplificação corre o risco de perder de vista a complexidade de sua reflexão. Efetivamente, se por um lado a pensadora alemã manifesta uma visão pessimista quanto a capacidade da ação política para criar um ‘paraíso na terra’, não nos parece que seja coerente afirmar que para ela as lutas por direitos e oportunidades sociais devam ser de antemão excluídas do domínio público.¹¹⁰

Em relação a esse ponto, Dana Villa sugere que podemos discernir no pensamento arendtiano duas noções distintas, quais sejam, a de luta por emancipação e a de ativismo social¹¹¹. Segundo o intérprete, enquanto a primeira atividade é propriamente política no entendimento de Arendt, por envolver uma luta por direitos civis e políticos e por referir-se à reestruturação institucional e legal do mundo público, a segunda não o seria precisamente por concentrar-se na busca de direitos sociais e benefícios que dizem respeito ao âmbito da mera vida. Embora consideremos que há base textual para atestar a contraposição de Villa, sugerimos que é possível, sem contrariar Arendt, classificar a luta por direitos sociais e econômicos não como excluída da política, mas sim como potencialmente política. Essa reformulação nos parece pertinente na medida em que ressalta que o caráter político não se situa tanto *no que* está sendo discutido e sim *na maneira* que a discussão e a ação são conduzidas, de tal forma

¹¹⁰ Vale lembrar inclusive que em *Sobre a Revolução* ela insiste em esclarecer que a questão social não coincide, por exemplo, com a luta por igualdade de oportunidades ou por prestígio social. (SR, p.108).

¹¹¹ De acordo com a perspectiva de Villa, o ativismo social e a luta por benefícios teriam um caráter demasiado particularista e, portanto, não levam em conta a própria realidade política. (VILLA, 2008, p.346-347)

que os princípios da interação no espaço público oferecem parâmetros e meios a partir dos quais a mera disputa de interesses pode ser humanizada e transcendida em seu aspecto mais brutal.

Concordamos, portanto, com Maria Aparecida Abreu¹¹², quando ela afirma que Arendt postula limites para o novo, para o poder transformador da natalidade e também quando a comentadora destaca o fato de que a pensadora não explora ou aprofunda adequadamente a relação entre ação política e justiça. O político tem efetivamente limites para nossa autora, daí que seja correto afirmar que ela não vê como tarefa da ação política estabelecer uma sociedade perfeitamente igualitária e feliz sobre a terra¹¹³. Discordamos veementemente, contudo, da conclusão dessa intérprete de que Arendt privilegia a conservação do mundo criado mediante a sua estabilização e descuida da sua renovação¹¹⁴. Como procuramos demonstrar, para a pensadora alemã preservar o mundo exige tanto protegê-lo do assalto do novo, quanto abri-lo para receber as intervenções que o revigoram e ampliam. Nesse sentido, a luta contra a injustiça que permeia uma comunidade política pode ser compreendida como luta contra um mundo marcado pela exclusão de grupos determinados e como iniciativa para que novos atores sejam incorporados ao mesmo, uma estratégia para salvá-lo da degeneração, ou seja, a promoção da justiça social é uma forma de intervenção política na medida em que contribui para realizar a pluralidade. Contudo, esse tipo de intervenção inovadora não pode em seu ímpeto ameaçar essa mesma pluralidade que é a condição pela qual (*conditio per quam*) existe a associação política ou suprimir as liberdades de ação e discurso que atualizam a teia de relações humanas e são a sua razão de ser. Os limites da ação, portanto, são representados por essas duas fronteiras do

¹¹² ABREU, 2004, p.147-152.

¹¹³ Arendt classifica ideais como esses como utópicos e não-políticos (CR, p.129.).

¹¹⁴ ABREU, *Ibidem*. Na mesma linha de raciocínio discordamos de Joseph M. Schwartz quando ele afirma que Arendt relega todas as tentativas de reforma social ao domínio de especialistas e ao campo da administração. (SCHAWRTZ, 1989, p.31)

mundo público que sustenta a interação dos homens, de tal modo que Arendt enfatiza que a moderação é uma das principais virtudes políticas e a *hubris* a sua maior tentação (CH, p.239). Para além da necessidade de moderação, no entanto, importa ressaltar a relevância da reflexão da pensadora sobre o aspecto institucional da vida política, tão bem destacado por Jeremy Waldron¹¹⁵. Afinal, são as instituições públicas e as leis que estruturam o convívio não-violento entre os homens estabelecendo regras e procedimentos pelos quais os conflitos são mediados e as alterações sociais e políticas são viabilizadas. Igualmente, as regras e formalidades de atuação nos espaços públicos de discussão e deliberação devem ancorar-se no princípio do respeito mútuo entre os agentes, tendo em vista a preservação das múltiplas perspectivas e a diversidade de opiniões que é tão essencial para a formação do pensamento representativo que Arendt sustenta estar na base da realidade política.

Segue-se que mesmo a busca por justiça, na medida em que se faz politicamente deve levar em consideração a fragilidade do mundo e, portanto, guiar-se por uma forma de racionalidade que aceite a pluralidade como um fato incontornável e a teia de relacionamentos humanos como espaço de aparência que cristaliza essa pluralidade¹¹⁶. Nesse sentido, vale destacar o apontamento feito por Anne Amiel quando essa autora afirma não existir em Arendt tensão entre as idéias de liberdade e igualdade ou entre as de justiça e igualdade, mas sim entre duas noções de justiça (2003, p.39-43). Com efeito, segundo Amiel, o que podemos perceber na obra da pensadora alemã é um conflito entre o ideal de justiça política e o de justiça social ou, mais precisamente, entre as duas formas de injustiça a que estariam submetidos simultaneamente os excluídos,

¹¹⁵ Como observa Waldron, para a construção de uma comunidade política é essencial que os cidadãos estejam dispostos a se submeterem às estruturas regulativas que a estabilizam (WALDRON, 2000, p.212).

¹¹⁶ Nas palavras de Anne-Marie Roviello: “Ao ‘eu quero’ de Rousseau, Arendt opõe um ‘eu posso’ que decorre do reconhecimento da alteridade nos outros: as vontades individuais devem sofrer a metamorfose especificamente política que as faz aceder à pluralidade” (ROVIELLO, 1997, p.29)

quais sejam: a sujeição à necessidade e a obscuridade¹¹⁷. Em virtude do estreito vínculo em sua reflexão entre as noções de visibilidade e realidade e também da presença hegemônica da questão social na pauta do pensamento político contemporâneo, acreditamos que Arendt, sem deixar de reconhecer o aspecto desumanizador da desigualdade social, bem como a necessidade de enfrentá-la para propiciar a libertação que é pré-condição da liberdade, procurou considerar prioritariamente o significado da precariedade política decorrente da exclusão da cena pública, ou seja, sua reflexão debruçou-se basicamente sobre a injustiça em sua forma especificamente política. Assim compreendido o problema, podemos concluir que não há em Arendt uma despolitização da questão da justiça social, pois a mesma pode perfeitamente figurar como um princípio ou um tema do debate e da deliberação no espaço público na medida em que se coloca como imprescindível para e não se torna um entrave à realização da liberdade. Como sintetiza James Knauer:

Uma democracia radical deve estar preocupada com a eliminação da opressão social – não, entretanto, em busca de alguma meta derradeira de justiça econômica, mas sim porque opressão social destrói as condições para a comunidade política (KNAUER, 1980, p.731 Tradução nossa).

Não pretendemos, obviamente, eliminar as ambivalências existentes no pensamento arendtiano, até mesmo porque entendemos que o perspectivismo fenomenológico¹¹⁸ adotado pela autora para investigar a complexa realidade do político

¹¹⁷ SR, p.104-105.

¹¹⁸ Como coloca Margaret Hull: “A basic component of phenomenology is the significance placed on perspective and that no one act of perception can entirely capture a thing. Arendt’s variation embraced the belief that “the world opens up differently to every man according to his position in it” and, as a result, each cultivates her or his unique perspective of the world – *doxa*, or “it appears to me” (1990: 80). As a complement to *doxa*, Arendt believed a “commonness” exists in that, first, “the same world opens up to everyone,” and that, second, “both you and I are human.” From this, the philosophical notions Arendt

desconfia da e dificulta propositalmente a formulação de sínteses harmonizadoras¹¹⁹. Assim sendo, a dificuldade de conciliar uma concepção da política como instrumento para a resolução de problemas sociais com a ideia de que a política tem uma dignidade própria decorre de um paradoxo presente na própria experiência, afinal, usualmente o aspecto funcional do agir obscurece nossa percepção para o valor intrínseco da pura interação humana. Não obstante, insistimos que isso não quer dizer que, para a autora, a funcionalidade social não seja uma das dimensões da ação e sim que essa funcionalidade não encerra em si o significado da política. Se, em alguns momentos de sua obra, Arendt associa a descaracterização da ação política com seu envolvimento com temas de natureza socioeconômica e com a pretensão de enfrentamento da desigualdade, em outros, a pensadora dá a entender claramente que não se trata simplesmente de definir previamente os temas das discussões públicas ou predefinir o conteúdo da ação. Em uma conferência a respeito do seu trabalho realizada em Toronto em 1972 ela, em resposta a um questionamento feito por sua amiga Mary McCarthy a esse respeito, reconhece que o conteúdo dos debates políticos tem variado amplamente no tempo e no espaço e sugere que o conflito é o critério último para definir se um assunto é político ou não. Na sequência, instigada a ser mais clara, afirma:

Há coisas onde as medidas corretas podem ser descobertas. Essas coisas podem realmente ser administradas e não são, portanto assunto de debate público. O debate público somente pode lidar com coisas que – se nós quisermos colocar negativamente – nós não podemos descobrir com certeza.

developed emphasize the reciprocal, dynamic nature of human qualities and human reality.” (HULL, 2003, p. 42)

¹¹⁹ Nesse sentido recorremos às considerações de Marie Borren que segue, em nosso entendimento, a mesma linha interpretativa de Steve Buckler quando pondera que os paradoxos presentes na obra de Arendt decorrem de sua preocupação com o vínculo da perspectiva teórica com a experiência efetiva. Nesse caso, esses paradoxos e tensões teóricas refletem oposições existentes na própria realidade humana (BORREN, 2010, p. 238-39).

De outro modo, se nos podemos descobrir com certeza, porque nós todos precisaríamos nos reunir? (ARENDDT, 1979, p.317 Tradução nossa.)

Se por um lado é preciso reconhecer que Arendt sustenta até o fim uma convicção de que nem todos os temas sociais são de natureza política fica igualmente patente que não há em sua obra uma proposta de substancialização daquilo que pode ou não, ser objeto de discussão pública. Como observa Andre Duarte, as distinções arendtianas entre as esferas privada/ social e a esfera pública não devem nos levar a acreditar que a pensadora projeta mecânica e rigidamente essas dicotomias na realidade cotidiana. Na opinião do intérprete, Arendt admite que a própria decisão acerca daquilo que é digno de ser debatido em público é uma questão política de suma importância (2013, p.59). Se essa suposição for correta, a crítica ao social elaborada por ela deve ser compreendida essencialmente como denúncia do processo de burocratização e conversão da política em mera administração de coisas e governo de pessoas e não como negação peremptória do caráter político de todas as preocupações de caráter socioeconômico. Assim sendo, a presença do social é uma ameaça porque coloniza e impõe seus valores àqueles que são peculiares ao mundo público e dessa forma subverte a própria especificidade da sociabilidade política e o significado da ação, suprimindo assim a sua dignidade própria. Em contextos extremos como aquele da revolução francesa em que a questão social emerge em todo o seu vigor essa deformação ocorre, como diz Lucy Cane (CANE, 2014, p.11). “... quando nós falhamos em converter uma preocupação por privação material em um princípio de ação e, ao invés disso, vemos os outros meramente em termos de suas necessidades biológicas”. Quando essa subversão acontece, o que verificamos é o triunfo da visão e dos desejos do *animal laborans*

(ancorado na mentalidade utilitarista do *homo faber*) em detrimento das aspirações do homem de ação, em outras palavras, um triunfo da vida sobre a liberdade¹²⁰.

Impelida pelo confronto com os regimes totalitários e com a sociedade de massas das quais esses emergiram, Arendt apresenta-nos uma pergunta crucial: o que estamos fazendo? Essa indagação sobre o sentido de nossas ações expressa o espanto da autora ao constatar o perigo real de consolidação de um projeto que visava declaradamente suprimir a pluralidade e a liberdade humanas, bem como manifesta a sua ânsia de compreender as ações e as escolhas que conduziram a essa conjuntura histórica. Em grande medida, sua obra nos apresenta uma narrativa analítica da modernidade, que procura rastrear a origem e o desenrolar do processo de alienação do mundo que, em seu entendimento, caracteriza a cultura ocidental contemporânea, processo esse que pode ser compreendido como um gradual esquecimento do valor do modo de vida político, daquela forma de inter-relacionamento enraizado na natalidade humana e alicerçado no princípio da *isonomia*. Para ela, ao glorificarem a vida em seu sentido estritamente biológico e a subjetividade os homens modernos passam a conceber a ação política exclusivamente como um instrumento inteiramente subordinado a esses domínios e com isso deixam de considerar e debater o mundo que os mantém unidos. Ora, tendo em vista que esse mundo é instaurado e sustentado pela interação e pela discussão públicas, sua ausência no rol das preocupações coletivas põe em xeque a sua própria existência. A visão predominantemente negativa acerca da condição humana da pluralidade, usualmente compreendida tão somente em seu aspecto

¹²⁰ Como sintetiza Hanna Pitkin: “Free citizenship presupposes the ability to fight-openly, seriously, with commitment, and about things that really matter-without fanaticism, without seeking to exterminate one’s opponents. That ability contrasts both to the ruthlessness of *homo faber*, ready to eliminate whatever stands in his way (including people), and the spinelessness of the *animal laborans* and of the parvenu, so anxious to accommodate that he cannot bear open disagreement.” (PITKIN, 1998, p.266). Ou ainda como observa Odílio Aguiar: “A luta de Arendt não é contra o empenho da sociedade para resolver a questão social, mas com a repercussão desse empenho na política. Ou seja, Arendt não é contra a questão social, mas a favor da grandeza humana.” (AGUIAR, 2009b, p. 255)

conflitual e ignorada em sua dimensão intersubjetiva¹²¹ pode explicar parcialmente esse desinteresse. Afinal, a incompreensão da intersubjetividade implica na incompreensão daquelas que são as maiores potencialidades contidas na pura interação humana, quais sejam, a possibilidade de afirmação da singularidade de cada ator através de feitos e palavras e a afirmação do poder instituinte coletivo. A hostilidade para com a pluralidade leva inevitavelmente à desvalorização da teia de relações que constitui o mundo comum e resulta no surgimento de homens incompletos, inconscientemente carentes da experiência da felicidade e da liberdade pública que conferem um peculiar esplendor à vida.

Ao longo desse trabalho, nos perguntamos se a crítica arendtiana à instrumentalização da ação pode ser interpretada como uma defesa da autonomia do político (entendida, insistimos, como isolamento da esfera pública das demais esferas da existência humana). Por acreditarmos que as ideias de autonomia e política mantêm entre si uma relação um tanto quanto contraditória no pensamento arendtiano, posto que a ideia de autonomia se aproxima da noção de autossuficiência e, portanto, do conceito de soberania, sugerimos uma resposta negativa a essa questão. De acordo com nossa leitura, o domínio público em Arendt é permeável a todos os temas e assuntos que a comunidade considera relevantes e, portanto, mantém sempre o potencial intercâmbio com os outros domínios da vida¹²². Esperamos ter deixado claro que, em nosso entendimento, o que Arendt realiza é uma defesa da dignidade do espaço e do modo de vida políticos, ou seja, do valor próprio, não derivado dos mesmos. Quando concentra

¹²¹ Trabalhamos aqui com uma distinção proposta por Anne Marie Roviello (ROVIELLO, 1997, p.31).

¹²² Ou como coloca Duarte: “Distinguir questões sociais e privadas de questões públicas não é o mesmo que tornar-se cego para o fato de que questões privadas e sociais sempre podem vir a se tornar problemas políticos de primeira relevância, do mesmo modo como também podem permanecer indefinidamente como problemas estritamente privados ou sociais, desprovidos de importância política. Se a própria determinação do que é ou não é político é em si mesma uma questão política, então isso significa que sempre haverá um rol de problemas e questões que permanecerão como privadas, sociais ou a-políticas, ao menos enquanto um conjunto relevante de atores políticos não as trouxer à luz do espaço público, ressaltando com isso as implicações que elas possam conter.” (DUARTE, 2013, p.59-60)

sua atenção sobre o caráter performático da ação a autora não lança mão de uma estetização e esvaziamento do político, mas sim procura nos lembrar que apenas como atores políticos (cidadãos) tomamos parte no mundo comum, intervindo nele e humanizando-o ao conferir-lhe uma parcela da novidade que cada um de nós corporifica ao mesmo tempo em que somos humanizados por ele.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na introdução pontuamos que as duas correntes principais de interpretação do pensamento arendtiano, ou se concentram sobre a dimensão performático-existencial da ação política ou conferem destaque à sua faceta comunicativo-associativa e, em virtude disso, encontram em Arendt, ora uma imagem do político estritamente agonista caracterizada pela contínua disputa entre atores movidos por sua paixão por distinção, ora uma imagem consensual em que cidadãos despojados de interesses próprios deliberam e cooperam tendo em vista a criação e a manutenção de sua comunidade. Se ambas as imagens podem ser de fato extraídas da obra de Arendt, acreditamos que é crucial pensá-las como inseparáveis se quisermos dar conta da complexidade do fenômeno político em sua dupla face, a saber: o conflito e a conciliação. Com efeito, se a pluralidade humana, segundo a definição de Arendt, concentra em si, tanto a conflitualidade decorrente das diferenças entre os indivíduos quanto a intersubjetividade potencial resultante da semelhança básica entre eles, nada mais lógico do que considerar a sociedade política e o político como a tensa combinação dessas duas facetas¹²³. Nesse sentido, discordamos pontualmente de Chantal Mouffe¹²⁴ quando essa autora afirma que em Arendt encontramos uma forma de agonismo sem antagonismo, dada a propensão de nossa autora de não reconhecer que a pluralidade humana está na origem daqueles conflitos antagonísticos que caracterizam as relações sociais. Em nosso entendimento, insistimos, Arendt jamais recusa o aspecto conflitual da pluralidade, apenas procura não o tomar como um absoluto, visto que, em sua concepção, o próprio conflito só é

¹²³ Como pondera Anne Marie Roviello: “(...) a sociedade política entendida como mundo comum, opõe-se quer à ideia de um mundo regido pela lei do confronto violento das singularidades quer à ideia de uma comunidade fusional no seio da qual reinaria o acordo entre todos, sem resistência, e onde cada singularidade se negaria a si própria em benefício dessa fusão de vontades.” (ROVIELLO, 1997, p. 31).

¹²⁴ Ver MOUFFE, 2007.

politicamente articulável e compreensível dentro de uma estrutura que permite a comunicação e a intersubjetividade¹²⁵.

A cidade-Estado grega antiga representa, para Arendt, o esforço de estabelecer uma sociedade política essencialmente ancorada no espírito agonístico inextricavelmente presente na interação humana. O individualismo do conceito de ação grego e imagem da arena pública como palco competitivo, revelam a dimensão conflitual constitutiva das relações políticas e, embora a autora não o diga explicitamente, é esse aspecto que permite ao seu pensamento dar conta da pluralidade de interesses em disputa presente nas sociedades modernas concretas¹²⁶. A crítica da pensadora à redução do político a um mero emaranhado de interesses conflitantes não precisa ser compreendida como uma defesa intransigente de uma política despojada de interesses e esvaziada de conflito, mas pode ser interpretada como um esforço para nos recordar que, para além disso, há o valor do puro ‘estar junto humano’ e a necessidade de institucionalizar nossas disputas conformando-as às regras de civilidade. Afinal, se os gregos podiam enxergar na *agora* tanto um *locus* para a manifestação da excelência individual quanto uma arena que abrigava a deliberação acerca dos seus problemas práticos comuns, então, concluímos que tal possibilidade é uma vereda aberta também aos homens modernos.

As ponderações arendtianas sobre a experiência romana procuram, por sua vez, chamar nossa atenção para o espírito conciliatório, para a capacidade da ação humana de estabelecer vínculos, criar e ampliar comunidades. A ênfase sobre a

¹²⁵ Como sugere Kei Yamamoto, mesmo teorias como a de Mouffe que apostam em uma forma radicalmente agonista de democracia vêm-se forçadas a reconhecer a necessidade de um espaço simbólico capaz de instaurar uma forma de consenso mínimo que permita transformar o antagonismo em relacionamentos agonísticos. (YAMAMOTO, 2011 p.176).

¹²⁶ Temos em vista aqui a afirmação de Joseph M. Schwartz de que Arendt propõe uma teoria política ‘desinteressada’ que não pode ser relevante para um mundo marcado por interesses sociais e conflitos políticos (SCHWARTZ, 1989, p.26). Posição semelhante é expressa por Jurgen Habermas quando defende que o conceito do político em Arendt é demasiado estreito para compreender a competição estratégica pelo poder (HABERMAS, 1980, p. 115).

habilidade do povo romano para fazer acordos e tratados nos diz da possibilidade de superação provisória dos conflitos e divergências resultantes de nossas diferenças em prol da fundação de um mundo comum que nos abrigue do deserto que está à nossa volta. Não se trata, contudo, de aspirar à formação de uma comunidade homogênea da qual a pluralidade tenha sido extirpada ou da qual as disputas tenham sido para sempre banidas, afinal, a construção do ‘paraíso na terra’ nunca figurou entre as esperanças de Arendt, uma vez que, para ela, o preço da construção de tal ‘paraíso’ seria a própria pluralidade humana. Para ela, os homens agem em concerto porque assumem um compromisso decorrente de um consenso básico em torno de interesses comuns, mas permanecem distintos e, sem abrir mão de sua singularidade e sem abdicar inteiramente de seus interesses, reconhecem que devem inseri-los em uma complexa teia de relações.

Como destacamos ao longo da dissertação, acreditamos que o que torna possível vincular essas duas figuras do político para Arendt é a própria participação política, a experiência no espaço público, pois ali a pluralidade de interesses e a visão da política como mero instrumento para promoção de nossas vontades podem ser gradualmente transmutados em pluralidade de perspectivas e em construção do interesse comum. A sociabilidade política é o que pode transformar o puro conflito em um acordo básico acerca de nossas formas de interação e em uma série de acordos pontuais em torno daqueles dilemas que atravessam e afligem a comunidade. A participação política e a constante imersão na pluralidade humana dão ao mundo comum a ocasião de emergir como realidade e como preocupação coletiva e o assim o fazem com todas aquelas contendas consideradas cruciais à sua preservação. A política é simultaneamente para Arendt, então, o lugar em que nossos interesses conflitantes se digladiam, o fórum em que deliberamos responsabilmente sobre a comunidade e o palco no qual nos mostramos em nossa inconfundível singularidade de iniciadores. A

ausência de espaços institucionais de participação e, conseqüentemente, o definhamento da cultura cívica, típicos das democracias estritamente representativas modernas, nos fazem esquecer os dois últimos aspectos e restringem nossa percepção à primeira dessas facetas. Em nosso entendimento, o político para Hannah Arendt não corresponde ao âmbito higienizado que paira acima das preocupações ordinárias, mas é ele mesmo que oferece a oportunidade para que se desenvolvam acerca dos dilemas sociais uma perspectiva imparcial que inspire a ação e a mantenha dentro dos limites mundanos da pluralidade e da liberdade. Esse âmbito está aberto tanto à ambição heróica por grandeza e liberdade quanto à aspiração do pária pela justiça e admite igualmente a busca por redistribuição e a procura por reconhecimento¹²⁷.

Embora consideremos defensável a nossa hipótese de trabalho o bom senso nos sugere evitar o equívoco de assumir um tom demasiado conclusivo. A controvérsia suscitada por esse tema não pode ser atribuída meramente a leituras superficiais e descontextualizadas dos escritos da pensadora alemã, pois em diversos momentos a autora parece de fato sugerir uma incompatibilidade entre a experiência da liberdade e a luta por igualdade de condições materiais e sociais. Isso fica mais evidente em sua interpretação da Revolução Francesa, mas transparece também na distinção pouco desenvolvida que ela postula entre política e administração assim como na falta de considerações acerca do intercâmbio entre esses dois domínios. Nossa tentativa foi abordar essa questão de uma perspectiva mais sistemática visando a construção de uma leitura alternativa que tivesse como eixo a centralidade da noção de cuidado e responsabilidade pelo mundo, mas admitimos que seria simplista ignorar que subsiste uma possibilidade de leitura que detecta uma tensão entre a concepção arendtiana de

¹²⁷ Concordamos quando Marie Borren sugere que a resposta de Arendt para o dilema *Redistribuição ou Reconhecimento?* pode ser expressa pela ideia de participação, contudo, discordamos de sua conclusão de que a justiça deve ceder lugar à liberdade como valor em Arendt. Como observamos e, em consonância com as considerações de Anne Amiel, a noção de participação em Arendt é simultaneamente realização de liberdade e justiça. (BORREN, 2010, p. 243)

liberdade e a aspiração por justiça social quando considerada como questão política exclusiva e conduzida por princípios estritamente morais. Talvez essa tensão seja algo que o pensamento não possa resolver.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

ARENDDT, H. **Between Past and Future: Six exercises in political thought.** New York: Viking, 1961.

_____. **Crisis of Republic.** New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972.

_____. Public rights and private interests. In: MONEY; STUBER (Org). **Small comforts for hard times: Humanists on public policy.** New York: Columbia University Press, 1977.

_____. On Hannah Arendt. In: HILL, M.A. **Hannah Arendt: the recovery of the public world.** New York: St. Martin's Press, 1979.

_____. **On Revolution.** London: Penguin Books, 1990.

_____. **The Human Condition.** Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

_____. 'What remains? Language remains': a conversation with Gunter Gaus. In: BAKER, Peter (ed). **The Portable Hannah Arendt.** London: Penguin Books, 2000.

_____. **Entre o Passado e o Futuro.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____; KOHN, Jerome. **The promise of politics.** New York: Schocken Books, 2004.

_____. Introdução na política. In: **A Promessa da Política.** Trad. P. Jorgensen Jr. Rio de Janeiro, Difel, 2005.

_____. **Crisis da República.** São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **A condição Humana.** Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2011.

_____. **Sobre a Revolução.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2011.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ABREU, Maria Aparecida. **Hannah Arendt e os limites do novo**. Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2004.

ADVERSE, Helton. Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Varnhagen. **Argumentos: Revista de Filosofia** (Online), v. 5, p. 79-96, 2013.

AGUIAR, Odílio Alves. Política e finitude em Hannah Arendt. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; AGUIAR, Odilon Alves; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis, (RJ): Vozes, 2003. 363p.

_____. O lugar da política na civilização tecnológica. In: VAZ, C. A. C.; WINCKLER, S. (Org.). **Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt**. 1ªed. Chapecó - Sc: Grifos, 2009a, v. , p. 91-106.

_____. A questão social. In: _____. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. 1ª. ed. Ijuí-Rs: Edijui, 2009b.

_____. A amizade como amor mundi em Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**. n.28. dezembro, 2011.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt política e acontecimento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 146 p.

_____. **A não-filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. 278 p.

ARATO, Andrew; COHEN, Jean L. The Normative Critique: Hannah Arendt. In: **Civil Society and Political Theory**. Massachusetts: The MIT Press, 1995, p. 177-200.

BAUMAN, Zygmunt; MEDEIROS, Carlos Alberto. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. 199 p.

BENHABIB, Seyla. Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jurgen Habermas. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the Public Sphere**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992, p. 73-98.

_____. **The Reluctant Modernism of Arendt**. New ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, c2003, p. 123-166.

_____. Con Arendt, contra Arendt. Entrevista con Seyla Benhabib (2007, Abril). **Letras Libres**, 67, 58-60. Entrevista concedida a Manuel Cruz. Disponível em: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/con-arendt-contra-arendt-entrevista-con-seyla-benhabib>.

Bignotto, Newton (Org.); MORAES, E. J. (Org.). **Hannah Arendt. Diálogos, Reflexões, Memórias**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001.

_____. Republicanismo. In: Bignotto, Newton (Org.); Avritzer, Leonardo (Org.); STARLING, H. (Org.); Guimarães, Juarez (Org.) . **Corrupção. Ensaios e críticas**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. Hannah Arendt e a Revolução francesa. **O Que nos Faz Pensar** (PUCRJ), v. 29, p. 41-58, 2011.

BIRMINGHAM, Peg. **Hannah Arendt and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility**, Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BORREN, Marie. **Amor mundi: Hannah Arendt's political phenomenology of world**. 2010. 343f. Dissertation. Faculty of Humanities, University of Amsterdam, Amsterdam, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11245/2.79478>.

BRUNKHORST, Hauke. Equality and elitism in Arendt. In: VILLA, Dana. (org). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

- BUCKLER, Steve. **Hannah Arendt and political theory: challenging the tradition.** Edinburgh: Edinburgh University Press, c2011. 185 p.
- Campillo, A. Espacios de aparición: el concepto de lo político em Hannah Arendt. **Daimon, Revista de Filosofía**, núm. 26, 2002.
- CANE, Lucy. Hannah Arendt on the principles of political action. **European Journal of Political Theory**. Published online 24 february, 2014.
- CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought.** New York: Cambridge University Press, 1994.
- _____. Hannah Arendt as a Conservative Thinker. In: MAY, Larry; KOHN, Jerome. **Hannah Arendt: twenty years later.** Cambridge, Mass.: MIT Press, c1996. viii, 384 p.
- CASALS, Marcelo. Entre el ocaso y la ilusión. **Revista SudHistoria**, nº 1, 2010.
- CORREIA, A. A Questão Social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. **Aurora Revista de Filosofia**, Curitiba, v.20, n.26,p.101-112, jan/jun. 2008
- _____. Natalidade e "amor mundi": sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa** (USP. Impresso), v. 36/3, p. 811-822, 2010.
- _____. Quem é o animal laborans de Hannah Arendt? **Revista de Filosofia: Aurora** (PUCPR. Impresso), v. 25, p. 199, 2013.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie; TEIXEIRA, Maria Juliana Gambogi. **O cuidado com o mundo: diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos.** Belo Horizonte: UFMG, 2004. 274 p.
- DAGGER, Richard. **Civic virtues: rights, citizenship, and republican liberalism.** New York: Oxford University Press, 1997. 258 p.
- D'ENTRÈVES, Maurizio P. **The political philosophy of Hannah Arendt.** London; New York: Routledge, 2001.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: PAZ E TERRA, 2000.

_____. Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos. **Argumentos**, ano 5, n. 9 – Fortaleza, jan/jun. 2013.

ELSTER, Jon. The market and the fórum: three varieties of political theory. In: ELSTER, Jon; HYLLAND, Aanund. **Foundations of social choice theory**. Cambridge: Cambridge University Press; Oslo: Universitetsforlaget, 1989. 250 p.

EUBEN, J.P. Arendt's Hellenism. In: VILLA, Dana. (org). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

FINLEY, Moses. I. Política. In: FINLEY, M. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília, D.F.: UnB, 1998.

_____. A liberdade do cidadão no mundo grego. In:_____. **Economia e sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

HABERMAS, Jurgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Org.). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980.

_____. Três modelos normativos de democracia. In: HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HERZOG, Annabel. Hannah Arendt's concept of responsibility. **Studies in Social and Political Thought**, 10, 2004, pp.39-52.

HEUER, Wolfgang. Amizade Política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt. História. **Questões & Debates**, Curitiba, n. 46, p. 91-109, 2007. Editora UFPR.

HOBBSAWN, E. Hannah Arendt on Revolution. In: **Revolutionaries – contemporary essays**. London: Phoenix, 1994.

- HONIG, Bonnie. Arendt: identity and difference. **Political Theory**, v.16, n.1, 1988.
- HONOHAN, Iseult. **Civic Republicanism**. London: Routledge, 2002.
- HULL, Margaret B, **The Hidden Philosophy of Hannah Arendt**. London and New York: RoutledgeCurzon, 2003.
- JAY, M. The Political Existentialism of Hannah Arendt. In: JAY, M. **Permanent Exiles: on the Intellectual Migration from Germany to America**. New York: Columbia University Press, 1986.
- KATEB, George. Political action: its nature and advantages. In: VILLA, Dana. (org). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.
- KLUSMEYER, Douglas. Hannah Arendt's Case for Federalism. **Publius: The Journal of Federalism**, Vol. 40, Issue 1, pp. 31-58, 2010.
- KNAUER, James T. Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. **American Political Science Review**, Vol. 74, No. 3 1980.
- _____. Rethinking Arendt's Vita Activa: Toward a Theory of Democratic Praxis. **Praxis International** 5(2), 1985.
- KRISTEVA, Julia. **The life is a narrative**. Toronto: University of Toronto, 2001.
- LEFORT, Claude. Hannah Arendt e a questão do político. In: LEFORT, C. **Desafios da escrita política**. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. 382p.
- LEVIN, Martin. On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt - a note. **Political Theory** Vol. 7, No. 4 (Nov., 1979), p. 521-531.
- LE ROUX, P. **O Império Romano**. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- MACLACHLAN, Alice. 2006. An Ethic of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt. In **History and Judgement**, eds. A. MacLachlan and I. Torsen,

Vienna: **IWM Junior Visiting Fellows' Conferences**, Vol. 21. Disponível em: <http://www.iwm.at/publications/5-junior-visiting-fellows-conferences/alicemaclachlan/>.

MARSHALL, D. L. The Polis and its Analogues in the Thought of Hannah Arendt. **Modern Intellectual History** 7(1): 123-49, 2010.

MEWES, H. Introduction. In: **Hannah Arendt's Political Humanism**. Peter Lang Publishing Group. 2009.

MOUFFE, Chantal. Artistic Activism and Agonist Spaces. **Art & Research: a Journal of Ideas**, Contexts and Methods. Volume 1. nº 2. Summer 2007.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. Mundo e alienação na obra de Hannah Arendt. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, RS, 9(3), 2008.

_____. Hannah Arendt e a Biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida. **Princípios**, v. 19, p. 181-207, 2012.

OBER, Josiah. The original meaning of “Democracy”: capacity to do things, not majority rule. **Constellations**, vol. 15, nº8, 2008.

PAREKH, Serena. **Arendt and the challenge of modernity**. New York: Routledge, 2008.

PASSOS, Fábio Abreu dos. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014. 280 p.

PITKIN, Hanna Fenichel. Justice: On Relating Private and Public. **Political Theory**, Berkeley, vol. 9, n. 3. p. 327-352, 1991.

_____. **The attack of the blob**: Hannah Arendt's concept of the social. Chicago: University of Chicago Press, c1998.

POO, Jessica Baños. Democracia y ética: el republicanismo cívico de Hannah Arendt. **Estudios Políticos**, novena época, n. 30, p.79-103, septiembre- diciembre, 2013.

- QUINN, Kevin. Markets, politics and freedom in the work of Hannah Arendt. **Real-World Economic Review**, 45, p.59-65, March, 2008. Disponível em: <http://www.paecon.net/PAERreview/issue45/Quinn45.pdf>.
- RAMÍREZ, Hugo S. Humanidad, Libertad y Perdón em Hannah Arendt: realidades básicas para la razón práctica em el marco de la diversidad cultural. **Persona y Derecho**, Issue 61, jul-dic, 2009.
- RESHAUR, Ken. Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt. **Canadian Journal of Political Science** / Volume 25 / Issue 04 / December 1992, p. 723-736.
- RICOEUR, Paul. Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition. **Salmagundi**, nº 60, 1983.
- ROBERTS-MILLER, Patricia. Fighting without Hatred: Hannah Arendt's Agonistic Rhetoric. **JAC: A Journal of Composition Theory** (formerly, Journal of Advanced Composition) 22.3, p. 585-601, 2002.
- ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- SCHWARTZ, J. M. Arendt's Politics: The Elusive Search for Substance. **Praxis International**, 9 (1989).
- SIVIERO, Iltomar. **Sentido da política: estudo em Hannah Arendt**. Passo Fundo: IFIBE, 2008. 215 p.
- TAYLOR, Charles. **Ética da autenticidade**. Realizações Editora. São Paulo. 20011.

TAMINIAUX, J. Athens and Rome. In: VILLA, Dana. (org). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**, livro I. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VALLARINO-BRACHO, Carmen. Ciudadanía y representación en el pensamiento político de Hannah Arendt. **Cuestiones Políticas**, nº 28 – Enero-Junio, Instituto de estudios Políticos Y Derecho Público de la Facultad de Ciências Jurídicas y Políticas de la Universidad de Zulia, Venezuela, 2002. p. 11-29.

VERDONSCHOT, C.P. **Agonist and conservative strands in Hannah Arendt: a more systemic approach to Arendtian political thought**. 2012. 51f. Bachelor thesis. Faculty of Humanities. Utrecht University, Utrecht, 2012. Disponível em: <http://dspace.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/252058/Agonis%20and%20conservative%20strands%20in%20Hannah%20Arendt.pdf?sequence=1>.

VILLA, Dana **Politics, Philosophy, Terror**. New Jersey: Princeton University Press, 1999.

_____. (org). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

_____. The “Autonomy of the Political” reconsidered. In: _____. **Public Freedom**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Virgilio; NUNES, Carlos Alberto. **A Eneida**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo, A Montanha, 1983.

VLASTOS, Gregory. Isonomia. **American Journal of Philology**, vol LXXIV, 4, nº296, 1953.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. In: VILLA, Dana. (org). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

WELLMER, A. Arendt on revolution. In: VILLA, Dana. (org). **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

WINCKLER, Silvana. Igualdade e cidadania em Hannah Arendt. **Direito em Debate**, nº 22, 2004.

WINHAM, Ilya. Rereading Hannah Arendt's 'What Is Freedom?': Freedom as a phenomenon of political virtuosity. **Theoria**, vol. 59, number 131, p. 84-106 (23), June 2012.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: Democracy and The Political. **Salmagundi**, Londres, n. 60, p. 3-19, 1983.

YAMAMOTO, K. Beyond the Dichotomy of Agonism and Deliberation: The Impasse of Contemporary Democratic Theory. 名古屋大学国際言語文化研究科国際多元文化専攻. 多元文化. v.11, 2011, p.159-183. Disponível em: <http://ir.nul.nagoya-u.ac.jp/jspui/handle/2237/14652>.