

MARIA DA CONCEIÇÃO DE ANDRADE VIANA

*A VITA ACTIVA* NO PENSAMENTO ARENDTIANO  
A ESSÊNCIA DA POLÍTICA NA OBRA *A CONDIÇÃO HUMANA*

Recife, agosto de 2007

MARIA DA CONCEIÇÃO DE ANDRADE VIANA

*A VITA ACTIVA* NO PENSAMENTO ARENDTIANO  
A ESSÊNCIA DA POLÍTICA NA OBRA *A CONDIÇÃO HUMANA*

Dissertação de mestrado apresentada pela candidata Maria da Conceição de Andrade Viana, sob a orientação do Prof. Dr. Jesús Vázquez, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como nota parcial para obtenção de título de Mestra em Filosofia.

Recife, agosto de 2007

Viana, Maria da Conceição de Andrade

*A vita activa* no pensamento arendtiano : a essência da política na obra *A condição humana* / Maria da Conceição de Andrade Viana. - Recife: O Autor, 2007.

75 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2007.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Filosofia política. 3. Política. 4. Pensamento político. 5. Ação. 6. Arendt, Hannah. I. Título.

1  
100

CDU (2. ed.)  
CDD (22. ed.)

UFPE  
CFCH2008/63

## TERMO DE APROVAÇÃO

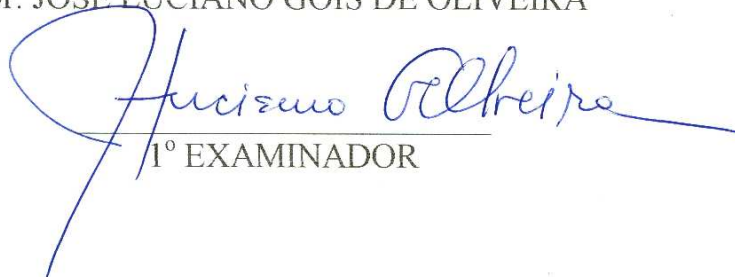
**MARIA DA CONCEIÇÃO DE ANDRADE VIANA**

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES

  
ORIENTADOR

Dr. JOSÉ LUCIANO GOIS DE OLIVEIRA

  
1º EXAMINADOR

Dr. FERNANDO JADER DE MAGALHÃES MELO

  
2º EXAMINADOR

RECIFE/2007

## **AGRADECIMENTOS**

Ao término deste exercício, reflito por um momento seu significado. E chego ao entendimento de que, mais que um trabalho acadêmico, foi um exercício do pensamento. Pensamento e compreensão que, embora tenham relação direta com os acontecimentos do âmbito dos assuntos humanos, constituem, no dizer de Hannah Arendt, fonte de inspiração de coisas duráveis, mas que não produzem qualquer coisa tangível. Só com a reificação, pelo exercício da escrita e pelo uso da linguagem, é que o pensamento torna-se realidade. É nesse sentido que gostaria de agradecer aos que estiveram direta ou indiretamente presentes na realização desta tarefa.

*O que salva as ações dos homens de sua inerente inutilidade não é outra coisa senão essa discussão incessante que se trava em torno delas, a qual, por sua vez, permanece inútil a não ser que dê origem a certas concepções e a determinados marcos dominantes que favoreçam a futura evocação ou que simplesmente lhe sirvam de referência.*

Hannah Arendt (*Da revolução*)

## RESUMO

A pluralidade como categoria central da política difere da linha da tradição para a qual o homem, e não os homens, ocupa o centro das reflexões. A formulação platônica contrapõe-se à pólis e ao que nela é definido como liberdade, pois pluralidade corresponde ao âmbito das opiniões e não ao âmbito confiável da verdade. Para uma reconsideração do conceito de *vita activa*, Hannah Arendt põe-se ao exame fenomenológico e fundamental, na pólis pré-filosófica, do sentido que os gregos davam às atividades da condição humana. Isto implica também a interrogação sobre o significado e a primazia que cada época histórica conferiu a cada uma delas. Trabalho, (*labor*), obra (*work*) e ação são constituintes da *vita activa* e estão em direta correspondência com as condições humanas básicas: a vida, a mundanidade e a pluralidade. O agir com os objetos, próprio do *homo faber*, define-o nos primeiros estágios da era moderna. Como *animal laborans*, ocupa lugar de destaque e a necessidade é posta como fim último. A política, iniciadora de processos, perde em dignidade e em espaço de liberdade. A constatação de que o espaço público deixa de existir e a política é substituída pela administração de coisas não impediram Hannah Arendt de pensar a possibilidade do acontecimento político em sua essência. Este acontecimento é reconhecido nos movimentos revolucionários modernos e contemporâneos presentes nos sistemas de conselhos que, como órgãos de ação, brotam espontaneamente.

Palavras-chave: *vita activa*, ação, política, pluralidade, modernidade.

## ABSTRACT

Plurality as central category in politics differs of traditional interpretation to which man, and not men, occupies the center of reflections. Plato's formulation opposes to polis and to what is defined as freedom, because plurality corresponds to the realm of opinions and not to the certain realm of truth. Hannah Arendt intended to examine especially a philosophically Greek meaning given to activities of human condition in the pre-philosophical polis and then to rethink the concept of *vita activa*. This also implicates to ask for the meaning and primacy that every historical epoch gives to every single activity. Labor, work and action are components of *vita activa* and are in close correspondence with the basic human conditions: life, mundanity, and plurality. The act, characteristic of *homo faber*, defines man at the beginning of modern politics. Then man, as *animal laborans*, occupies an important place at this time. Politics, responsible by processes, loses its dignity and its freedom. Public space no longer exists and politics has been replaced by administration of things, however, Hannah Arendt does think the possibility of politics rises. That possibility has been recognized in modern and contemporary revolutionary movements present in systems of councils, which, as instruments of action, arise spontaneously.

Keywords: *vita activa*, action, politics, plurality, modernity.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	08
<b>1 A TRADIÇÃO E A ÉPOCA MODERNA</b> .....	15
1.1 A QUEBRA DA TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO OCIDENTAL .....	15
1.2 INVERSÕES DE SISTEMAS ENQUANTO TENTATIVAS DE SUPERAÇÃO .....	19
1.3 A DESCONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA ARENDTIANA E A RECONSTRUÇÃO DE UM REFERENCIAL PRÓPRIO PARA O ENTENDIMENTO DA MODERNIDADE .....	25
1.4 ORIGENS DA TENSÃO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA .....	30
<b>2 A PÓLIS PRÉ-FILOSÓFICA: ESPAÇO DE APARÊNCIA E IMPERECIBILIDADE DA AÇÃO E DO DISCURSO</b> .....	34
2.1 O REFERENCIAL TEÓRICO .....	34
2.2 A CATEGORIA ‘PLURALIDADE’ NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO ARENDTIANO .....	38
2.3 AS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA .....	40
2.4 <i>VITA ACTIVA</i> : TRABALHO ( <i>LABOR</i> ), OBRA ( <i>WORK</i> ) E AÇÃO .....	47
<b>3 O MUNDO MODERNO</b> .....	54
3.1 A SUPREMACIA DO TRABALHO ( <i>LABOR</i> ) NO MUNDO MODERNO .....	55
3.2 A AÇÃO ( <i>PRÁXIS</i> ) COMO OBRA ( <i>POIÉISIS</i> ): ELIMINAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO .....	61
3.3 A POSSIBILIDADE DE RECUPERAÇÃO DA POLÍTICA EM SUA ESSÊNCIA: A AÇÃO NO ACONTECIMENTO HISTÓRICO .....	63
<b>CONCLUSÃO</b> .....	70
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	74

## INTRODUÇÃO

Como compreender a crise contemporânea da política, uma época em que o discurso está associado à ocultação dos fatos, à mentira e à corrupção, onde há um sentimento geral de desprezo pela política e quando se chega a não acreditar mais nessa capacidade humana de revelação e entendimento? Por um lado, o discurso mostra-se vazio e a histórica substituição da política por atividades identificadas muito mais à economia, à religião ou à etnia aumenta e aprofunda a perda de dignidade. A política é algo que não pode ser desperdiçado, segundo Hannah Arendt. É uma dimensão essencial da condição humana e sua trajetória intelectual é marcada pelo esforço de recuperação do sentido desta dimensão da existência humana.

Os acontecimentos totalitários decorrentes das duas grandes guerras mundiais sinalizaram uma quebra na tradição de pensamento político ocidental. Na reflexão arendtiana, são estes acontecimentos que evidenciam o fim da política e eliminam a possibilidade de existência de organizações humanas livremente estabelecidas, pois negam ao homem a possibilidade de responder aos apelos de singularização. Restou a existência de contingentes massificados, prontos a responder aos apelos de palavras de ordem, ideológicos e étnicos. A ideologia tem nesse contexto o poder de substituição da ação que impulsionaria os homens a relacionarem-se em torno de interesses comuns para a constituição de espaços de pluralidade onde aconteceria a política. O sistema totalitário traz como novidade a sustentação na coação e subordinação de todos a um único princípio, o da ideologia. Este acontecimento trouxe, para Arendt, indagações que orientaram todo seu trabalho de investigação daí por diante: “Como foi possível esse acontecimento? Qual o sentido da política?”.

Nossa tradição de pensamento político ocidental (doravante simplesmente tradição) tem início marcado pela tensão entre a filosofia e a política quando da condenação de Sócrates que faz “Platão desencantar-se com a vida da *polis* e, ao mesmo tempo, duvidar de certos

princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos”.<sup>1</sup> Para Arendt, as concepções platônicas do conhecimento da verdade trazem padrões absolutos em substituição à opinião (*doxa*); e a visão de que a ação entendida como obra (*poiésis*), contida na aplicação da doutrina das idéias, traz parâmetros que visam a uma melhor forma de governo e oferece segurança em termos de desempenho e previsibilidade. São concepções que trarão influência duradoura para a tradição. Afirma que “tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política”.<sup>2</sup>

Ela considera que o conflito Sócrates traz como consequência a separação entre pensamento e ação, entre filosofia e realidade. Isto interfere na origem da tradição e influi na perda do sentido original que as atividades, realizadas pelos gregos, tinham e que passam a ser vistas em bloco.

Para uma reconsideração do conceito de *vita activa*, Arendt propõe-se o exame, na pólis pré-filosófica, do sentido que os gregos davam às atividades fundamentais, enquanto manifestação da condição humana. O exame dessas atividades como traços fenomenológicos fundamentais implica também a interrogação sobre o significado e a primazia que cada época histórica conferiu a cada uma delas.

Assim, enquanto na Grécia antiga a atividade política e o exercício da liberdade ocupavam o ponto mais alto na hierarquia das atividades humanas, e o trabalho era considerado como sujeição humana às necessidades da vida—estava na base dessa hierarquia—, na modernidade, essa situação é revertida. O espaço público passa por transformações estruturais e o homem, enquanto *animal laborans*, está no topo dessa hierarquia. Apesar de considerar-se um avanço político o fato de o trabalhador ser admitido na esfera pública com direitos à participação política, esta situação deve ser vista com reservas, pois o significado do que se faz não tem mais importância diante do objetivo único de conseguir satisfazer as

---

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 91.

<sup>2</sup> Ibid, p. 92.

necessidades vitais. O tempo livre é dedicado à apropriação e ao consumo de bens produzidos, e

O importante não é que, pela primeira vez na história, os operários tenham sido admitidos com iguais direitos na esfera pública, e sim que quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. O que quer que façamos, devemos fazê-lo a fim de “ganhar o próprio sustento”.<sup>3</sup>

Hannah Arendt tem como principal interesse a recuperação do sentido da política como modo de vida do homem na pluralidade, dimensão essencial da vida humana. A importância que se atribui à obra, (*work*) em detrimento da ação, é um traço comum que percebe em todos os filósofos políticos desde Platão. No entanto, entendemos que ela não refuta a instrumentalidade das relações entre meios e fins simplesmente, nem rejeita a experiência da obra (*work*) enquanto tal, mas, de fato, refuta a “generalização da experiência da fabricação, na qual a utilidade e a serventia são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens”.<sup>4</sup>

A ênfase na categoria da ação nos textos arendtianos resulta na necessidade de caracterizar a política como reveladora do *quem* (e não do *que*) do homem, como um ser que age e que inicia processos novos. A possibilidade de recuperação da dignidade e do sentido da política só é possível se a ação estiver no centro de sua efetivação e traga consigo a garantia da liberdade como razão de ser da vida política.

O objetivo deste exercício é explicitar a essência da política, a partir da reconsideração de *vita activa*, que traz a análise das atividades básicas constituintes da estrutura da condição humana. Estas questões não estão apenas presentes em *A condição humana*, obra em que destaca a *vita activa*, mas no conjunto das obras de Hannah Arendt, notadamente *Entre o passado e o futuro*, *A dignidade da política*, *O que é política*, *Origens do totalitarismo*, entre outras. Para compreender a desconstrução fenomenológica e a reconstrução do quadro conceitual que serviu de referência para o estudo das transformações da política na modernidade, julgamos necessário um exame do entendimento arendtiano da tradição e de

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 139.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 170.

sua crítica às tentativas de superação, por inversão, em nosso primeiro capítulo. O quadro conceitual possibilita analisar a essência da política em diferentes épocas, desde o início da tradição—marcado pelo conflito entre filosofia e política. O ponto de partida de Hannah Arendt é a análise mais geral de um momento de ruptura na história política e de como os eventos relacionados influem na opinião de pensadores preocupados com os descaminhos, com a distância entre os conceitos que serviram de referência até então e que passaram a não dar mais conta da realidade. Traz, como exemplo, Kierkegaard, Nietzsche e Marx e defende que fazer a crítica à tradição, nos moldes de inversão de sistemas, não resulta em superação. Afirmar que eles, pioneiros na tentativa de explicar a modernidade antes mesmo que ela houvesse revelado-se de forma acabada, trazem uma contribuição inestimável para a compreensão da modernidade, mas ficam ainda presos à tradição quando se rebelam contra a hierarquia conceitual que fundamentou a filosofia ocidental de Platão a Hegel. Mesmo que esses pensadores tivessem alvos distintos em sua rebelião, sua motivação era, no entanto, comum: questionavam a tradicional hierarquia das aptidões humanas e a qualidade especificamente humana do homem.<sup>5</sup> Assim, Kierkegaard com a inversão entre razão e fé; Nietzsche com uma inversão entre o mundo transcendental e o mundo sensível, uma espécie de platonismo invertido; e Marx, a inversão entre teoria e práxis, numa tentativa de inverter o sistema de Hegel. Ao inverter os conceitos pertencentes à tradição, ficam presos na armadilha em que costumam converter-se tais inversões. Tornam-se presas dos valores que tinham por objetivo descartar, pois “é da natureza mesma da afamada inversão dos sistemas filosóficos ou das hierarquias de valores de deixar intacto o quadro conceitual ele mesmo”.<sup>6</sup> A menção a esses pensadores justifica-se, porque fazem parte do corpo do pensamento de Hannah Arendt. Contudo, serão tratados a partir da interpretação dela, mesmo que, em alguns momentos, se faça necessário guardar certos distanciamentos críticos em relação a tal interpretação.

O capítulo ainda explicita em que consistiu a desconstrução fenomenológica de nossa autora. Em contraposição às inversões de sistemas, ela afirmará, no último capítulo do primeiro volume de *A vida do espírito—pensar*, que um dismantelamento das “falácias” da

---

<sup>5</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 67.

<sup>6</sup> Cf. WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, p. 28.

tradição só é possível se aceitarmos que o fio condutor da tradição está rompido e que não é possível reatá-lo. Mas que,

historicamente falando, o que realmente se quebrou foi a trindade romana que durante milhares de anos uniu a religião, a autoridade e a tradição. A perda desta trindade não destrói o passado, e o próprio processo de dismantelamento não é destrutivo; apenas extrai conclusões de uma perda que é um fato e como tal já não é uma parte da “história das idéias” mas sim da nossa história política, a história do nosso mundo.<sup>7</sup>

Na desconstrução arendtiana, a relação com os gregos, no período anterior à filosofia, é determinante, é um caminho que vai até as bases fenomenais, consideradas esquecidas, livres da influência da tradição, em seu sentido mais originário. É, então, na pólis pré-filosófica que Arendt vai tentar aproximar-se das atividades componentes da *vita activa*—trabalho (*labor*), obra (*work*)<sup>8</sup> e ação—e realiza uma analítica do ser-no-mundo a partir das condições dadas na Terra.

A crítica de Arendt à tradição passa pelo entendimento de que a política, em suas determinações essenciais, foi esquecida e, portanto, um exame do passado pré-filosófico—dos valores e sentidos da existência—fornecerá as bases para a construção de seu referencial teórico, com o qual chegará a um entendimento da sociedade moderna e à formação de sua concepção política. Julgamos, então, necessário, no segundo capítulo, uma aproximação desse caminho percorrido por Arendt, trazendo alguns aspectos que consideramos importantes para nossa pesquisa: seja o significado e as condições mais gerais das atividades fundamentais da *vita activa*, em sua relação com as esferas pública e privada; seja a pluralidade. A recuperação dessas manifestações políticas originárias é a base fenomenológica, a partir da qual Arendt constrói um quadro conceitual.

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: Pensar. Vol. I, Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 234.

<sup>8</sup> Para os termos *labor* e *work*, fazemos uso das mesmas traduções encontradas em AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC, 2002; ARENDT, Hannah. **Trabalho, obra, ação**. In **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, 2º sem. 2005 (Adriano Correia dedica algumas notas importantes sobre a tradução desses termos na obra de Arendt); DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia na reflexão de Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000; LAFER, Celso. **Pensamento, persuasão e poder**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

A visita ao passado pré-filosófico proporciona uma abordagem política da *vita activa*, um exame dos modos de vida do homem. Compreende o agir humano de três maneiras: o agir com a natureza, cuja atividade é responsável pelo metabolismo do corpo e que corresponde ao *animal laborans*; o agir com os objetos, que resulta no artifício e na construção do mundo, corresponde ao *homo faber*; e o agir entre os homens que se dá pela ação e pelo discurso, ser político, ser de liberdade. A pluralidade, como condição da ação, tem no pensamento arendtiano a dupla tarefa de possibilitar o agir em conjunto e o aparecimento da singularização dos homens.

A categoria da pluralidade tem importância definidora em seu pensamento político e é construído ao longo de um exame do conflito primordial entre a filosofia e a política. Para ela, longe das verdades do tipo moral, filosófica ou revelada, a política como relação entre os homens requer um contexto que não seja a própria consciência, ou seja, o espaço público, que, junto com outros através do discurso, é possível revelar o *quem* em sua singularidade. O exame dos princípios que orientam as atividades humanas, bem como seu significado para a afirmação da liberdade humana e da dignidade da política, constitui um ponto de partida para “pensar o que estamos fazendo”.

Para Arendt, as atividades mais fundamentais manifestam-se de forma diferenciada em sua natureza, dependendo da esfera em que se localiza. Trabalho (*labor*), obra (*work*) e a ação, constituintes da *vita activa*, estão em direta correspondência com as condições humanas básicas: a vida, a mundanidade e a pluralidade. Distinção que tem caráter apenas analítico, sem deixar de considerar as inter-relações de complementaridade.

O referencial arendtiano, relativo a uma nova compreensão das atividades que compõem a *vita activa* e que garantem o sentido originário, considerado esquecido pela tradição, permitir-lhe-á num retorno à era moderna, entendê-la nesta nova perspectiva. Hannah Arendt chega à compreensão de que a política, na essência, deixa de existir e é substituída por atividades que não são propriamente políticas. Daí o terceiro capítulo ter como ponto central suas contribuições para a discussão da recuperação da dignidade e da autonomia da política no mundo contemporâneo. A moderna inversão esvazia o sentido do modo de vida

contemplativo e o que está em oposição à ação é o pensamento. A ação no sentido de fazer e fabricar, prerrogativas do *homo faber*, define o homem nos primeiros estágios da era moderna. O homem, como *animal laborans*, fica em evidência, a partir do século XIX, com o avanço industrial. A necessidade é colocada como fim último, em detrimento do agir político. A política como espaço de liberdade, iniciadora de processos, perde em dignidade e espaço.

A ausência do espaço público, transformado em esfera social onde acontecem as mudanças econômicas de uma sociedade constituída principalmente de operários e consumidores, deixa em evidência uma política que se distancia das determinações democráticas essenciais.



## 1 A TRADIÇÃO E A ÉPOCA MODERNA.

### 1 A QUEBRA DA TRADIÇÃO DE PENSAMENTO POLÍTICO OCIDENTAL

Após a segunda grande guerra, Hannah Arendt escreve *As origens do totalitarismo*, obra em que traz a reflexão sobre as raízes deste fenômeno, resultado de sua perplexidade diante de uma forma de governo essencialmente diferente de outras formas de opressão política que conhecemos: é baseada na organização burocrática de massas, no terror e na ideologia e substitui o sistema partidário não por ditaduras unipartidárias, mas por movimentos de massas, transfere o centro do poder do exército para o governo e estabelece uma política exterior que visa abertamente ao domínio mundial. A “autocoerção da lógica totalitária destrói a capacidade humana de sentir e pensar tão seguramente como destrói a capacidade de agir”.<sup>1</sup> Ao fazer a análise dos possíveis fatores que deram origem a um acontecimento que se sustenta no isolamento do homem-massa<sup>2</sup> e o torna incapaz de agir, deixa em suspenso a questão “Como foi possível acontecer?”. Porque “Um sistema que torna os homens supérfluos só pode se fundar sobre um conceito inteiramente novo, sem precedentes, do poder”.<sup>3</sup> E ser supérfluo significava não ter raízes, não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros.

Tal acontecimento traz-lhe a consciência de um momento de esfacelamento da tradição no campo intelectual e a tarefa de pensar a possibilidade de um mundo não totalitário—era urgente e de responsabilidade da filosofia política. E a filosofia política para Arendt “implica necessariamente a atitude do filósofo para com a política”<sup>4</sup>, sua aproximação ou afastamento dos assuntos dos homens. Em suas palavras,

O abandono da posição de “homem sábio” pelo próprio filósofo talvez seja politicamente o resultado mais importante e fértil do novo interesse filosófico pela política. A rejeição da pretensão à sabedoria abre caminho para um reexame do

---

<sup>1</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 527.

<sup>2</sup> Arendt traz o que considera como característico do homem da massa e a importância disto para a existência dos movimentos totalitários. O isolamento do homem, e a conseqüente ausência de relações sociais ditas normais que favoreceriam a união por um interesse comum, ocorre porque falta-lhe a articulação de classes, que se expressa em objetivos determinados, limitados e tangíveis. Potencialmente, o homem massa existe em qualquer país e constitui a maioria das pessoas “neutras” e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e nem sempre exercem o poder do voto. Cf. ARENDT, op. cit., p. 367.

<sup>3</sup> RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 16.

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 44.

domínio político em seu conjunto, à luz das experiências humanas elementares nesse domínio.[...] <sup>5</sup>

Sua própria experiência, quando da dominação totalitária, traz a ela essa certeza de que a “morada” era o mundo comum compartilhado pela pluralidade humana e vai ser definidor de sua trajetória intelectual. Se não tenciona apontar soluções para tais acontecimentos, traz, no entanto, um convite à reflexão, ao pensar os acontecimentos numa via positiva de exames de possibilidades de um mundo diferente. Irá pensar, assim, a recuperação da dignidade da política e a retomada e recomposição do espaço público.

Arendt, ao refletir a quebra da tradição na modernidade, faz uma distinção entre *era moderna* e *mundo moderno*. Este tem sua existência através de catástrofes deflagrada pela Primeira Guerra mundial que tem nas explosões atômicas um marco de início de um novo tempo político; aquela surge com as ciências naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações mais gerais após a Revolução industrial no século XIX.<sup>6</sup> A era moderna tem uma modulação definida por três acontecimentos: a descoberta da América, que possibilita a exploração e o conseqüente conhecimento da Terra; a Reforma protestante, que com seu processo de expropriação vai possibilitar um acúmulo de riqueza social e um desenvolvimento acelerado da produção; e, por fim, a invenção do telescópio, que traz confirmação de teorias até então hipotéticas.

Tradição e passado são colocados em suas diferenças. Enquanto a primeira pode ter seu aparecimento historicamente determinado, o segundo sempre esteve presente entre os povos que foram capazes de compreender sua própria experiência política sem precisar recorrer a nenhuma instância autorizada para tal. Portanto, “a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa”.<sup>7</sup>

A tradição de nosso pensamento político começou a partir dos ensinamentos de Platão e Aristóteles e tem sua finalização demarcada com as teorias de Marx. Se consideramos os gregos os iniciadores da política, são os romanos, no entanto, que a carregam de autoridade, que, desde o início da República até o fim do Império, trazem a idéia de fundação sagrada,

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 77.

<sup>6</sup> Cf. Id, **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 54.

<sup>7</sup> Ibid, p. 130.

“no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, (...) permanece obrigatória para todas as gerações futuras”.<sup>8</sup> A interação da experiência política romana com a filosofia grega, no final da Antigüidade, investe essa política de influência da cultura grega, mesmo que a tradição e espírito romanos permaneçam preservados. A tradição permanece, assim, através da Antigüidade e da Idade Média até esfacelar-se com o nascimento da ciência moderna. Para Arendt, o telescópio e—através dele—a comprovação da teoria copernicana—de que a Terra gira em torno do sol e não o contrário—começa a colocar por terra toda a segurança da tradição. A consequência mais importante desse acontecimento vai mostrar-se no limite dos sentidos em revelar a verdade, enquanto que a crença no que é construído pelo homem, ou seja, nos instrumentos capazes de fazer aparecer a verdade, ganha fôlego.

Conforme expõe muito bem André Duarte, a pensadora ao refletir sobre a quebra da tradição na modernidade observou que esta passou por um processo de finalização ou acabamento interno, que se dá antes da quebra definitiva que se manifesta com os acontecimentos totalitários no século XX.<sup>9</sup> A finalização dá-se em um processo de esgotamento anterior e que, apesar da relação com a quebra definitiva, não constitui sua causa. Se um momento não causa o outro, existe, porém, uma clara relação entre os dois. Se a quebra definitiva mostra-se com o advento das duas grandes guerras mundiais, com a utilização dos campos de concentração e com a bomba atômica, seu esgotamento já era prenunciado por Kierkegaard, Nietzsche e Marx, por exemplo, que se situam no fim da tradição. Se o acabamento da tradição anunciada por eles parecia ser preocupação exclusiva do pensamento, a quebra definitiva passa a ser uma realidade tangível e uma perplexidade para todos e a ter relevância política. Momentos distintos que levam a uma mesma conclusão: a necessidade de pensar criticamente a tradição. Cada um desses pensadores, a sua maneira, traz um aspecto da modernidade que não era mais possível explicar dentro do quadro conceitual da tradição e explicita o esgarçamento desta. Para Arendt, porém—e nesse aspecto está de acordo com Heidegger—, os conceitos tradicionais não deixam de influenciar nossas mentes com o fim e a quebra da tradição. Enfatiza, ao contrário, que “às vezes parece que esse poder das noções e categorias cediças e puídas torna-se mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia a memória de seu início”.<sup>10</sup> Duarte diz que

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 162.

<sup>9</sup> Cf. DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 157.

<sup>10</sup> ARENDT, Hannah, op. cit., p 53.

Se o fim e a ruptura da tradição implicam o enfraquecimento do potencial heurístico dos conceitos tradicionais, isso não quer dizer que a tradição tenha perdido seu “poder” sobre as “mentes” dos homens do presente (...) é justamente então que as categorias tradicionais passam a apresentar a sua “força” mais “tirânica” e “coerciva” sobre o modo como os homens concebem o mundo, a política e a si mesmos, em sua aceitação dos critérios tradicionais como óbvios e imutáveis.<sup>11</sup>

Para Arendt, a importância de pensar o fim da tradição como necessidade de um retorno a seu início, ou forma de desocultamento de conceitos essenciais que escaparam ao caráter seletivo do início da tradição, está em que o fim remete sempre ao início, extremos onde os conceitos aparecem claros e sem modulações.

Situando-se no horizonte da crítica à metafísica, ela acredita que um elemento fixo como fundamento não faz mais sentido no mundo, seria como negar a autonomia e a dignidade humanas, em cujo campo privilegiado de manifestação é o mundo, é a esfera de sua aparição como espaço no qual a humanidade do homem revela-se na singularidade e numa situação de pluralidade. Arendt vai dedicar, então, todo esforço a uma reflexão que pense o político como forma mais digna de convivência humana. O político vai, assim, constituir uma preocupação central, no sentido de uma esfera fundamental possibilitadora de revelação do homem como ser de liberdade. O posicionamento de questionar a tradição está na oposição ao fato de esta entender a filosofia como uma instância judicativa que dispensa e substitui o pensar e o julgar de todos, ou que impõe ao pensar e julgar os critérios universais tomados como tais pelos filósofos. Ela traz como referência uma argumentação fundada no entendimento de que os homens são seres condicionados, “o que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”<sup>12</sup>, muito embora afirme que as

condições da existência humana—a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra—jamais podem “explicar” o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 157.

<sup>12</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 17.

<sup>13</sup> *Ibid*, p.19.

## 1.2 INVERSÕES DE SISTEMAS ENQUANTO TENTATIVAS DE SUPERAÇÃO

Se a experiência totalitária, para Arendt, demonstra uma quebra na autoridade das doutrinas e dos fundamentos tradicionais para compreensão dessa nova realidade, é necessário um modo de pensar diferente e, para tanto, um rompimento com antigos conceitos. O moderno rompimento com a tradição ou com as eventuais inversões da ordem hierárquica conceitual não resulta em mudança estrutural nem em superação. A partir desse entendimento, ao fazer a crítica à tradição, ela traz para o debate pensadores como Kierkegaard, Nietzsche e Marx, como já dissemos na introdução. Ela tira deles o que considera mais definidor do que quer apresentar como pensamento que questiona conceitos tradicionais frente a uma realidade que se mostra incompatível com tais conceitos. Também faz referência à recusa cartesiana das verdades tradicionais e ao desafio hegeliano à autoridade da tradição. O desafio de Hegel não tinha como propósito repudiar as abstrações da tradição, mas tirar-lhe a referência das diversas tendências de pensamento aí presentes e fundar uma nova autoridade. Dá-se com ele, um primeiro pensar independente da tradição e do passado. Hegel, para quem “a história do mundo em geral é o desenvolvimento do Espírito no *Tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da Idéia no *Espaço*”,<sup>14</sup> foi quem primeiro ousou pensar sem a autoridade de toda a tradição, quando diz que

[...] apenas o estudo da história do mundo em si pode mostrar que ela continuou racionalmente, que ela representa a trajetória racionalmente necessária do Espírito do Mundo, Espírito este cuja natureza é sempre a mesma, mas cuja natureza única se desdobra no curso do mundo.<sup>15</sup>

É considerado um predecessor imediato que pensou não desligado da tradição, mas de toda a autoridade que ela traz como fundamento e que, no dizer de Arendt:

Foi ele quem, pela primeira vez, viu a totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo, e essa tremenda façanha implicava situar-se ele mesmo no exterior de todos os sistemas e crenças do passado com reclamos de autoridade; implicava ser tolhido unicamente pelo fio de continuidade da própria história.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> HEGEL, G.W. Friedrich. **A razão na história**: uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001, p. 123.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 54.

<sup>16</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 55.

Para Hannah Arendt, a filosofia de Hegel, que “com um grau de acabamento nunca antes atingido”,<sup>17</sup> parecia ter dado a palavra final do conjunto da filosofia ocidental, pelo menos no que é próprio desta filosofia—desde Parmênides—não duvidar de que ser e pensamento são idênticos. E é neste ponto em que Hegel permanece fiel à tradição, malgrado todo um sistema que se rebela contra a autoridade de toda a tradição. Diferentemente de Kant, coisas e pensamento estão dialeticamente relacionados como as leis da lógica e da realidade estão juntas, como dois aspectos do mesmo processo.

Kierkegaard, Nietzsche e Marx permanecem “hegelianos”, segundo Arendt,

na medida em que viram a História da Filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido; seu grande mérito está em que radicalizaram essa nova abordagem ao passado da única maneira em que ela podia ser ainda desenvolvida, isto é, questionando a tradicional hierarquia conceitual que dominara a Filosofia Ocidental desde Platão e que Hegel dera ainda por assegurada.<sup>18</sup>

Kierkegaard, partindo de uma crítica à filosofia de Hegel—que pretende explicar tudo—, preocupou-se com o indivíduo que ficou à margem desse sistema. Estava consciente de que a incompatibilidade das ciências modernas com as crenças tradicionais não se referia a nenhuma descoberta científica em particular, mas porque, por um lado, fazia parte mesmo do conflito existente entre um espírito de dúvida e desconfiança que, em última instância, somente pode acreditar naquilo que ele mesmo faz e, por outro, havia a tradicional confiança incondicional no que foi dado e que aparece em seu verdadeiro ser à razão e aos sentidos humanos. A ciência moderna, em sua visão mais racionalista, vai tornar-se “inimiga” da religião, que se sustenta essencialmente na verdade revelada.

A tentativa de Kierkegaard de salvar a fé dessa modernidade vai tornar moderna a religião, ou seja, sujeita-a à dúvida e à desconfiança. As crenças tradicionais desintegram-se no absurdo quando tentou reafirmá-las sob a hipótese de que o homem não pode confiar na capacidade de sua razão ou de seus sentidos para receber a verdade.

Kierkegaard, em sua “atividade interior”, em seu intento de tornar-se subjetivo, está dando um salto para fora da filosofia, que só lhe é próxima na medida em que os fundamentos filosóficos lhe dão suporte *na revolta do filósofo contra a filosofia*. Atitude semelhante teria

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 15.

<sup>18</sup> Id. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 55-56.

sido a de Marx, mesmo em plano oposto, em sua tentativa de explicar filosoficamente que o homem pode mudar o mundo, precisando, para tanto, voltar-se para a ação. Comum a ambos, havia o fato de que eles queriam chegar imediatamente à ação, mas não aderiram à idéia de começar a filosofia sobre uma nova base, uma vez tendo começado a duvidar das prerrogativas da contemplação e a desacreditar da possibilidade de um conhecimento puramente contemplativo. Os dois tiveram, no entanto, posições diferentes de solução; enquanto Kierkegaard refugia-se na psicologia para a descrição da atividade interna, Marx vai localizar-se na ciência política para descrição da atividade externa.<sup>19</sup>

Nietzsche vive a crise profunda que se abate na Europa do final do século XIX, que tem como consequência do progresso de conhecimento a relativização de valores (bem, mal, verdade, justiça), que, por sua vez, não pode responder à eterna pergunta pelo sentido da existência. Vai procurar compreender a lógica desse momento que, como contradição de um conhecimento em evolução, deixa sem consistência os valores transcendentais elaborados pela tradição e classicamente utilizados para medir a ação humana. Uma sociedade que dissolve esses padrões transforma-os em “valores funcionais”, ou seja, em entidades de troca. Era necessário que o homem moderno assumisse o risco de pensar novos valores, buscasse novos horizontes para a experiência do homem na história. Nietzsche desafia os pressupostos básicos da metafísica tradicional como num platonismo invertido, insiste na vida e no dado sensível e material, em oposição às idéias supra-sensíveis e transcendentais que, desde Platão, acreditava-se medir, julgar e atribuir significado. Para tanto, impõe-se a tarefa de refutar a metafísica. E “O que ele descobriu em sua tentativa de ‘transvaloração’ foi que, dentro deste quadro de referência categórico, o sensível perde sua própria *raison d’être* quando privado de substrato no supra-sensível e no transcendente”.<sup>20</sup>

Dos três pensadores, será Marx a quem Arendt dará maior atenção em suas análises. Ela vê uma aproximação entre o alvo de crítica marxiana e o interesse maior da pesquisa dela, que é o pensamento político tradicional. Marx, numa perspectiva diferente de Kierkegaard e de Nietzsche, está consciente da incompatibilidade do pensamento clássico com as condições políticas da modernidade, que se fundamentam nos acontecimentos mais recentes (Revolução industrial e a Revolução francesa). Ele assume uma atitude de rebelião e elabora proposições

---

<sup>19</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 26.

<sup>20</sup> Id, **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 58.

que desafiam a tradição sob diferentes ângulos. A filosofia como interpretação do mundo chegara a seu termo e era também chegado o momento de realizá-la politicamente como guia para a ação transformadora da sociedade. Arendt considera que, nestes termos, “Marx, ao saltar da Filosofia para a Política, transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos uma ideologia”.<sup>21</sup> A décima primeira tese sobre Feuerbach—realizar a filosofia na política—e as afirmações “o trabalho cria o homem” e “a violência é a parteira da história” constituem a síntese da rebelião dele em relação à tradição no entender de Arendt. São proposições que, em si mesmas, não têm significado e por isso carecem ser confrontadas com verdades até então consideradas plausíveis, desde Platão até Hegel. A análise arendtiana tenta explicar o conteúdo dessas proposições que entram em confronto com a tradição de pensamento político ocidental. Como André Duarte ressalta, ela levou em consideração o sentido revolucionário das afirmações marxianas e a repercussão que tiveram na época em que foram escritas. E, como predições, têm sido transformadas em “truísmos banais”<sup>22</sup> de tal forma que, para se perceber o radicalismo nelas embutido hoje, é necessário um afastamento do presente. Com a afirmação “o trabalho cria o homem”,<sup>23</sup> Marx quer dizer que o trabalho—e não Deus—criou o homem e que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é o resultado de sua própria atividade e, ainda, que aquilo que distingue o homem do animal—sua diferença específica—não é a razão, mas o trabalho.<sup>24</sup> Portanto, o homem não é um animal racional, mas um *animal laborans*. A razão considerada o atributo máximo do homem cede lugar ao trabalho, atividade humana tradicionalmente mais desprezada. Marx desafia o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão.

---

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 57.

<sup>22</sup> Cf. DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 81.

<sup>23</sup> Arendt prefere fazer referência à afirmação descrita em ENGELS, Friedrich. **A dialética da natureza**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 215, como a que melhor exprime o pensamento de Marx. No entanto, dita de formas variadas, esta afirmação encontra-se em MARX, Karl. **A ideologia alemã**, 1º. capítulo: seguido das teses de Feuerbach. São Paulo: Centauro, 2002, p. 15, e em FROMM, ERICH. **Conceito marxista do homem**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 96-97.

<sup>24</sup> A este respeito, ver o item 3.1 da presente dissertação.



Com “A violência é a parteira da história”,<sup>25</sup> estaria em declarado desacordo com a tradição. A violência sempre foi considerada a última *ratio* nas relações entre as nações. Das ações domésticas, sempre foi a mais vergonhosa. Para uma nova sociedade, que resultante de forças internas do desenvolvimento da produtividade humana, só aflora num contexto de guerras e revoluções e que dependem, por sua vez, da ação livre e consciente. Para ele, “a violência, ou antes, a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo; o Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência.”<sup>26</sup> O tema ‘violência’, na teoria marxiana é retomado por Arendt em obra posterior, *Sobre a violência*.<sup>27</sup>

A realização da filosofia na política, implica que a mudança da sociedade seja precedida de uma interpretação, de modo que dê as regras para tal. Prescrever regras de ação não foi uma preocupação dos filósofos. Assim,

Marx voltou a aceitar a certeza da filosofia hegeliana, filosofia que o seu “pôr de cabeça para baixo” mudou menos do que ele supôs. Não foi tão decisivo para a filosofia que o princípio hegeliano do espírito tivesse sido substituído pelo princípio marxiano da matéria, na medida em que a unidade de homem e mundo foi restaurada de uma maneira doutrinária e puramente hipotética—e, por isso, não convincente para o homem moderno.<sup>28</sup>

Segundo Arendt, os três pensadores, ao questionar a tradição de pensamento, fazem ainda uso dos próprios conceitos desta e não conseguem romper assim efetivamente com essa tradição. Caem nas malhas que são próprias dos métodos de inversões, viradas e saltos. Ficam presos ainda à tradição. Apesar de sua grande contribuição para a compreensão de uma nova realidade, esses pensadores, são considerados os últimos pertencentes à tradição. Eles tinham em comum, nessas rebeliões mal-sucedidas, a procura pela qualidade mesma do homem capaz de definir a si próprio. Para Arendt, um verdadeiro movimento de crítica à tradição implica

---

<sup>25</sup> Arendt escreve em dois momentos sobre a questão da violência em Marx no ensaio *A tradição e a época moderna*, de 1954, e na obra *Sobre a violência*, de 1968. No ensaio, ela explicita o caráter de rebeldia de Marx diante dos conceitos tradicionais. Na obra, discute o papel que os meios de violência assumiram numa situação de tensão política e de resistência estudantil e como ela foi tratada no âmbito da “nova esquerda”. Preocupada com a dimensão da violência tomada nos discursos políticos, Arendt considera que a retórica marxista no âmbito da “nova esquerda” estaria muito mais de acordo com Mao Tsé-Tung—o poder brota do cano de uma arma—do que com a teoria marxiana. A retomada do tema, no segundo momento, pode parecer ou sugerir uma contradição em sua abordagem. No entanto, apesar da ênfase dada no ensaio anterior—que poderia ser entendida como uma contraposição ao termo “secundário”, em *Sobre a violência*—, ela mantém o mesmo sentido interpretativo de transformação da sociedade pelas contradições em seu próprio interior, que irrompem em violência sem que esta seja a causa.

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 49.

<sup>27</sup> Id., **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

<sup>28</sup> Id., **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 26.

sair dela, deixar de lado os conceitos, desconsiderar a hierarquia existente entre pensamento e ação. E

[...] pensar em termos de tais opostos não é algo óbvio, mas funda-se em uma primeira e grande operação de virar sobre a qual todas as outras se baseiam em última instância, por estabelecer ela os opostos em cuja tensão se move a tradição. Essa primeira reviravolta é o *periagogué tês psikhês*, de Platão, a reviravolta de todo ser humano, por ele narrada(...) na parábola da caverna, em *A República*.<sup>29</sup>

Coloca que nenhuma reviravolta da tradição, portanto, pode conduzir-nos à “posição” homérica original, e este parece ter sido o erro de Nietzsche. Ele, provavelmente, pensou que seu platonismo invertido pudesse levá-lo de volta a modos pré-platônicos de pensamento<sup>30</sup>, já que

A rebelião contra a tradição no século XIX permaneceu estritamente no interior de um quadro de referência tradicional; e, ao nível do mero pensamento, que dificilmente poderia se preocupar, então, com mais que as experiências essencialmente negativas da previsão, da apreensão e do silêncio ominoso, somente a radicalização, e não um novo início e reconsideração do passado, era possível.<sup>31</sup>

Considerando a rebelião de Marx como marco do fim da tradição, ele vai ter relevante importância dentro da crítica elaborada por Arendt. Em primeiro lugar, por coincidir o objeto da rebelião com seu principal interesse, que é o pensamento político tradicional; em segundo, por compreender que o fim sempre traz o início à tona e tanto um quanto o outro têm em comum os problemas elementares da política que vêm claramente à luz sem modulações.<sup>32</sup>

Aos três pensadores, então, importava encontrar a qualidade capaz de definir o homem em sua humanidade, é o que estava na base de sua revolta contra as abstrações que caracterizam a tradição desde Platão e que, a partir de Descartes, define o homem como animal racional. O Seu equívoco foi buscar essa “qualidade” na tradição mesma. Arendt buscou na pólis, no mundo fundado pelos gregos, numa realidade pré-filosófica, a compreensão das atividades, enquanto manifestações da condição humana e que não integravam essa tradição. Eram atividades que se mantinham perdidas na origem da tradição.

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 64.

<sup>30</sup> Cf. *Ibd*, p. 65.

<sup>31</sup> *Ibd*, p. 55.

<sup>32</sup> Cf. *Ibd*, p. 44.

### 1.3 A DESCONSTRUÇÃO FENOMENOLÓGICA ARENDTIANA E A CONSTRUÇÃO DE UM REFERENCIAL PRÓPRIO PARA O ENTENDIMENTO DA MODERNIDADE

As contestações à tradição realizadas por Marx, Nietzsche e Kierkegaard, por se constituírem em inversões de sistemas e valores, permanecem ainda integradas à tradição. Tais rebeliões, apesar de trazerem contribuições à compreensão da modernidade, não conseguem romper com o fio orientador da tradição, elas conseguem apenas mudar a hierarquia de valores contida nos sistemas, mas

O que importa aqui é a inversibilidade de todos estes sistemas, o fato de que podem ser virados de “cabeça para baixo” ou de “pés para cima” a qualquer momento da história sem precisar, para tal inversão, de eventos históricos ou alterações dos elementos estruturais envolvidos. Em si, os conceitos permanecem os mesmos, não importa o lugar que ocupem nas várias ordens sistemáticas.<sup>33</sup>

Arendt argumenta que para um dismantelamento que incida em mudança nas “falácias” produzidas por uma orientação que durou por toda a tradição, é necessário aceitarmos que o fio da tradição está rompido e não podemos reatá-lo. Em sua desconstrução, visava, principalmente, a derrubar a primazia que foi dada ao pensamento e que amalgamou as outras atividades fundamentais na vida humana. Posiciona-se, assim, em sua crítica numa atitude de desconstrução. Intenciona buscar na Grécia pré-filosófica o significado mesmo das atividades humanas mais permanentes, que eram dadas a conhecer como manifestações mais elementares da condição humana. Sua crítica vai de encontro a uma hierarquia estabelecida pela tradição e que privilegia o pensamento. Se o pensamento é importante e necessário para proteção e preservação do domínio público, não o considera mais importante que as outras atividades da vida ativa. Um dismantelamento onde se propõe o novo a partir da recuperação de um pensamento originário só vai ser possível se se considerar o esgarçamento da tradição como definitivo e, para tanto, as inversões de sistemas não são suficientes. E nessa perspectiva, não retira a importância do pensamento, mas reivindica que ele não deve estar em

---

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 305-6.

posição hierárquica de controlar as outras dimensões da vida humana. Nesse sentido, assume posição de crítica radical, não de destruição, mas de reconsideração:

Juntei-me claramente às fileiras dos que já há algum tempo têm estado a tentar dismantelar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como as conhecemos desde o seu início na Grécia até aos dias de hoje. Tal dismantelamento é possível apenas com o pressuposto que o fio da tradição está quebrado, e que não seremos capazes de o renovar.<sup>34</sup>

Assim, buscar os traços mais duradouros da condição humana que fossem “menos vulneráveis às vicissitudes do homem moderno”<sup>35</sup> é uma tarefa que Arendt vai realizar ao escrever a obra *A condição humana*, e que vai lhe permitir uma compreensão da modernidade e estabelecer um diálogo com o pensamento marxiano.

O fenômeno totalitário, em sua revelação de crise no mundo contemporâneo, que traz à realidade a certeza de que não existem limites às deformações da natureza humana, motiva Arendt a examinar as raízes desses acontecimentos no exame da quebra da tradição, que tem as primeiras referências no pensamento de Marx. Para a pensadora, o fim conduz ao início, considerando o pensamento de Marx, marco do fim da tradição. É a partir das inversões realizadas por esse pensador que ela se depara com a necessidade de um retorno ao início da tradição. Portanto, o diálogo que Arendt estabelece com o pensamento marxiano não se constitui uma crítica à parte, mas está dentro, é parte integrante da crítica que faz à tradição de pensamento político. A procura pela compreensão das questões geradas com *As origens do totalitarismo* leva-a a este caminho: a Grécia pré-filosófica, um passado sem influências de uma tradição que permaneceu por séculos explicando suficientemente a realidade. Ela vai ter contato com valores que antecedem essa tradição de pensamento. A volta ao passado permite-lhe proceder a uma analítica do ser-no-mundo em que, recusando uma idéia de essência ou de natureza humana, elabora um quadro conceitual que lhe permite analisar as diferentes articulações hierárquicas das atividades fundamentais e perceber a primazia que cada época histórica conferiu a cada uma delas em detrimento das outras. Posição que possibilita uma visão livre de influências, porque

[...] a possível vantagem da nossa situação na sequência da morte da metafísica seria dupla. Permitir-nos-ia olhar para o passado com novos olhos, não carregados e não guiados por nenhuma tradição, e livrarmo-nos assim de uma tremenda riqueza de

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: Pensar. Vol. I, Lisboa: Instituto Piaget, p. 233-4.

<sup>35</sup> RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 16.

experiências brutas sem ficar limitado por quaisquer preceitos sobre como lidar com esses tesouros.<sup>36</sup>

Arendt aborda uma concepção de *vita activa* que coincide com a opinião corrente da vida na pólis grega pré-filosófica. Nesta concepção, a ação, que é ligada à esfera política da vida humana, ocupa posição de relevância em relação às outras atividades—trabalho (*labor*) e obra (*work*). A tradição considera a *vita activa* num plano inferior à *vita contemplativa* (modo de vida do filósofo) e, deste ponto de vista, da absoluta quietude, as atividades da *vita activa* não apresentavam diferenças entre si. A tradição cristã também não modificou essa ordem no essencial, mas dotou de significado religioso o rebaixamento dessas atividades, pois “não elevou a vida ativa a uma posição superior, não a salvou de ser uma vida derivativa e não a considerou, pelo menos teoricamente, como algo que possui sua significação e seu fim em si mesma”.<sup>37</sup> A verdade era o único princípio que estabelecia uma ordem entre as faculdades humanas, verdade compreendida como revelação, como algo essencialmente dado e, portanto, fora dos assuntos humanos.

É do espaço livre de influências da tradição, na fundação e organização da pólis, que Arendt traz o sentido que os gregos davam às atividades enquanto manifestação das capacidades humanas singulares e constrói a partir daí o referencial que será base de seu pensamento político. Com este referencial, vai refletir o sentido existencial da sociedade moderna e contrapor seu pensamento ao pensamento de Marx. A discussão crítica que irá estabelecer com os conceitos marxianos vislumbrará neles a marca do aprisionamento ao pensamento tradicional, principalmente naquilo que ela afirma como indistinção entre as atividades do trabalho (*labor*) e obra (*work*), bem como a compreensão de Marx da ação política nos moldes da obra (*work*). A práxis marxiana, no entender de Arendt, traz o sentido de *poiesis*, assim entendida no início da tradição. Como afirma Vázquez: “inclinamo-nos pelo termo ‘praxis’ para designar a atividade humana que produz objetos, sem que por outro lado essa atividade seja concebida com o caráter estritamente utilitário que se infere do significado do ‘prático’ na linguagem comum”.<sup>38</sup>

A vida foi dada aos homens mediante condições como a natalidade, a mortalidade e a pluralidade. A condição humana é algo maior, pois os homens, por serem seres

<sup>36</sup> ARENDT, op.cit., p. 22.

<sup>37</sup> ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. In **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, 2º sem. 2005, p. 176-7.

<sup>38</sup> VÁZQUEZ, Adolfo Sanches. **Filosofia da praxis**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 5.

condicionados, tornam tudo o que toca, ou entra em contato, condição de sua existência. O mundo onde ocorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelo homem e que o condicionam constantemente. Nenhuma condição da existência humana, porém, explica ou responde à pergunta sobre quem somos, e nem nos condiciona por completo. Não se confunde com natureza humana.<sup>39</sup> As condições mais gerais pelas quais a vida foi dada ao homem na terra são expressas pela *vita activa* através de atividades fundamentais como o trabalho (*labor*), a obra (*work*) e a ação. São, de acordo com Arendt, as três experiências básicas e que por serem mesmo decorrentes da condição humana são permanentes enquanto não mude a própria condição de sê-lo.

A expressão ‘vita activa’ data de nossa tradição de pensamento político. Tradição esta que não abrange todas as experiências políticas da humanidade, mas inicia com o conflito do filósofo com a pólis depois de desconsiderar bastante as experiências políticas anteriores, seguindo assim até Marx. Seu início denota um significado que dizia de uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos. Aristóteles, em seu *bios politikós*, não incluía as atividades voltadas para a sobrevivência do indivíduo, por não entender que esses modos de vida constituíssem um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano. Um modo de vida autêntico ocupar-se-ia do belo, livre do que fosse útil ou necessário, ou seja, uma vida dedicada aos prazeres do corpo, aos assuntos da pólis ou à vida do filósofo.<sup>40</sup> Para que o homem pudesse escolher um modo de vida que se ocupasse com o belo, precisaria estar previamente livre de atividades que lhe impedissem os movimentos e ações. A diferença do emprego da expressão por Aristóteles e o uso posterior pela filosofia medieval é que o *bios politikós* não incluía o trabalho (*labor*) e a obra (*work*), e isso por não serem suficientemente dignos de constituir um *bios*. Uma vez que se dedicavam ao que era necessário e útil, não podiam proporcionar àqueles que a elas se dedicavam, o domínio dos movimentos e das ações. Aristóteles, no entanto, não estava valorizando a vida na pólis tal qual a vida contemplativa. Trazia sim uma compreensão da demanda que a vida na pólis, dedicada aos assuntos políticos, evidenciava, como Arendt interpreta, que “Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isto se deve ao conceito grego de vida na *polis* que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, bem mais que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordeiros.”<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 17-19.

<sup>40</sup> Cf. *Ibid*, p. 21.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 21.

Com o desaparecimento da cidade-Estado grega, a expressão ‘vita activa’ passa a dizer todas as atividades correspondentes à *askolia* (“desassossego”) grega, como Aristóteles referia-se. A expressão perde o significado essencialmente político. Essa mudança não significou uma maior importância dada ao trabalho (*labor*) e à obra (*work*) diante das outras atividades, mas que a ação passa a ser considerada “uma das necessidades da vida terrena, de sorte que a contemplação, (o *bios theoretikos*, traduzido como *vida contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre”.<sup>42</sup>

A *ação* passa a ser considerada uma atividade no mesmo nível de importância das outras, uma necessidade da vida terrena tal como o trabalho (*labor*) ou a obra (*work*). A contemplação, no entanto, é a atividade mais importante. Compreende-se portanto que,

Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de “in-quietude”, *nec-otium*, *a-skholia*. Como tal, permaneceu intimamente ligada à distinção grega, ainda mais fundamental, entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência, entre as coisas que são *physei* e as coisas que são *nomos*. O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina. Esta eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a este aspecto da quietude, todas as diferenças e manifestações no âmbito da *vita activa* desaparecem.<sup>43</sup>

Arendt aponta que, enquanto a cidade-estado grega mantinha-se viva, as esferas da vida privada e da vida pública permanecem bem definidas, influenciando diretamente no pensamento dos filósofos socráticos. Com o desaparecimento da cidade-estado, rompem-se as barreiras e os limites das esferas pública e privada, o que vai coincidir com outra maneira de ver a *vita activa*, como oposto de vida contemplativa. A ascendência do pensamento político na escola socrática traz a noção de que as várias formas de engajamento ativo e o pensamento puro (que culmina na contemplação) correspondem ambos a preocupações diferentes, trazem a noção de que homens de pensamento e homens de ação seguem caminhos opostos. Hannah Arendt, então, traz um conceito de *vita activa* distinto da tradição e o fundamento de sua teoria está na contestação à ordem hierárquica que acompanha o uso dessa expressão desde os primeiros tempos. Para ela,

<sup>42</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p.22.

<sup>43</sup>, Ibid, p. 24.

A inversão hierárquica na era moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um único princípio global, nenhuma ordem pode ser estabelecida. Tal premissa não é necessária nem axiomática; e o uso que dou à expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.<sup>44</sup>

A vida é dada ao homem mediante condições gerais: a natalidade, a mortalidade, a pluralidade, a mundanidade. ‘Vita activa’ refere-se às atividades: trabalho (*labor*), obra (*work*) e ação, e cada uma delas está relacionada a uma das condições básicas. A distinção que aqui fazemos tem apenas caráter metodológico e não significa que desconsideremos a inter-relação e a complementaridade entre elas. É nesse sentido que Arendt trabalha.

O trabalho é a atividade responsável pelo processo biológico do corpo humano, tem relação com o crescimento, com o metabolismo e com o eventual declínio. Sua condição é a própria vida. A obra, que produz um mundo artificial de coisas que é nitidamente diferente de qualquer ambiente natural, tem como condição a mundanidade. A ação, única atividade que acontece entre os homens sem a mediação de coisas ou da matéria, corresponde à condição da pluralidade. São três atividades básicas e suas condições correspondentes estão diretamente relacionadas às mais gerais da existência humana, a natalidade e a mortalidade.

#### 1.4 ORIGENS DA TENSÃO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA

Para Arendt, o fim sempre remete ao início e, portanto, o fim e o início da tradição têm em comum que os problemas mais elementares da política vêm à luz de forma clara e sem modulações, como ao serem formulados pela primeira vez e ao receberem seu desafio final.<sup>45</sup> As operações de reviravolta em que explicita o acabamento da tradição faz com que a asserção de um dos opostos traga à luz seu oposto repudiado e mostra que ambos somente têm sentido e significado em sua dualidade. Pensar nesses termos—prática versus teoria, vida sensível e perecível versus verdade permanente, imutável e supra-sensível—tem como fundamento uma primeira inversão e cria um conflito em que se move a tradição. A atitude de

<sup>44</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7.ed Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 25-6.

<sup>45</sup> Cf. Id. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 44.



Marx—que juntamente com Kierkegaard e Nietzsche representam o momento de acabamento da tradição—é o ponto de partida de Arendt no exame crítico da tradição. Ele promove uma inversão que remete à empreendida pelos filósofos socráticos e que Platão expressa na alegoria da caverna quando deixa explícita a dicotomia entre a vida do filósofo e a vida na pólis. O julgamento e a condenação de Sócrates pela pólis ateniense é um momento decisivo na história do pensamento político. Trazem um sentimento de estranheza diante da realidade que marca, portanto, uma tensão conflitante entre a filosofia e a política e guiará toda a tradição de pensamento daí por diante. Para Arendt, nesse momento, é significativo a perda de sentido da persuasão. Ela explica,

O fato de que Sócrates não tivesse sido capaz de persuadir os juízes de sua inocência e de seu valor, tão óbvios para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da validade da *persuasão*. Para nós, é difícil captar a importância dessa dúvida, porque “persuasão” é uma tradução muito fraca e inadequada para a velha *peithein*, cuja importância política evidencia-se no fato de Peithô, a deusa da persuasão, ter tido um templo em Atenas. Persuadir, *peithein*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão.<sup>46</sup>

A esse respeito, André Duarte diz que: “A partir da morte de Sócrates (...) a política deixaria de ser concebida como provedora exclusiva da melhor e mais alta forma de vida para tornar-se subsidiária em relação à vida dedicada à contemplação, sendo convertida em um conjunto de práticas submetidas ao governo tirânico da razão”.<sup>47</sup> A relação entre a filosofia e a pólis sempre foi carregada de preconceito. Os cidadãos atenienses consideravam os *sophos* (sábios) como incapazes de saber o que era bom para si mesmo e por isso também não saberiam o que era bom para a pólis. “A tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a *polis* não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio”<sup>48</sup> e esperou dele a afirmação de sua inutilidade para a política enquanto um *sophoi*.

Arendt, tomando como base os diálogos de Platão, principalmente o *Fédon*, considera que Sócrates não tinha persuadido os juízes assim como foi também incapaz de convencer os amigos. Questionando a validade da persuasão, Platão chega a seu conceito de verdade como oposição à opinião. Em sua interpretação, Arendt diz que,

<sup>46</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 91.

<sup>47</sup> DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**: política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 163.

<sup>48</sup> ARENDT, op. cit., p. 94.

O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos. Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política, influenciando de forma decisiva até mesmo a doutrina puramente filosófica das idéias.<sup>49</sup>

O significado da *doxa* para os gregos ia além da opinião, significava também glória e fama. É fazendo valer sua opinião, “sendo visto e ouvido pelos outros”, que se insere no mundo público. Um privilégio que faltava no âmbito da vida privada. Uma opinião significava dizer o mundo como este lhe parecia e a persuasão era a arte de fazer valer uma opinião no meio de muitas. Daí a importância do gesto de Platão em desconsiderar a *doxa*.

As concepções platônicas de verdade em oposição à opinião, bem como a de ação (práxis) a partir do modelo de obra (*poiésis*), vão ter importância decisiva na origem e na continuidade da filosofia política ocidental. A doutrina das Idéias é transformada em parâmetro.

Para Sócrates, pensamento e política pertencem um ao outro. O fracasso na tentativa de persuasão dos juízes com uma dialética até então considerada infalível leva os seguidores de Sócrates a desconfiar de sua eficiência e marca, com isso, o afastamento da pólis dos filósofos socráticos. Tal atitude representou uma separação entre pensamento e ação, um abandono do espaço público, que é o mesmo que o isolamento do filósofo da realidade. Isto tem como consequência a perda, na origem da tradição de pensamento político ocidental, do sentido que as atividades realizadas pelos gregos tinham para eles. Significou o primeiro passo para a subsequente perda da distinção entre elas, que passaram a ser vistas em bloco na perspectiva do filósofo e identificadas como atividades típicas de um modo de viver inferior voltado para as necessidades elementares da vida: a *vita activa*. Essas análises que se mostram um tanto simplificadas denotam uma necessidade de demarcação mais que superação:

A intenção arendtiana não é a de ultrapassar o fosso aberto entre pensamento e ação, mas a de reconhecer a sua origem traumática e evitar incorrer na decorrente subordinação metafísica da ação ao pensamento, visando assim recuperar a dignidade própria ao âmbito da política e de suas categorias. A recusa da política em

---

<sup>49</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 92.

suas determinações democráticas fundamentais constitui a gênese da tradição da filosofia política ocidental, marcando-a inevitavelmente daí por diante.<sup>50</sup>

Arendt, ao refletir a origem da tradição de pensamento político, traz a síntese de que a filosofia tem seu início marcada pelo desprezo dos filósofos pelo que era manifestado à partir da pluralidade dos homens ou de sua vida em comum. “Ela começou com o antigo desespero de Platão em relação à vida da *polis*, e as expressões teóricas desse desespero permaneceram dotadas de autoridade pelos séculos afora”.<sup>51</sup>

Chama a atenção, portanto, ao equívoco da tradição filosófica ocidental, o pressuposto de que a reflexão sobre a política deva assumir necessariamente a forma de uma “filosofia política”. Considerar a filosofia política uma espécie de derivação da filosofia primeira, dando-lhe o status, ou legitimidade de um “conhecimento filosófico”, presumivelmente mais elevado que os que são possíveis no âmbito dos acontecimentos mundanos. Seria então necessário um equilíbrio entre o transcendental e o efetivo, entre as verdades eternas e a dimensão mutável que demarca o campo da pluralidade humana e, portanto, da contingência. Para Arendt, a filosofia política terá sempre que se deparar com a impossibilidade de dizer a verdade de seu objeto, pois política acontece no âmbito da *vita activa*, onde só é possível dizer o sentido e significado. Conflito que ainda se mostra hoje, embora de forma nova, indicando que,

O colapso do senso comum no mundo de hoje indica que a filosofia e a política, não obstante o seu velho conflito, tiveram a mesma sina. E isso significa que o problema com relação à filosofia e à política, ou a necessidade de uma nova filosofia política da qual pudesse surgir uma nova ciência da política, está mais uma vez em pauta.<sup>52</sup>

As filosofias políticas, então na crítica arenditiana, foram orientadas por uma pré-compreensão do que seja a política que, tomando-a como espaço que admite um saber qualificado, anula-a como espaço da diferença e persuasão.

Assim, para Arendt, “se os filósofos, apesar de seu afastamento necessário do cotidiano dos assuntos humanos, viessem um dia a alcançar uma filosofia política, teriam que ter como

<sup>50</sup> DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 163.

<sup>51</sup> Apud. DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p.164.

<sup>52</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 115.

objeto de seu *thaumadzein* a pluralidade do homem, da qual surge—em sua grandeza e miséria—todo o domínio dos assuntos humanos”.<sup>53</sup>

Sua preocupação principal, desde as primeiras reflexões sobre o advento do totalitarismo, está na possibilidade de uma política que tenha o espaço público como âmbito legítimo.

---

<sup>53</sup> Ibid, p. 115.

## 2 A PÓLIS PRÉ-FILOSÓFICA: ESPAÇO DE APARÊNCIA E IMPERECIBILIDADE DA AÇÃO E DO DISCURSO

### 2.1 O REFERENCIAL TEÓRICO

Para compreender a produção intelectual de Hannah Arendt no sentido de construção de um referencial teórico faz-se necessário acompanhar seus passos, sua trajetória reflexiva desde a crítica ao totalitarismo que resultará em várias produções como a obra *A condição humana* e ensaios e conferências publicados em *Entre o passado e o futuro* e *Da revolução*. Ao publicar *As origens do totalitarismo*, Arendt considerou que havia ficado aí uma lacuna pelo tratamento desigual dado ao stalinismo em relação ao nazismo. Consistia numa análise mais detida das origens do totalitarismo stalinista e suas ligações com o marxismo. Havia também a necessidade em compreender a imprevisível adesão de intelectuais alemães ao nazismo, bem como o esforço geral que se fazia em legitimar a dominação totalitária. Compreendia que,

A lacuna mais séria de *As origens do totalitarismo* é a falta de uma análise histórica e conceitual da moldura ideológica do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada. Todos os outros elementos que finalmente se cristalizam em formas totalitárias de movimentos e governos podem ser retraçados até as correntes subterrâneas da história ocidental que só emergiram quando e onde a moldura social e política da Europa se rompeu. O racismo e o imperialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e do anti-semitismo não têm conexão com as grandes tradições políticas e filosóficas do Ocidente. A originalidade chocante do totalitarismo, o fato de suas ideologias e métodos de governo terem sido inteiramente sem precedentes e de suas causas desafiarem uma explicação adequada nos termos históricos usuais, é facilmente negligenciável quando se enfatiza demais o único elemento que tem por traz de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos princípios básicos da filosofia política do Ocidente—o marxismo.<sup>1</sup>

Assim, logo após a publicação de *Origens do totalitarismo*, envia um projeto para solicitação de patrocínio à Fundação Guggenheim, em 1952, visando à publicação de uma obra cujo título inicialmente *Elementos totalitários no marxismo*. Estava então convencida de que Marx estava firmemente inserido na tradição de pensamento ocidental bem como

---

<sup>1</sup> ARENDT apud Young-Bruehl, Elizabeth. **Por amor ao mundo:** a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p. 253.

representava seu acabamento. E essa inserção encobria elementos totalitários que deveriam estar presentes na moldura conceitual do bolchevismo. Em *Origens do totalitarismo*, havia limitado-se a estudar os elementos totalitários que se encontravam desvinculados da tradição—os movimentos racistas, por exemplo. E, para compreender o lugar de Marx na tradição, era necessário compreender a própria tradição. Preocupação que compartilha com Heidegger sobre a investigação em que estaria envolvida já há alguns anos. Partindo do entendimento de Marx, “empreender uma análise das atividades fundamentalmente distintas que, consideradas a partir da vida contemplativa, foram jogadas com frequência no caldeirão unívoco da vida ativa: trabalhar - produzir - agir; sendo que o trabalho e o agir foram compreendidos a partir do modelo do produzir: o trabalho tornou-se “produtivo” e a ação foi interpretada no contexto meio-fim”.<sup>2</sup>

O fenômeno totalitário é um evento político sem precedentes históricos. Nele, há o emprego crescente dos meios tecnológicos de violência e terror sob a proteção do partido único e da polícia secreta. Com ele, tem-se a comprovação de que não existem limites para a deformação da natureza humana. Sustenta-se na desarticulação das classes que, transformadas em massas, passarão a ser instrumento de uma ideologia e propaganda racista. Os campos de concentração e o genocídio representam o máximo de perfeição do sistema. Arendt faz uma análise estrutural dos sistemas nazista e stalinista e, a despeito de diferenças que ambos possam apresentar, observa que foram igualmente nocivos.

O entendimento de que *A condição humana* representa uma continuidade de suas preocupações iniciais—e por isso atende às expectativas do projeto, apesar das alterações—é partilhado por estudiosos, como Elizabeth Young-Bruehl—sua principal biógrafa—, Celso Lafer, Thereza Calvet de Magalhães e Paul Ricoeur, que entendem haver, entre o projeto inicial e o desenrolar das pesquisas e estudos posteriores, alterações, mas que significam muito mais uma ampliação do que mudanças ou desvios dos objetivos propostos. Inicialmente, tinha a intenção de escrever uma obra que desse conta de uma lacuna em *Origens do totalitarismo*—não deixando de citar o texto *Ideologia e terror*, que

---

<sup>2</sup> LUDZ, Úrsula. (org). **Hannah Arendt-Martin Heidegger**: correspondência 1925/1975. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p. 106.

é acrescentada à segunda edição. Suas investigações e estudos, porém, resultaram em vários textos, ensaios e conferências publicados em obras já referidas. Segundo Young-Bruehl<sup>3</sup>, o projeto inicial continha três seções, sendo a primeira responsável por uma análise conceitual do que Marx considerava o homem como ‘animal trabalhador’, a relação de seu conceito de trabalho como ‘metabolismo’ do homem com a natureza e seu conceito de história feita pelo homem; à segunda e à terceira seções estariam reservadas uma análise do marxismo europeu e do socialismo no período de 1870 a 1917 e a transição política de Lênin a Stalin.

A *condição humana* teria como origem a primeira seção do projeto inicial. As outras seções, se não foram elaboradas como propostas inicialmente, têm, no entanto, seus objetos de estudo publicados principalmente na obra *Sobre a revolução* e *Entre o passado e o futuro*. Assim, para Arendt, não se trata mais da questão de compreensão da natureza do totalitarismo, nem de examinar as semelhanças estruturais entre o nazismo e o stalinismo. A obra é resultado de uma reflexão filosófica que busca identificar as fontes de resistência e de renascimento contidas na própria condição humana, capazes de se opor ao *homem* que o sistema totalitário tenta tornar verdadeiro.<sup>4</sup>

Arendt tinha consciência de que o totalitarismo não era um ‘estado de coisas’, fruto de circunstâncias de um determinado território, mas que se apresentava como um desdobramento histórico que havia afetado toda a Europa e significava uma ruptura com o pensamento político tradicional do Ocidente. O ‘mal absoluto’, explicitado no terror totalitário capaz de minar nossas categorias políticas, ameaça de destruição a liberdade e a espontaneidade humanas. Uma ameaça explícita a toda possibilidade da dimensão política do homem. Pensar as possibilidades de um mundo não totalitário impõe-se, então, como tarefa e, para tanto, é preciso elaborar um pensamento fundamentado numa “reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”<sup>5</sup>, que proponha “refletir sobre o que estamos fazendo”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Cf. YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997, p.254.

<sup>4</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 16.

<sup>5</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 13.

Arendt se propõe a um exame das condições da vida humana sobre a terra, ou seja, das estruturas que condicionam a existência humana. Além-se, ainda, à distinção entre as esferas pública e privada, tendo como referência a pólis pré-filosófica e à busca de sentido das atividades mais fundamentais do homem que são dadas a conhecer, o trabalho (*labor*), a obra (*work*) e a ação. Traz ainda a análise do significado da disposição hierárquica dessas atividades pela tradição, sua transformação histórica e a inversão do valor social da *vita activa* na época moderna. Trata-se de uma analítica do ser-no-mundo, em que o conceito de ‘natureza humana’, de ‘essência’, é recusado a fim de dar lugar a uma análise das três atividades básicas que articulam a condição humana na terra.

Um dismantelamento dos conceitos da tradição de pensamento político ocidental para a construção de um referencial próprio permitir-lhe-á uma compreensão da modernidade e do pensamento marxiano. A obra que vai resultar do esforço em recuperar o que foi esquecido pela tradição representa uma resistência, no dizer de Paul Ricoeur, a um projeto niilista de construção de um homem sem raízes. Significa a ambição do pensador político de buscar os traços mais duráveis da condição humana. Sua reflexão filosófica buscou o que na condição humana era possível ser identificado como mais duradouro, que não sucumbisse às vicissitudes da era moderna. É nesse sentido que Ricoeur aconselha a leitura de *A condição humana* como forma de refutar críticas que apontavam para um sentido de nostalgia, ressaltando o caráter de pensamento resistente.<sup>7</sup>

Pensar o que estamos fazendo é o apelo que Hannah Arendt faz. A existência humana é uma questão por excelência do pensamento e, portanto, está entre nós como assunto fundamental que temos em comum. A partir das condições mais gerais da existência—a natalidade, a mortalidade e o condicionamento—, realiza uma analítica das demais condições nas quais a existência é dada aos homens na Terra, assim como as respectivas atividades a elas correspondentes—a vida biológica (trabalho, *labor*), a mundanidade (obra, *work*) e a pluralidade (ação).

---

<sup>7</sup> Cf. RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 15-16.



## 2.2 A CATEGORIA ‘PLURALIDADE’ NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO ARENDTIANO

A importância da categoria ‘pluralidade’ no pensamento arendtiano, é fundamental e define sua teoria política que é delineada desde suas primeiras preocupações com as investigações e que resultarão na obra *A condição humana*. Suas primeiras referências nesse sentido datam de 1950, em seus manuscritos referentes à pesquisa sobre o sentido da política e já compreende que,

A filosofia e a teologia sempre se ocupam *do* homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas dois homens, ou apenas homens idênticos. Por isso não encontraram nenhuma resposta filosoficamente válida para a pergunta: o que é política?<sup>8</sup>

A formulação de um pensamento político, que tem a pluralidade como categoria essencial, será resultado do exame e análise do conflito primordial entre filosofia e política.

O conflito que originou o distanciamento entre a filosofia e a política a ponto de gerar hostilidade, indica a linha da tradição política onde o homem, e não os homens, ocupa o centro das reflexões. Platão, e não Sócrates, segundo Arendt, tornou-se o pai da filosofia ocidental desde que, em sua formulação teórica, se contrapôs à pólis e ao que ela definia como liberdade. Pluralidade, para o pensamento platônico, corresponde ao âmbito das opiniões e não ao âmbito confiável da verdade. Para Arendt, Sócrates, cidadão entre os cidadãos, é o que poderia ser evidenciado para uma política de novo tipo cujo centro comportaria a pluralidade dos homens, mas foi reprimido no caminho determinado pela filosofia ocidental. A pluralidade já se encontra teoricamente delineada, mesmo antes do projeto inicial arendtiano. Pode-se inferir, então, que a questão já fazia parte da proposta que visava ao exame do conceito de homem como ‘animal trabalhador’ em Marx, em contraposição à pluralidade humana. Para ela, o homem só pode estar sozinho e em harmonia consigo mesmo quando há outros. Para ser um, o homem precisa da presença de outros e só assim ele pode experimentar a liberdade no sentido político. Afirma, ainda, que

---

<sup>8</sup> ARENDT, Hannah. **O que é política?** 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004, p. 21.

a revelação do *quem* do homem pressupõe o espectador (o outro) e essa relação, inter-relação, dá-se em palavras, atos e ação. Sua formulação do *quem* do homem na pluralidade está em oposição à concepção do *Dasein* heideggeriano, conforme expõe André Duarte<sup>9</sup>. A esse respeito, faz uma análise da aproximação teórica de Arendt com Heidegger e sugere que ela teria recebido princípios fundamentais para a interpretação crítica da tradição e até para sua reavaliação do fenômeno político nas determinações essenciais. Arendt, em um primeiro momento, teria feito crítica à “recusa heideggeriana em compreender o processo da individuação como uma possibilidade aberta *na e pela* pluralidade do ser-com os outros na esfera pública”<sup>10</sup>. Essa concepção do *Dasein* traria consigo uma incompreensão fundamental da ‘pluralidade’ e do genuíno potencial individualizado, possibilitado pelos encontros humanos na ação e no discurso que se dão no espaço público do mundo. É a posição inicial de Arendt quando escreve o ensaio *O que é filosofia da Existenz*. Duarte diz que,

Arendt desconfiava do *principium individuationis* heideggeriano na medida em que ele não poderia oferecer uma perspectiva adequada para avaliar as potencialidades políticas da revelação do agente em seu “ser-com” no plural, pois teria como pressuposto a tese de que a luz pública que ilumina o mundo comum obscureceria, *necessariamente*, a possibilidade de cada um aceder a si mesmo de maneira própria.<sup>11</sup>

Para Arendt, a *Existenz* acontece na presença de outros (espectadores) que reconhecem e legitima essa aparição (espaço público). Sua reavaliação da questão é explicitada por volta dos anos 1950 e tem um significado de apropriação do si-próprio e do si-impróprio heideggerianos e que ela dará um significado político ao serem deslocados do âmbito da analítica fundamental do *Dasein* para o espaço da política. Essa nova interpretação permite-lhe

---

<sup>9</sup> DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**. Paz e Terra, São Paulo, 2000, p. 324-7. Nesta obra, o autor faz uma análise da trajetória da crítica que Hannah Arendt empreende ao pensamento heideggeriano e que, num primeiro momento (quando da obra *Filosofia da Existenz*), considera que há uma recusa em compreender o processo de individuação como possibilidade aberta *na e pela* pluralidade do ser-com-os-outros na esfera pública. Num momento posterior, faz uma análise diferente, em nova perspectiva, explicitada no artigo *O recente interesse pela política*, apropria-se do ser “si-próprio” e do ser “si-impróprio”. Ela desloca-o da analítica fundamental do *Dasein* para o plano da consideração dos fenômenos políticos.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 324.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 325.

compreender que os acontecimentos políticos podem tanto *revelar* quanto *ocultar* a essência do “político” em seu caráter próprio e originário: assim, o totalitarismo constituiria o ápice do apagamento das determinações fundamentais do político, ao passo em que as revoluções e demais manifestações populares de resistência constituiriam exatamente os instantes cruciais do seu desocultamento.<sup>12</sup>

Com essa nova interpretação, Arendt percebe a importância da concepção heideggeriana de ‘mundo’ e do *Dasein* como ‘ser-no-mundo’ para sua própria articulação conceitual da ‘pluralidade’ como a condição básica da vida política. Afirma, de forma significativa no texto da conferência *Interesse pela política no recente pensamento político filosófico europeu*, que

é exatamente porque define a existência humana como ser-no-mundo que Heidegger insiste em dotar de significado filosófico as estruturas da vida cotidiana. Estas são completamente incompreensíveis se o homem não for entendido, antes de tudo, como ser que existe junto com os outros homens.<sup>13</sup>

## 2.3 AS ESFERAS PÚBLICA E PRIVADA

A analítica arendtiana do ser-no-mundo traz um pressuposto de que, sem negar a importância da história enquanto mudança, é possível buscar os traços mais duráveis da condição humana que indicariam a existência de atividades sem as quais a vida na terra, como a conhecemos, não seria possível. Tarefa em que Hannah Arendt se empenha ao examinar o mundo pré-filosófico. Paul Ricoeur, em comentário da obra, aponta para um caminho em que se pode ler *A condição humana* tendo a durabilidade como foco no exame daquelas características do humano que são resistentes às vicissitudes do mundo moderno. É o caminho de superação da tradição que ela escolhe a partir da compreensão de que o fim remete sempre ao começo. A inversão promovida por Marx do fim da tradição leva-a a esse percurso: examinar as atividades mais elementares que faziam parte da *vita activa*, como os gregos situavam-se em meio à existência. Diferentemente de Marx, Arendt não considerou

<sup>12</sup> DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 327.

<sup>13</sup> ARENDT, Hannah. **A dignidade da política:** ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 87.

que a sociedade moderna representasse um estágio superior em relação à pólis grega e, portanto, o homem moderno não estava em condição de ente mais evoluído em relação ao homem grego da Antigüidade clássica. Em sua concepção de história, é o passado que lança luzes sobre o presente, e não o contrário. Assim, é ao ambiente da pólis pré-filosófica, à fundação e à organização que Arendt dedica sua atenção para essa tarefa. Busca, nas “experiências brutas”, traços de uma herança autêntica que não tinha sido considerada pelo “filtro” da tradição. Em suas palavras, compreende que,

A rigor, a *polis* não é a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. “Onde quer que vás, serás uma *polis*”: estas famosas palavras não só vieram a ser a senha da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam entre as partes um espaço capaz de situar-se adequadamente em qualquer tempo e lugar.<sup>14</sup>

É o espaço da aparência onde é possível para as pessoas distinguirem-se umas das outras e dos entes em geral. A organização da pólis, sua fundação, tem o caráter de espaço de preservação da memória. Concepção que, entre os gregos, estava relacionada à visão de natureza e à diferença entre imortalidade e eternidade. A ocupação dos gregos com o sentido de imortalidade seria o resultado da “experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais”.<sup>15</sup> Os homens eram parte dessa imortalidade, enquanto espécie no ciclo sempre renovável da natureza. Sua individualidade, no entanto, está na *mortalidade* que

reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica.<sup>16</sup>

Os grandes feitos e palavras—a capacidade de produzir coisas—dão aos mortais a individualidade que os diferenciam dos entes em geral, das espécies pertencentes à natureza. “A excelência em si, *arete* como a teriam chamado os gregos, *virtus* como teriam dito os romanos, sempre foi reservada à esfera pública, onde uma pessoa podia sobressair-

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 211.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 27.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 27.

se e distinguir-se das demais.”<sup>17</sup> Os grandes feitos e palavras capazes de permitir ao homens mostrarem-se entre seus iguais requer um espaço público, um espaço de aparência para ficar na memória para, através das gerações, “legar aos pósteros algum vestígio deles”.<sup>18</sup> Dessa forma, “a *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade dos mortais.”<sup>19</sup>

A retomada da pólis para Arendt traz à tona o sentido e a importância que os grandes feitos (em atos e palavras) têm para a preservação do homem em sua singularidade. Para isso, o espaço público—espaço de aparência onde se encontra o espectador—garante a imperecibilidade e permanência. Jaeger diz que,

Os gregos primitivos não conheceram a imortalidade da “alma”. O Homem morria com a morte do corpo. A *psyche* homérica significa antes o contrário: a imagem corpórea do próprio Homem, que vagueia no Hades como uma sombra: um puro nada. Mas, se alguém, pela oferta da sua vida, se eleva a um ser mais alto acima da existência humana comum, a *polis* concede-lhe a imortalidade do seu eu ideal, isto é, do seu “nome”. Foi a partir daí que a idéia da glória heróica guardou, aos olhos dos Gregos, este matiz político. O homem político alcança a perfeição através da perenidade da sua memória na comunidade pela qual viveu ou morreu.<sup>20</sup>

Arendt pondera, no entanto, que a preocupação com a imortalidade para o mundo contemporâneo não é algo assim imediato e, portanto, não traz uma compreensão imediata da importância e do significado que tinha para os gregos. Arendt faz referência a Heródoto para quem a tarefa da história consistia em “salvar os feitos humanos da futilidade que provém do olvido”<sup>21</sup> e estava relacionada à concepção de natureza que tinham os gregos—todas as coisas que vêm a existir por si mesmas. As coisas existem para sempre e o homem enquanto ente natural, membro da espécie, participa dessa imortalidade no ciclo repetitivo da vida. Mas não atinge o indivíduo, “ao contrário, incrustada em um cosmo em que todas

<sup>17</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 58.

<sup>18</sup> *Ibid*, p.28.

<sup>19</sup> *Ibid*, p.66.

<sup>20</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 123.

<sup>21</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 70.

as coisas eram imortais, foi a mortalidade que se tornou a marca distintiva da existência humana”.<sup>22</sup> Assim,

No início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o pressuposto tácito da Historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores.<sup>23</sup>

Os atos e palavras são, de todas as coisas feitas pelo homem, os mais fúteis e os menos duráveis. A pólis enquanto espaço de imperecibilidade possibilitava que estes considerados mais fúteis produtos humanos ganhassem permanência. Arendt diz que a ação e o discurso como capacidades humanas “maiores” podem ter tido relevância antes da pólis e precedido o pensamento socrático. Tem como suposto para isso o testemunho de que “A estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando se o vê como ‘o autor de grandes feitos e o pronunciador de grandes palavras’”.<sup>24</sup> Assim, “é altamente significativo que seja o velho Fênix, educador de Aquiles, o herói-protótipo dos Gregos, quem exprime este ideal. Numa hora decisiva, Fênix recorda ao jovem o fim para que foi educado: *‘Para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações’*”.<sup>25</sup>

A força e poder de coerção da pólis estavam mais relacionadas ao que chamamos hoje de organização. “O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência”.<sup>26</sup> As ações políticas mantinham-se distantes de violência na medida em que se utilizavam as palavras. “Somente a pura violência é muda, e por este motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza”.<sup>27</sup> O uso dos meios de violência, ao invés da persuasão pela palavra, era considerado pelos gregos como meios pré-políticos de lidar com as pessoas. O espaço da aparência onde os homens compartilhavam atos e palavras, a pólis, não se confundia com a

<sup>22</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p.71.

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 72.

<sup>24</sup> *Id*, **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 34. A autora refere-se aqui a uma frase do discurso de Fênix na *Ilíada*, sobre a educação para a guerra e para a ágora.

<sup>25</sup> JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 30.

<sup>26</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p.35.

<sup>27</sup> *Ibid*, p. 35.

cidade-estado. “Para os gregos, as leis, como os muros em redor da cidade, não eram produto da ação, mas da fabricação”.<sup>28</sup>

Embora, “A organização da *polis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis (...)”<sup>29</sup> não estava, no entanto, suficientemente preservada. Para Arendt, a pólis, que é o resultado do agir e falar em conjunto, “entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito”<sup>30</sup>, tal que, “onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre”.<sup>31</sup> Na Grécia antiga, os muros das cidades-estado tinham a condição material para garantir o espaço da aparência, mas não eram suficientes para a preservação da pólis que só acontecia quando os homens estavam juntos para que este espaço, que existia em potencial, acontecesse. É o poder—que “passa a existir entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no instante em que eles se dispersam”<sup>32</sup>—que mantém a existência da esfera pública. O poder, que é sempre um potencial de poder,

só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades.<sup>33</sup>

A esfera pública da Antigüidade era ocupada obrigatoriamente por homens livres e a condição para que assim o fossem era a de não precisar trabalhar por seu sustento. E isto se deve ao fato de que, nestas sociedades, a vida privada e seus individualismos eram tidos como inferiores à vida pública, modo mais sublime de viver. Ocupar-se com atividades responsáveis pela permanência das funções vitais era aproximar-se de uma condição semelhante à dos animais. As esferas de vida privada e de vida pública correspondem respectivamente ao âmbito da família e ao âmbito da política como entidades diferentes e separadas desde o surgimento da antiga cidade-estado. Esfera da família e esfera da pólis,

<sup>28</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 207.

<sup>29</sup> *Ibd*, p. 210.

<sup>30</sup> *Ibd*, p. 211.

<sup>31</sup> *Ibd*, p. 212.

<sup>32</sup> *Ibd*, p. 212.

<sup>33</sup> *Ibd*, p. 212.

atividades pertencentes à manutenção da vida e atividades pertencente a um mundo comum. Com o surgimento da era moderna e a ascendência da esfera social, que não tem caráter público e nem privado, a compreensão destas duas esferas em separado fica prejudicada. A era moderna não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o público, mas também alterou o significado dos dois termos e sua importância para o homem. Com o trabalho (*labor*) deslocado para o âmbito de relações de espaço público—motivado principalmente pelo surgimento das fábricas—, grande parte do que se compreendia como público passa a ser entendido como privado, assim como muito do privado passa a ser compreendido como público. A *res publica* deixa de ser o espaço onde acontecia o pensamento no plural. E isso se dá principalmente porque deixa de existir a linha divisória entre as duas esferas na nova situação. “Povos e comunidades políticas” aparecem “como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca”.<sup>34</sup> Na esfera privada, os homens viviam juntos em família, unidos pelas necessidades e carências. Portanto,

O fato de que a manutenção individual fosse a tarefa do homem e a sobrevivência da espécie fosse tarefa da mulher era tido como óbvio; e ambas estas funções naturais, o labor do homem no suprimento de alimentos e o labor da mulher no parto, eram sujeitas à mesma premência da vida. Portanto, a comunidade natural do lar decorria da necessidade: era a necessidade que reinava sobre todas as atividades exercidas no lar.<sup>35</sup>

Por outro lado, a esfera da pólis era a “esfera de liberdade”, que, para se ter acesso, era necessário vencer, em primeiro lugar, as necessidades da vida em família. Arendt compreende, então, que as duas esferas aparecem historicamente de diferentes formas e suas atividades correspondentes estão relacionadas de acordo com sua natureza. O sentido atribuído à esfera privada pelos gregos em sua relação original com privação contrapõe-se à esfera pública, o que significa que o homem estar privado de alguma coisa, estar desprovido das mais altas capacidades humanas.

O discurso e a ação colocados como excelência da vida entre os gregos não significavam uma posição hierárquica dentre as atividades, mas o modo como se situavam no mundo.

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 37.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 40.



Então as atividades voltadas para o atendimento das necessidades, e portanto da vida privada, eram consideradas inferiores pelo caráter do modo de vida do homem como membro da espécie. “Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada—o homem que, como escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera—não era inteiramente humano.”<sup>36</sup> A propriedade privada também tinha seu significado determinado em função do espaço público, pois “originalmente, a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e portanto pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que, no conjunto, constituíam a esfera pública”.<sup>37</sup>

A importância do referencial de esferas para Arendt está em que as fronteiras entre os espaços constituem elementos determinantes para a compreensão da sociedade moderna e de sua natureza, pois as atividades mais fundamentais realizadas pelo homem manifestam-se de forma diferenciada, dependendo de sua natureza e da esfera onde são realizadas. As atividades—trabalho (*labor*), obra (*work*), e ação—constituintes da *vita activa* estão em direta correspondência com as condições humanas básicas: a vida, a mundanidade e a pluralidade. A distinção entre elas tem caráter apenas analítico, sem deixar de considerar as inter-relações de complementaridade entre si. São analisadas segundo os critérios da durabilidade temporal de seus produtos e da esfera espacial do mundo em que aparecem: o espaço público ou privado. A esfera pública é o lugar onde se localizam as atividades da ação e a esfera da vida humana, ou privada, o lugar onde se localizam as atividades do trabalho e da obra. Dessas atividades, são examinados os traços fenomenológicos fundamentais e o significado que elas adquirem em cada período ou época histórica, tendo em vista interrogar a primazia que cada época histórica conferiu a cada uma delas em detrimento das outras.

---

<sup>36</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p.48.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 71.

## 2.4 VITA ACTIVA: TRABALHO (*LABOR*), OBRA (*WORK*) E AÇÃO

O trabalho (*labor*) é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, seu metabolismo: “o modo humano deste metabolismo que partilhamos com todos os organismos vivos”.<sup>38</sup> O trabalho (*labor*) é o metabolismo do homem com a natureza e está relacionado ao processo natural da vida, à sobrevivência da espécie. A expressão ‘animal laborans’ está, de acordo com Arendt, adequada ao movimento que realiza para tirar da natureza o sustento e para reproduzir. Em *A condição humana*, Arendt apresenta uma distinção entre trabalho (*labor*) e obra (*work*) inspirada em Locke: “o labor de nosso corpo e a obra de nossas mãos”.<sup>39</sup> Os termos estão em harmonia com a antiga distinção grega entre o artífice e aqueles que “como escravos e animais domésticos, atendem com o corpo às necessidades da vida”.<sup>40</sup> Distinção esta em que nem a tradição nem as teorias modernas do trabalho se ocuparam a não ser com observações esporádicas. Arendt fundamenta essa distinção a partir das evidências fenomenológicas e do testemunho da língua: “a simples circunstância de que todas as línguas européias, antigas e modernas, possuem duas palavras de etimologia diferente para designar o que para nós, hoje, é a mesma atividade, e conservam ambas a despeito do fato de serem repetidamente usadas como sinônimas”.<sup>41</sup> Portanto, enquanto a língua grega “distinguia *ponein* de *ergazesthai*, o latim *laborare* de *facere* ou *fabricari*, o francês *travailler* de *ouvrer*; o alemão *arbeiten* de *werken*. Em todos estes casos, os [termos] equivalentes de trabalho, têm uma conotação inequívoca de experiências corporais, de fadigas e penas”.<sup>42</sup>

A obra (*work*), diferentemente do trabalho (*lobor*), é a atividade que corresponde ao artificialismo da existência humana que não está necessariamente ligada ao permanente ciclo vital da espécie, e cuja mortalidade não é compensada por este último. É a atividade responsável pela produção de “coisas” nitidamente diferentes do ambiente natural. “Dentro

<sup>38</sup> ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. In **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, 2º sem. 2005, p. 180.

<sup>39</sup> Cf. Id, *A condição humana*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 90.

<sup>40</sup> Ibid, p. 90.

<sup>41</sup> Ibid, p. 90.

<sup>42</sup> Id, Trabalho, obra, ação. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, 2º sem. 2005, p. 179.

de suas fronteiras habita cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais”.<sup>43</sup> A mundanidade, o pertencer ao mundo, é a condição da obra. Trata-se de uma atividade que tem um início e um término definidos, e que produz um objeto não determinado ao atendimento das necessidades biológicas—portanto, contém alguma durabilidade.

“A obra de nossas mãos” é atividade realizada pelo *homo faber*, aquele que realiza essa atividade transformando a natureza em objetos que constitui o artefato humano e lhe emprestam estabilidade e solidez—que constitui o abrigo, a morada do homem. Esta durabilidade emprestada às coisas do mundo mantém uma relativa independência em relação ao homem que a produziu e que a utiliza. E,

Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que—contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode cruzar o mesmo rio—os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com objetos que não variam, como a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja devastadora força elementar os forçaria a percorrer inexoravelmente o círculo do seu próprio movimento biológico, em harmonia com o movimento cíclico maior do reino da natureza (...). Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade.<sup>44</sup>

A ação, por sua vez, é a única atividade que se exerce “diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”.<sup>45</sup> Todas as atividades estão relacionadas a uma das “condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem”,<sup>46</sup> e todos os aspectos da condição humana “têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição—não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*—de toda a vida política”.<sup>47</sup> Arendt pondera que não pretende fazer análise exaustiva das atividades, “cujas manifestações têm sido curiosamente

---

<sup>43</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 15.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 150.

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>46</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>47</sup> *Ibid*, p. 15.

negligenciadas por uma tradição que a via basicamente do ponto de vista da *vita contemplativa*, mas tentar determinar, com alguma segurança, o seu significado político”.<sup>48</sup>

Colocadas as atividades fundamentais e sua relação com as esferas pública e privada—tendo em vista sua natureza—, Arendt dedica todo um esforço em fundamentar a distinção entre as atividades trabalho (*labor*) e obra (*work*). Atividades de modalidades fundamentalmente diferentes entre si que estão ligadas à esfera não política da vida humana, que não potencializa espaço para a pluralidade humana. A distinção entre essas duas atividades, que na Antigüidade correspondia à distinção entre o trabalho não produtivo do escravo e a atividade produtiva do artesão, teria sido abolida ou ignorada na era moderna. No âmbito da pólis pré-filosófica, a atividade da ação ocupava uma posição privilegiada por estar ligada à esfera pública. Posteriormente, “considerada do ponto de vista da contemplação, a atividade mais elevada não era a ação, mas a fabricação”<sup>49</sup>—que era a atividade dos artesãos—, enquanto o trabalho (*labor*) permanecia na posição mais baixa dessa escala hierárquica. Arendt afirma que

a atividade política como algo necessário à vida de contemplação só era agora reconhecida na medida em que podia ser prosseguida da mesma maneira que a atividade do artesão. Só se podia esperar que a ação política produzisse resultados duradouros se fosse considerada à imagem da atividade da fabricação.<sup>50</sup>

A atividade do trabalho (*labor*) é realizada pelo *animal laborans*, enquanto membro da espécie, e atende ao eterno ciclo vital; a obra (*work*) é realizada pelo *homo faber*, que constrói um mundo artificial de coisas e cuja atividade tem começo e fim; a atividade da ação é a única que acontece entre os homens que vêm ao mundo, cada um como ser único que se diferencia na ação como seres singulares. Relacionada à condição do nascimento, a ação tem caráter de imprevisibilidade. “Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*).”<sup>51</sup> A ação é iniciativa. “Por constituírem um *initium*, por

<sup>48</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 88.

<sup>49</sup> Id, Trabalho, obra, ação. In **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, 2º sem. 2005, p. 178.

<sup>50</sup> Ibid, p. 178.

<sup>51</sup> Id, **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 190.

serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir”.<sup>52</sup> Enquanto atividade é iniciativa e é nascimento enquanto manifestação da vida. O caráter de imprevisibilidade inerente a todo início e origem está em que o novo não pode ser previsto e relacionado a nada que tenha ocorrido antes. Assim,

O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.<sup>53</sup>

Enquanto início, a ação corresponde à condição da natalidade. O discurso, as palavras e os atos possibilitam uma inserção no mundo que equivale a um segundo nascimento em que vimos confirmar e assumir “o fato original e singular do nosso aparecimento físico original”<sup>54</sup> e corresponde à condição da pluralidade. O discurso está, para Arendt, como um lado do agir político que revela a singularidade do agente na pluralidade. “Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras”.<sup>55</sup> Se a ação aparece mais relacionada à natalidade, a um novo início, o discurso revela o agente por meio de suas histórias e leva ao consentimento das ações coletivas mediante palavras e persuasão. Para esse discurso existir, é necessário a presença do outro, do espectador, que, no conjunto, são atores e autores de opiniões, por meio da fala (*léksis*) que, para os gregos, era uma forma de agir (*práxis*). A pluralidade é então fundamental, pois a política ocorre no diálogo do eu com os outros, com o intento do acordo. O discurso revela a opinião de cada um e sua singularidade com o fim de persuadir o outro. Levar o outro a aceitar uma opinião e a realizar uma ação determinada é o objetivo da persuasão e do discurso, capacidade que cada um tem em potencial e que

vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não “pró” ou “contra” as outras. Embora ninguém saiba

---

<sup>52</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 190.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 191.

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 189.

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 191.

que tipo de “quem” revela ao se expor na ação e na palavra, é necessário que cada um esteja disposto a correr o risco da revelação.<sup>56</sup>

No discurso e na ação, as pessoas mostram *quem* são, revelam suas identidades singulares. Em contraposição a essa revelação do *quem* as pessoas são, há a revelação do *que* elas são—os dons, qualidades, defeitos—enquanto suas atividades físicas são reveladas em conformação do corpo e no som singular da voz. A singularidade de cada um, entretanto, só é possível através do discurso e da ação quando em presença *com* outros em convivência de outros.

Assim, o discurso político não é um acontecimento isolado que se dá em concordância ou em oposição ao discurso do outro, mas envolve uma hermenêutica da fala do outro, o que está explícito nos argumentos e o que não é revelado. Porém,

A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas. Juntos, iniciam novo processo, que mais tarde emerge como a história singular da vida do recém-chegado, que afeta de modo singular a história da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato.<sup>57</sup>

A ação passa a fazer parte de uma teia preexistente de relações humanas com suas “inúmeras vontades e intenções conflitantes”,<sup>58</sup> que por isso quase sempre deixa de atingir os objetivos propostos inicialmente. Os atos e as palavras realizam uma mediação entre os homens na “teia” das relações humanas. É nessa teia de relações humanas preexistentes que consiste a esfera dos assuntos humanos e que a ação enquanto movimento acontece.

Mas intencionalmente ou não, e independente de atingir os objetivos, a ação sempre produz história, graças a esse campo de relações; da mesma maneira que a obra (*work*) produz coisas tangíveis. “Embora todos comecem a vida inserindo-se no mundo humano através do discurso e da ação, ninguém é autor ou criador da história de sua própria vida”.<sup>59</sup> A história

---

<sup>56</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 192.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 197.

é resultado da ação de muitos de seus agentes e seus atos são revelados: “alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é seu autor”.<sup>60</sup>

Na ação, o que está mesmo em jogo é o caráter de revelação que está relacionado ao fato da imprevisibilidade, do processo que desencadeia. Ao fato de não ser possível prever o resultado de uma ação antes que seja concluída. Para enfrentar as incertezas dos rumos da ação—e portanto do futuro—, os homens recorrem à faculdade da promessa como acordo entre muitos e que possibilita a continuidade ou durabilidade dos acordos acerca dos negócios humanos. A força da promessa ou do contrato mútuo mantém as pessoas unidas e gera o poder de “agirem em concerto”.<sup>61</sup> São promessas que não se confundem com a prática abusiva de partidos políticos em períodos eleitorais. Além da imprevisibilidade, a ação traz o risco da irreversibilidade—a impossibilidade de desfazer o que se fez. Na ação política, não há possibilidade de desfazer o que se fez. Para enfrentar essa característica da ação, a faculdade humana de perdoar pode restituir ao agente de uma ação a liberação para iniciar algo novo. Se não fossemos perdoados, dispensados das conseqüências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria limitada a um só ato do qual não nos recuperaríamos. As duas faculdades, portanto, estão relacionadas. Perdoar possibilita desfazer os atos do passado; prometer possibilita criar no futuro—campo de incertezas—margens de segurança sem as quais não haveria continuidade ou durabilidade de qualquer espécie nas relações entre os homens. Ambas dependem da pluralidade para existir.

O referencial teórico, base da concepção política arendtiana com o qual analisa e discute a modernidade, tem sido alvo de críticas. O principal argumento coloca-a numa posição a-histórica e reacionária. Arendt, no entanto, não apresenta nenhuma fórmula de como os homens devam colocar-se no mundo, faz, uma analítica do ser-no-mundo “do que estamos fazendo” das atividades, como manifestações mais elementares da condição humana, sem a pretensão de um sistema que traga soluções para a humanidade. E “aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana”.<sup>62</sup> Afirma, ainda, que o homem, para viver, precisa dar conta da vida e de sua reprodução. Apesar de ele ser um ser

---

<sup>60</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 197.

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 13.

condicionado, o agir e o pensar acontecem em determinadas condições que, no entanto, não determinam seu conteúdo. Para André Duarte, “Arendt jamais pretendeu reduzir o trabalhador ao plano de pura animalidade; pelo contrário, tratava-se de recordar que, apesar de todo homem ser necessariamente um *animal laborans*, ele também pode e deve ser algo mais que isso”.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> CORREIA, Adriano (coord.). **Transpondo o abismo:** Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002, p. 68.



### 3 O MUNDO MODERNO

Com *Origens do totalitarismo*, que podemos considerar como a primeira abordagem de uma reflexão crítica da crise política contemporânea, Arendt tem a preocupação de compreender as experiências que estão na base do fenômeno totalitário. Fenômeno que mostra não haver limites para a deformação da condição humana e que, com o genocídio, prova que tudo é possível acontecer. Reúne fatores que favoreceram a irrupção desse acontecimento e denuncia a poderosa utilização das massas seduzidas pelo aparelho de poder do nazismo e do stalinismo. Embora não observe uma relação de causa-efeito, Arendt procede a uma análise da destruição do Estado-nação e da falência do princípio que baseava a igualdade de todos no sistema de leis, a gênese provinda do anti-semitismo moderno e do imperialismo. Seu forte posicionamento em recusa a esses acontecimentos, segundo André Duarte,<sup>1</sup> provocou, em alguns críticos de sua obra, uma expectativa de que Arendt estivesse colocando-se em favor do liberalismo político e do estado do bem-estar social, como alternativas viáveis para o sistema totalitário. Parecia óbvio que, ao criticar as vertentes totalitárias de direita e de esquerda, só restava a adesão ao sistema político liberal. Arendt, no entanto, realiza uma profunda crítica ao constatar o quanto ele estaria longe de proporcionar um acontecimento político em termos de determinações democráticas essenciais. A crítica traz a marca da independência. E Arendt desconfia tanto do marxismo quanto do liberalismo como ideais de sistemas capazes de solucionar os problemas do homem moderno.

A *condição humana*, uma obra que representa uma atitude de resistência às pretensões totalitárias, usando as palavras de Paul Ricoeur, traz também a crítica à modernidade e ao modelo social liberal. Sistema de governo que Arendt considera ter transformado a política em administração de coisas e que significou um recuo em termos de participação e liberdade, coloca que,

---

<sup>1</sup> CORREIA, Adriano (coord.). **Transpondo o abismo:** Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002, p. 59.

Se no primeiro caso a liberdade fora totalmente aniquilada, no caso das democracias representativas, fundadas no sistema de partidos políticos, ela tenderia a se restringir ao mínimo, na medida em que o espaço público transformara-se em um mercado de trocas econômicas destinadas à manutenção das necessidades vitais da sociedade.<sup>2</sup>

A análise da modernidade traz a compreensão de que o desaparecimento da esfera pública, transformada em espaço de trocas de mercadorias, limitou o homem à situação de trabalhador consumidor sem espaço para a ação, aliada ao crescente uso dos meios tecnológicos de violência.

### 3.1 A SUPREMACIA DO TRABALHO (*LABOR*) NO MUNDO MODERNO E A ALIENAÇÃO

O trabalho (*labor*) é a atividade que produz o que é necessário para a manutenção e reprodução da vida. O resultado do trabalho (*labor*) é, das coisas tangíveis, as menos duráveis. Elas, “consideradas em sua mundanidade, são [...] menos mundanas e ao mesmo tempo as mais naturais”.<sup>3</sup> Na Grécia antiga, a atividade política e o exercício da liberdade—que correspondiam à ação—ocupavam o ponto mais alto na hierarquia das atividades humanas enquanto o trabalho (sujeição humana), o ponto mais baixo. Tanto na Grécia quanto em Roma, o desfrutar da liberdade política implicava estar liberto do trabalho (*labor*). Hoje, essa atividade ocupa um lugar privilegiado. É a ocupação essencial na vida dos homens que dedicam o tempo livre à liberdade da vida privada e à apropriação de bens de consumo.

Já na Antigüidade clássica, trabalho (*labor*) e obra (*work*) têm sua distinção ignorada. O que se distinguia antes era o doméstico do cidadão, pela condição que ocupavam como escravo ou chefe da família, ou ainda entre as atividades que poderiam vir a público e as atividades que deviam permanecer ocultas no âmbito doméstico. E isto foi desaparecendo

---

<sup>2</sup> CORREIA, Adriano (coord.). **Transpondo o abismo:** Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002, p. 59.

<sup>3</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 108.

até restar o critério do maior tempo gasto com atividade em uma dessas esferas. O que se nota é que,

Com o advento da teoria política os filósofos aboliram até mesmo estas distinções que, ao menos, haviam estabelecido uma diferença entre as atividades, e opuseram a contemplação a todo e qualquer tipo de atividade. Com eles, até mesmo a ocupação política foi rebaixada à posição de necessidade; e esta, daí por diante, passou a ser o denominador comum de todas as manifestações da *vita activa*.<sup>4</sup>

Para Arendt, na era moderna enquanto o trabalho é considerado a principal atividade, a ação perde espaço, a política perde dignidade e

a verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exigidas em público.<sup>5</sup>

Na tradição, as atividades encontram-se num todo indistinto e é assim que elas alcançam o pensamento na modernidade. O advento da ciência, a invenção do telescópio e suas repercussões minam as bases da tradição, trazendo a desconfiança na capacidade dos sentidos humanos em revelar a verdade. “O que eu faço”, o que o homem constrói, passa a ser a medida de segurança para a verdade. O fim da contemplação como modo de vida do filósofo é uma das consequências mais imediatas deste contexto, restando apenas o pensamento. O conceito de ação passa a ser contraposto ao pensamento. E esta ação, que já refletia a indistinção entre as atividades, significava um fazer em geral, um agir no mundo dos negócios humanos, e que

À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna—tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da própria *vita activa*, tendo glorificado o trabalho (*labor*) como fonte de todos os valores, e tendo promovido o *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale*—não tenha produzido uma única teoria que distinguísse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre “o labor do nosso corpo e o trabalho de nossas mãos”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 96.

<sup>5</sup> *Ibid*, p.146.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 96.

Arendt critica Marx pelo fato de não ter questionado o conceito de ação e tê-lo aceito como a modernidade o entendia e por ter considerado o trabalho (*labor*) a mais alta das atividades que o homem podia realizar. Para Arendt,

O próprio motivo da promoção do trabalho como trabalho na era moderna foi a sua “produtividade”; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava.<sup>7</sup>

Arendt dedicou uma nota explicativa, em que cita os momentos e as obras em que Marx conceitua o homem como *animal laborans*: *Kritik der hegelschen Dialektik*, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, *Deutsche Ideologie*, *Ökonomisch philosophische Manuskripte* e *Die heilige Familie*. O conceito também é adotado por Engels em *Ursprung der Familie* e *Labour in the transition from ape to man*.<sup>8</sup> Embora o suporte que Arendt dá para comprovar essa afirmação seja amplo e facilmente localizável, nas obras marxianas não podemos deixar de comentar a citação nos *Ökonomisch philosophische Manuskripte*, na versão traduzida para o português:

A atividade vital consciente distingue o homem da atividade vital dos animais [...] Os animais só constroem de acordo com os padrões e necessidades da espécie a que pertencem, enquanto o homem sabe produzir de acordo com os padrões de todas as espécies e como aplicar o padrão adequado ao objeto.<sup>9</sup>

Da mesma forma, na versão traduzida para o português de *Deutsche Ideologie*, “Podemos distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, por tudo o que se quiser. Mas eles começam a distinguir-se dos animais assim que começam a **produzir** os seus meios de vida (...)”.<sup>10</sup> São afirmações que, embora esteja clara a primazia do trabalho na concepção do homem que Marx apresenta, não podemos deixar de antever também que a razão não é desconsiderada como diferencial em relação ao animal. Arendt, por sua vez, não desconsidera esse fato. A esse respeito, André Duarte coloca que

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 96.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 97, nota de rodapé 14.

<sup>9</sup> ERICH FROMM. **Conceito marxista do homem**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975, p. 96.

<sup>10</sup> MARX, Karl. **A ideologia alemã**, 1º. capítulo: seguido das teses de Feuerbach. São Paulo: Centauro, 2002, p. 15.

o argumento arendtiano não é o de que, para Marx, o trabalho seja meramente natural, desprovido de razão e consciência, mas o de que, em Marx, contrariamente à tradição, a razão deixa de ser a condição primeira e específica por meio da qual os homens diferenciam-se dos animais, visto que a própria razão só se tornaria manifesta na atividade do trabalho, concebida como a atividade vital que define o ser da espécie humana.<sup>11</sup>

O que importa para ela é que em Marx não há diferença entre as atividades e que ele as aceitou conforme a modernidade a entendia, radicalizando sua ênfase no trabalho. Em seu entendimento, essa atitude teria impedido Marx de fundar a teoria política na atividade da ação. Embora para muitos de seus intérpretes, “a práxis é (...) essencialmente criadora. Entre uma e outra criação, como uma trégua em seu debate ativo com o mundo, o homem reitera uma práxis já estabelecida”.<sup>12</sup> A práxis marxiana, malgrado todas as explicações em que em se defende estar embutido o sentido criativo do trabalho, reflete o sentido de *poiesis* e não do agir político.

Para Arendt, a modernidade está alicerçada numa atividade não qualificada e que tem as características de trabalho (*labor*), apesar de os teóricos econômicos, principalmente Marx (quem ela considera o maior teórico do trabalho), entenderem como obra (*work*). Interpreta, então que,

A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o labor como trabalho e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade.<sup>13</sup>

Marx e Smith basearam sua teoria na distinção entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, o que seria equivalente à distinção entre trabalho (*labor*) e obra (*work*). O motivo da promoção do trabalho estaria, então, em sua produtividade.

O artificialismo do mundo, a materialidade, é resultante da atividade da fabricação (obra) e o homem tem aí o artefato que constitui a mundanidade. É uma atividade diferente daquela

---

<sup>11</sup> DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 83.

<sup>12</sup> VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, p. 248.

<sup>13</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 98.

responsável pela manutenção do metabolismo do corpo, pelo processo vital, pelo trabalho (*labor*) e que não deixa vestígio de qualquer produto durável.

A glorificação do trabalho (*labor*), na modernidade, coloca o homem na condição de trabalhador empenhado na manutenção do ciclo vital que garante a própria sobrevivência e, portanto, a da espécie, através da produção de bens destinados ao consumo imediato. A lógica do trabalho e do consumo e o ideal de acumulação de riquezas na sociedade de mercado, deixam em segundo plano o acontecimento político que se dá através das relações em torno de interesses comuns. “Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans*”.<sup>14</sup>

Arendt considera que a primazia dessa atividade na modernidade passa ser referência para as outras na perspectiva da reprodução do ciclo vital e do consumo. Consta que a glorificação do trabalho dá-se pela expansão mesma dessa atividade em detrimento da esfera pública. Embora vislumbrado que pela revolução industrial, o âmbito das necessidades e, portanto, do trabalho seria ampliado, não percebeu a conseqüente decadência do âmbito público e perda de dignidade política. Para ela,

Marx predisse corretamente, embora com indevido júbilo, “a decadência” da esfera pública nas condições de livre desenvolvimento das “forças produtivas da sociedade”; e estava igualmente certo, isto é, coerente com a sua noção do homem como *animal laborans*, quando previu que, “socializados” e libertos do trabalho, os homens gozariam essa liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo que hoje chamamos de “*hobbies*”.<sup>15</sup>

Pensar o fenômeno do político na forma específica do agir entre os homens no espaço público supõe a existência desse espaço e da liberdade que proporciona a organização da convivência humana. A concepção política arenditiana traz a liberdade como um fenômeno do espaço público em unidade com a política. Sua teoria política está fundada na afirmação de que a *raison d'être* da política é a liberdade. A ausência do espaço público na modernidade reforça uma outra forma de compreensão da liberdade que surge desde os fins

---

<sup>14</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 138.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 130.

da antigüidade e que se identifica com o livre arbítrio próprio do espaço privado. Na modernidade, a condição do homem como cidadão é colocada em segundo plano em favor de uma individualidade que se traduz num afastamento da sociedade para um recuo para a privacidade. A liberdade interior passa a ser o princípio elementar da vida restrita à autonomia da vontade como livre arbítrio e a proteção de direitos pressupõe uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada. É assim compreendida numa esfera de consciência individual. Essa compreensão de liberdade interior, que tem impulso com o cristianismo e com a idéia de alienação do mundo, alcança, com o liberalismo, um significado antipolítico mais acabado ao defender que a política deve ocupar-se com a manutenção da vida e salvaguarda de seus interesses. Para Arendt, o credo liberal de “quanto menos política mais liberdade o indivíduo pode alcançar”, deixa claro como a liberdade interior era tida como princípio incompatível com o exercício das atividades políticas.

A liberdade está, no pensamento arendtiano, relacionada à condição humana da natalidade que, embora as atividades do trabalho e obra estejam a ela relacionadas na medida que produz e preserva o mundo, a ação como “novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”.<sup>16</sup> O agir político é como um segundo nascimento, que tem assim na liberdade a possibilidade de iniciar novos processos. Em suas palavras, o nascimento como a experiência da mais próxima da liberdade

O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele. <sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 17.

<sup>17</sup> Id, **O que é política?** 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004, p.44.

### 3.2 A AÇÃO (PRÁXIS) COMO OBRA (*POIÉISIS*): A ELIMINAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

O entendimento de que as filosofias políticas foram todas orientadas por uma pré-compreensão da política constitui a principal tese que sustenta a desconstrução política de Arendt, e portanto como lugar que admite um saber qualificado sem o reconhecer como espaço de diferença, como potencial para a persuasão através do discurso e da palavra. A partir dessa compreensão, considera que toda a tradição ocidental, e principalmente Marx, admite que a política está sujeita a uma teoria, a partir da qual o mundo das significações públicas, o mundo comum, deve ser redefinido conforme o saber incomum da filosofia. A “excelência” desse saber possibilitou, por algum tempo, que o filósofo político oportunizasse o equilíbrio entre pensamento e ação, constitutivos de toda a filosofia política e que definem sua especialização. Compreendemos, assim, suas análises que trazem a tese do paradigma da obra como modo privilegiado da política desde a Antigüidade. No texto *Que é autoridade*, Arendt aborda o que seria a origem dessa questão. Platão e Aristóteles foram os primeiros a trazer para a esfera público-política os modos de ação até então pertencentes à esfera privada. Assim,

Devido a essa ausência de uma experiência política válida em que baseassem a reivindicação de um governo autoritário, tanto Platão como Aristóteles, embora de modo bem diferente, foram obrigados a fiar-se em exemplos das relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar gregas, onde o chefe da família governa como um “déspota”, dominando indiscutidamente sobre os membros de sua família e escravos da casa.<sup>18</sup>

O déspota, por sua característica de tirano, investido de poder coercitivo, tornava-se inapto para a função política: “seu poder para coagir era incompatível não somente com a liberdade de outros, mas também com a própria liberdade [...]. Por conseguinte, nem o déspota e nem o tirano, o primeiro movendo-se entre escravos, o outro entre súditos, podiam ser chamados de homem livre”.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 143-4.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 144.



O rei-filósofo, em *A república*, é a expressão do despotismo (consentido) outorgado em forma de dignidade política, em substituição a uma persuasão enquanto categoria retórica eficaz. É a coerção legítima baseada nas verdades auto-evidentes do mundo das idéias. O poder coercivo não está ligado à pessoa como tal “mas nas idéias que são percebidas pelo filósofo. Essas idéias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas”.<sup>20</sup> As idéias são os padrões de medida só após o retorno do filósofo do céu límpido das idéias para a obscura caverna da existência humana.

Arendt, ainda em sua análise da alegoria, mostra como Platão faz uma analogia das idéias com a vida prática, no intuito de transformá-las em normas. Elas o capacitariam “entender o caráter transcendente das idéias da mesma maneira como a existência transcendente do modelo, que jaz além do processo de fabricação que dirige e pode portanto se tornar, por fim, o padrão para seu sucesso ou fracasso”.<sup>21</sup> Assim, “as idéias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ pára o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘idéia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade”.<sup>22</sup> Essa assimilação das idéias no paradigma da obra, fabricação, representa o momento no qual a política, pela primeira vez, é considerada em sua grandeza na filosofia. É a própria existência no âmbito da mundanidade, em sua contingência, que passa a ser vista sob o ponto de vista da contemplação da verdade.

A tradição da política e suas instituições é guiada por valores universais e absolutos que não estão no âmbito das opiniões dos homens na perspectiva contemplativa. Esta pretensão de legitimidade absoluta, própria da filosofia, ao ser “levada para a política, acarreta a usurpação da ação (*práxis*) pela fabricação (*poiésis*), por isso sua efetivação implica a

---

<sup>20</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 149.

<sup>21</sup> *Ibd*, p. 150.

<sup>22</sup> *Ibd*, p. 150.

eliminação do espaço público, gerando a possibilidade do sacrifício dos cidadãos, dos homens enquanto seres singulares”.<sup>23</sup>

O que está em jogo na obra é o resultado, *um que*, enquanto que, para a ação acontecer, precisa da condução de pessoas que se revelam como *um quem*. A ação sempre esteve em riscos de substituição pela obra durante por toda a tradição racionalista, “o exaspero ante o triplo malogro da ação—a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores—é quase tão antigo quanto a história escrita”.<sup>24</sup> E, assim, “tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação”.<sup>25</sup> Os riscos dessa substituição e a concomitante degradação da política são marcas da tradição política ocidental como forma de atingir um fim supostamente superior. Se a Antigüidade tinha como fim a proteção dos “bons” contra os “maus” em geral, e em particular a segurança dos filósofos, na Idade Média esse objetivo desloca-se para a salvação da alma; na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade ocupam esse lugar.<sup>26</sup> A tendência para essa substituição acentua-se, porém, com a modernidade que define o homem basicamente como *homo faber*, um produtor de coisas.

### 3.3 A POSSIBILIDADE DE RECUPERAÇÃO DA POLÍTICA EM SUA ESSÊNCIA: A AÇÃO NO ACONTECIMENTO HISTÓRICO

A tradição racionalista ocidental e mais acentuadamente a expansão da ciência e da tecnologia na era moderna e os modos de vida massificados e impessoais presentes no mundo contemporâneo têm posto em risco a ação em favor da obra. A prevalência do modo de obra acontece em detrimento do espaço público, próprio da ação e o sacrifício da existência dos homens em sua singularidade. Tal situação foi pano de fundo para o totalitarismo, entendido como uma experiência de governo que funciona sem a política. Nas

<sup>23</sup> AGUIAR, Odílio Alves. (org.) **Filosofia política contemporânea**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p. 105.

<sup>24</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 232.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 232.

<sup>26</sup> *Cf. Ibid*, p. 241-2.

análises que fez sobre o totalitarismo, no texto *Ideologia e terror* de *Origens do totalitarismo*, Arendt chama a atenção para o poder das ideologias e da utilização política do modo filosófico e científico de pensar para justificar conteúdos não racionais—conteúdos ideológicos. Para ela, a potência, o poder da ideologia, diante de modos de vida da sociedade massificada, tornou-se um campo fértil para o governo totalitário realizar seus intentos. Pois

Não se trata apenas de um contrabando ideológico da filosofia e da ciência, mas que a tendência à justificação absoluta, unitária, contemplativa, preconizada pela filosofia e buscada pelas instituições ocidentais, implicou num fechamento para a política, campo de muitas vozes, e uma tendência a submetê-la a um fim único e externo: as idéias da razão, religião, necessidade econômica etc.<sup>27</sup>

E o domínio dessa perspectiva única expõe a política à possibilidade dos acontecimentos totalitários. Significa o fechamento da tradição para a política.

O poder das ideologias é recente, “somente agora, com a vantagem que nos dá o seu estudo retrospectivo, podemos descobrir os elementos que as tornaram tão perturbadoramente úteis para o governo totalitário. As grandes potencialidades das ideologias não foram descobertas antes de Hitler e de Stálin”.<sup>28</sup> Fundadas numa suposta cientificidade, as ideologias assumem um poder diante do caráter de propriedade, de informação que assume. “As ideologias são notórias por seu caráter científico: combinam a atitude científica com resultados de importância filosófica, e pretendem ser uma filosofia científica”.<sup>29</sup>

Arendt constata a terrível experiência que foi a existência dos sistemas totalitários, nazista e stalinista, em sua mais dura crueldade e banalização da vida. Mas que ainda resta a potencialidade e o risco de repetição. Isto não a impediu de pensar as possibilidades de superação e acreditar na sempre aberta possibilidade do acontecimento político em suas determinações essenciais. Para ela, “todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O começo, antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem;

<sup>27</sup> AGUIAR, Odílio Alves. (org.) **Filosofia política contemporânea**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003, p.107.

<sup>28</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 520.

<sup>29</sup> *Ibid*, p. 520.

politicamente, equivale à liberdade do homem”.<sup>30</sup> Reconhece, nos acontecimentos revolucionários, uma interrupção do fluxo contínuo da história que está em consonância com a fundação de novos começos. Neste sentido, as revoluções são essencialmente momentos de liberdade, onde brotam a articulação e o entendimento entre muitos.

Para a discussão da crise da política contemporânea, relativa à inexistência da esfera pública, à substituição da política pela administração de coisas, à perda gradativa da dignidade, à crise ética e ao avanço da perversão e da corrupção, Hannah Arendt deixa valiosas contribuições. Entre elas, a reflexão acerca do significado dos sistemas de conselhos enquanto acontecimentos históricos que, em alguns momentos, permitiram ao povo desempenhar suas atividades políticas sem estar atrelado a algum programa partidário. É um momento do “agir em concerto”, de um “início” de algo novo livre de ideologias ou plataformas partidárias. O tema, já bastante discutido por pesquisadores comentadores de sua obra, é aqui abordado apenas em linhas gerais como uma possibilidade apontada pela nossa autora, de recuperação do espaço da política na contemporaneidade.<sup>31</sup> A ação é entendida como um desencadear de processos novos, está presente em toda obra arendtiana e na abordagem dos sistemas de conselhos. A ação dos conselhos aparece como um rompimento no mundo moderno com as representações de interesses pré-determinados. Os conselhos “cumpririam o papel de abertura nas formas de mediação entre o indivíduo e a política institucionalizada.”<sup>32</sup> Em *Da revolução*, traz o argumento do novo começo que articula ao significado da promessa em torno de interesses comuns. As experiências dos sistemas de conselho que surgem no seio das revoluções como nova possibilidade de governo têm para Arendt, semelhanças com o sistema distrital americano de Jefferson. Este sistema tinha “o pressuposto básico [...] que ninguém podia ser chamado feliz, se não partilhasse da felicidade pública, que ninguém podia ser chamado livre, se não tivesse experimentado a liberdade pública, e que ninguém podia ser chamado livre ou feliz sem

---

<sup>30</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 531.

<sup>31</sup> Id. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 228. Aqui, em nota de rodapé, sugere um artigo onde aprofunda os sistemas de conselhos e a revolução húngara, um artigo intitulado *Totalitarian imperialism*, publicado em *Journal of Politics*, em fevereiro de 1958.

<sup>32</sup> AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. In **Lua Nova**: Revista de cultura política, n. 68, São Paulo, 2006, p. 165.

participar, e ter uma parte, no poder público”.<sup>33</sup> Jefferson defendia a criação de órgãos menores para assegurar a participação de cada um na estrutura governamental da União, que era voltada para a coletividade. Ele acreditava que a essência da República era sua subdivisão em distritos, isto é, que fossem criadas pequenas repúblicas, através das quais todos os homens da nação tornem-se membros ativos do governo comum. E, então,

Na medida em que o governo republicano da União estava fundamentado no pressuposto de que a sede do poder estava no povo, a condição básica para o seu adequado funcionamento se baseava num esquema “de divisão do poder entre os homens da nação, atribuindo a cada um exatamente as funções para as quais se mostrasse competente”.<sup>34</sup>

Embora os conselhos tenham emergido nas revoluções, suas palavras de ordem não foram levantadas pelos partidos ou movimentos, mas surgem de forma espontânea: “Em si os conselhos não foram bem compreendidos nem muito bem recebidos pelos ideólogos dos vários movimentos que pretendiam usar a revolução a fim de impor ao povo uma forma preconcebida de governo”.<sup>35</sup>

As revoluções trazem como os maiores eventos o ato de fundação e o espírito de revolução. Eles constituem dois elementos que parecem ser irreconciliáveis e até contraditórios. Por um lado,

O ato de fundar o novo corpo político, de idealizar a nova forma de governo, envolve uma grande preocupação com a estabilidade e a durabilidade da nova estrutura; por outro lado, a experiência a que são compelidos aqueles que se engajam nesse grave empreendimento compreende a exultante percepção da capacidade humana de inovação, aliada à euforia que sempre acompanha o nascimento de qualquer coisa nova que surja na terra.<sup>36</sup>

Apesar de Marx e Lênin terem ficado impressionados e terem reconhecido as novas formas de governo que surgiram espontaneamente durante as revoluções, não julgaram que elas “pudessem ser germes de uma nova forma de governo, mas as consideravam meros instrumentos que deviam ser postos de lado quando a revolução chegasse a seu término”.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Brasília: UnB, 1998, p. 204.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 202.

<sup>35</sup> *Id*, **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 228-9. Nota de rodapé.

<sup>36</sup> *Id*, **Da revolução**. Brasília: UnB, 1998, p. 178.

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 205.

Os conselhos eram essencialmente órgãos de ordenamento e ação enquanto os partidos eram órgãos de representação. Sendo espaços de liberdade, não se contentavam em existir apenas enquanto durasse a revolução. A pretensão de continuidade desses órgãos, depois das revoluções, contrariou as teorias revolucionárias que entendiam a revolução como um meio para tomar o poder e não como um início de algo novo, cujo embrião era trazido por esses órgãos surgidos de forma espontânea no seio da revolução.

Encontra-se na literatura socialista utópica anarquista (Bakunin, Proudhon) alguma compreensão de sistemas de conselho, mas não há indícios suficientes para vinculá-los a nenhuma tradição revolucionária, ou pré-revolucionária, e que a regularidade de sua aparição tem sido a partir da Revolução de 1848, com as comunas de Paris. Desde então, mesmo estando presente nas várias experiências revolucionárias que se seguiram<sup>38</sup> (1870 na França, 1905 e 1917 na Rússia, 1918-1919 na Alemanha, 1956 na Hungria) e apesar da repetição do acontecimento, os conselhos não devem ter continuidade, tradição ou influência organizada, o que comprova ou garante sua principal característica, a da espontaneidade. Arendt relaciona as experiências dos conselhos à ação que tem como fundamento a categoria da natalidade como a possibilidade de um novo começo, isento de violência e coerção e que emerge articulado a promessas em torno de interesses em comum.

Os fenômenos revolucionários modernos e contemporâneos vislumbram “uma possível superação das catástrofes do nosso presente, a despeito de tais eventos políticos terem sido sufocados antes mesmo que pudessem cumprir a instituição de uma política centrada na ação livre e concertada de uma pluralidade de agentes”.<sup>39</sup> Nesses momentos revolucionários, Arendt acredita poder encontrar “uma instância privilegiada de repetição da política em suas determinações democráticas originárias, greco-romanas”.<sup>40</sup> O potencial revolucionário desses grupos está na pretensão de uma organização nova onde todos tenham direito ao discurso e à visibilidade.

---

<sup>38</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Da revolução**. Brasília: UnB, 1998, p. 209.

<sup>39</sup> CORREIA, Adriano (coord.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002, p. 56.

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 56.

Ela chama a atenção para o fato de o historiador moderno, dedicado aos acontecimentos totalitários, principalmente quando se refere aos processos ocorridos na União Soviética, admitir como foi possível aos revolucionários e à liderança, a construção de um governo em novas bases, mesmo que destrutiva. No entanto, este mesmo historiador deixa de perceber que também as revoluções populares, “assim como a massa moderna e seus líderes conseguiram” e que “as revoluções populares vêm, há mais de cem anos, propondo sem êxito outra nova forma de governo: o sistema de conselhos populares”.<sup>41</sup> Arendt entende que este é um capítulo da história que precisa ser reconsiderado e que pode iluminar a discussão em torno da recuperação do espaço de discussão e da ação política. Em suas palavras afirma que,

O que havia de patético no movimento operário em seus primeiros estágios—e o movimento ainda está nos primeiros estágios em todos os países nos quais o capitalismo não atingiu pleno desenvolvimento, como, por exemplo, na Europa Oriental, Itália, Espanha e até mesmo França—é que era uma luta contra a sociedade como um todo. O vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriram em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias mais adversas, deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os operários foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política. Em outras palavras, ao despontar no cenário público, o movimento operário era a única organização na qual os homens agiam e falavam *enquanto* homens, e não *enquanto* membros da sociedade.<sup>42</sup>

O seu entusiasmo pelas potencialidades dos conselhos, se mostra ao fazer citação em sua obra das palavras de Jefferson:

Vamos inicia-los, nem que seja apenas com um único propósito, e logo se tornará evidente para que outros objetivos serão também os melhores instrumentos”—como, por exemplo, para romper a estrutura da sociedade de massa, com sua perigosa tendência de gerar movimentos de massa pseudopolíticos, ou ainda para permear essa sociedade de massa, da forma mais natural possível, e a partir de suas própria raízes populares, com uma elite não escolhida especificamente por ninguém (...). As alegrias da felicidade pública e as responsabilidades dos negócios públicos se tornariam, assim, o quinhão daquela minoria, advindo de todas as esferas sociais, que anseia pela liberdade pública e que não pode ser “feliz” sem ela.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995, p. 228.

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 230-1.

<sup>43</sup> *Id*, **Da revolução**. Brasília: UnB, 1998, p. 223.

Os conselhos, iniciativas que ocupam um espaço público, proporcionam a participação, o debate. Traz a possibilidade de serem ouvidos e influir nos destinos do país.<sup>44</sup>

O espírito público é o que importa para Arendt na formação desses grupos. E o pré-requisito para que isto aconteça é a existência do espaço público, onde as pessoas possam dar opinião e não apenas encontrar satisfação apenas no processo de trabalho e consumo.

Arendt aposta firmemente no potencial que a opinião (*doxa*) possa deter como requisito para formação do espírito público: “Atualmente, no que diz respeito à massa das pessoas, eu diria que em toda parte em que as pessoas estão juntas, seja qual for o seu *status*, formam-se interesses públicos”.<sup>45</sup>

Para a discussão da recuperação da dignidade da política, numa realidade contemporânea cada vez mais agravada pela crise de valores de instituições políticas e organizações populares, Arendt deixa ainda grande contribuição na abordagem do juízo como faculdade humana que se manifestam como opinião (*doxa*). O homem é capaz de considerar a existência do outro e realizar acordos. Em *A condição humana*, Arendt dá início a discussão ao abordar a capacidade de julgar do homem para o perdão ou punição. A capacidade humana de perdoar traz a alternativa da punição e, portanto, a garantia de que nossa capacidade de agir não seja limitada a um só ato. Opinião e julgamento, como faculdades da razão que possibilitam o agir entre outros, são aprofundados em obras posteriores, como *Lições sobre a filosofia política de Kant* e *A vida do espírito*, em que trata do pensar, do querer e do julgar.

A abordagem do juízo mostra-se como fundamental para a recuperação da dignidade da política nas sociedades contemporâneas massificadas, representa uma capacidade humana de resistência. Diretamente relacionado à opinião, supõe a existência de um âmbito público onde possa acontecer o acordo entre muitos.

---

<sup>44</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Crises da república**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p.200.

<sup>45</sup> Id.. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993, p. 142.



## CONCLUSÃO

*Se o filósofo a despeito de todo historicismo, de todo evolucionismo, em poucas palavras, de toda sobrevalorização da mudança na história da cultura, das instituições e das doutrinas—pode ter a ambição de fixar os traços duráveis da condição humana, é porque o político enquanto tal é, alguém da sua perversão totalitária, um projeto de longa duração.*

Paul Ricoeur, *Em torno ao político*.

O exame da obra arendtiana, com o objetivo de uma recuperação do sentido da política em sua essência, necessitou de um caminho que coincide com sua trajetória intelectual. O impulso inicial que a conduziu para uma via de compreensão da política está presente nos textos produzidos desde *Origens do totalitarismo*: pensar as possibilidades de um mundo não totalitário. Transpor as barreiras conceituais da tradição, que já não faziam sentido diante da radicalidade dos acontecimentos totalitários do século XX, é o primeiro desafio. Que significado restou para essa dimensão fundamental da vida humana? A perda de dignidade historicamente acumulada, a ausência de espaço para o acontecimento do agir entre muitos e a fragilidade da população transformada em massa facilmente manipulável pelas ideologias são traços de uma realidade que—aliada a uma crise estrutural do capital, a um avanço tecnológico desenfreado que não tem como objetivo a preservação da vida—podem constituir-se uma ameaça permanente de repetição de uma experiência de um modelo totalitário.

Seu empenho é chegar ao que foi esquecido na origem da tradição e entender o significado originário da política posta a nu, livre dos preconceitos que orientaram o sentido marcado por uma tensão entre filosofia e política desde Platão. Em sua desconstrução, não pretende negar ou desmascarar os conceitos tradicionais, mas ir às origens dos conceitos a fim de tirar deles a primitiva essência que se evadiu das próprias palavras-chave da linguagem política. Palavras que hoje, esvaziadas de sentido, explicam tudo, independentemente de sua realidade fenomênica.

Arendt recusa a idéia de totalidade, de um sentido único para a história, ou de uma verdade absoluta, ao mesmo tempo em que critica as tentativas de desconstrução em modos de inversão de sistemas. Não pretendeu, com essa crítica, uma nova fundamentação da verdade, mas procurou elementos para um significado mais originário que permitisse o entendimento do presente.

Fazer uma reconsideração da *vita activa* resulta numa análise do homem como ser condicionado, em termos de possibilidades abertas pela três atividades fundamentais. O homem age e, portanto, é um ser político, participante da vida entre iguais em torno de interesses comuns. O homem fabrica, *homo faber* (artesão ou artista), ocupa-se de criar objetos artificiais dotados de durabilidade que se acrescentam e criam o mundo. O homem trabalha, *animal laborans*, empenha-se na manutenção do ciclo vital que garante sua sobrevivência e a da espécie, através da produção de bens destinados ao consumo imediato. A análise e a reconsideração das atividades da *vita activa*, que tiveram suas manifestações negligenciadas pela tradição, tinham como objetivo principal encontrar o significado político historicamente determinado. A preocupação com a indistinção das atividades—do ponto de vista contemplativo, que permanece na modernidade—está no fato da desconsideração da ação como atividade própria da política. Seu referencial teórico possibilitou-lhe encontrar, nas diferentes experiências históricas, a relevância de um modo de ser sobre os outros, sem deixar de considerar a inter-relação.

O modo de vida que se destaca na modernidade funda-se na necessidade e alcança proporções cada vez mais elaboradas, acompanhadas da capacidade de expropriação do indivíduo e da própria vida. Ao avanço do sistema capitalista, acompanham-no a perda do mundo comum e a destruição da durabilidade dele. Se as atividades do trabalho (*labor*) têm primazia e são as menos duráveis, a tendência é a contaminação desse modo de agir em todas as dimensões. A própria lógica do capital, nas sociedades de consumo, tem caráter de descartabilidade e impera em todas as instâncias, com o objetivo único da acumulação. Exemplo disto pode ser o avanço tecnológico desenfreado que não tem compromisso com a preservação da vida, que promove o desemprego e que segue numa via de destruição do mundo. Por outro lado, se essa prevalência do trabalho (*labor*) indica uma emancipação do

homem, que agora ocupa lugar na esfera social (cidadão), isso lhe custa o isolamento numa esfera que perdeu a possibilidade de revelá-lo em sua singularidade (pelo discurso e pela ação). Ele agora é um homem igual aos demais na sociedade de massa. Ainda que esteja no espaço público—esfera social—, ele continua submetido ao trabalho (*labor*), no isolamento e sem capacidades para a política.

O agir em comum com os outros, que gera poder, é ainda a chave para a questão política. Poder este que se inicia com o agir em concerto e é capaz de iniciar algo novo fundado nas determinações essenciais necessárias para uma verdadeira política. Arendt, a despeito do aparente pessimismo na análise que faz do mundo moderno e contemporâneo, não deixou de acreditar nas possibilidades, sempre abertas, de iniciar novos processos na medida em que as pessoas reúnem-se em torno de interesses comuns. Ela considerou a pólis grega como um modelo do acontecimento político em suas determinações essenciais, e reconheceu essa possibilidade nos acontecimentos revolucionários modernos e contemporâneos como embrião de algo novo nas experiências de sistemas de conselhos populares.

Para superar a tensão entre filosofia e política, é preciso uma mudança de atitude do filósofo ou uma reformulação da relação entre pensamento e ação. É preciso, ainda, uma investigação sobre o significado político de um pensamento que se volte para o ser que não existe no singular e cuja pluralidade não tem sido explorada pela compreensão tradicional do homem. Sem pretensões de originalidade, Arendt considera que alguns pré-requisitos para uma nova filosofia política já se encontram em iniciativas de pensadores como Heidegger—se consideramos suas análises da vida cotidiana—, Jaspers—em sua reformulação da verdade—e nos existencialistas franceses—se consideramos sua insistência na ação política. Apesar de constituírem requisitos necessários para uma autêntica filosofia política, ela chama a atenção para algo essencial que só poderá brotar de um verdadeiro *thaumadzeim*, cujos impulsos de admiração e questionamentos deverão apreender diretamente a esfera dos assuntos humanos.

Para a pauta de discussão política da contemporaneidade, Arendt traz contribuições que podem ser aprofundadas em obras como *Lições sobre a filosofia política de Kant* e *A vida do espírito*, em que dá continuidade a uma reflexão iniciada—em termos de “o que estamos fazendo”—em *A condição humana*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC, 2002.

AGUIAR, Odílio Alves. OLIVEIRA, Manfredo , SAHAD, Luis Felipe Netto de Andrade e Silva (orgs) **Filosofia política contemporânea**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

\_\_\_\_. **A dignidade da política**: ensaios e conferências. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_. **A vida do espírito**: Pensar. Vol. I, Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

\_\_\_\_. **Crises da república**. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_. **Da revolução**. Brasília: UnB, 1998.

\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_. **O que é política?** 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2004.

\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

\_\_\_\_. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

\_\_\_\_. Trabalho, obra, ação. In **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, n. 7, 2º sem. 2005.

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade em Hannah Arendt. In **Lua Nova**: Revista de cultura política, n. 68, São Paulo, 2006.

CORREIA, Adriano (coord.). **Transpondo o abismo**: Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2002.

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

ERICH FROMM. **Conceito marxista do homem**. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

HEGEL, G.W. Friedrich. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt : pensamento, persuasão e poder**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LUDZ, Ursula (org.). **Hannah Arendt e Martin Heidegger: correspondência 1925-1975**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MARX, Karl. **A ideologia alemã**, 1º. capítulo: seguido das teses de Feuerbach. São Paulo: Centauro, 2002.

RICOEUR, Paul. **Em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.