



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

RODRIGO GONÇALVES DE SOUZA

HANNAH ARENDT
UMA REFLEXÃO SOBRE POLÍTICA E LIBERDADE

Londrina
2015

RODRIGO GONÇALVES DE SOUZA

HANNAH ARENDT
UMA REFLEXÃO SOBRE POLÍTICA E LIBERDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller

Londrina
2015

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina.**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Bibliotecária Responsável: Marlova Santurio David – CRB 9/1107

S729h Souza, Rodrigo Gonçalves de.
Hannah Arendt : uma reflexão sobre política e liberdade / Rodrigo Gonçalves de Souza. – Londrina, 2015.
88 f.

Orientador: Maria Cristina Müller.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.
Inclui bibliografia.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. – Teses. 2. Ciência política – Filosofia – Teses. 3. Liberdade – Teses. 4. Filosofia alemã – Teses. I. Müller, Maria Cristina. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 321.01

RODRIGO GONÇALVES DE SOUZA

HANNAH ARENDT

UMA REFLEXÃO SOBRE POLÍTICA E LIBERDADE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Müller
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Marcos Alexandre Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof. Dr. Fernando de Brito Alves
Universidade Estadual do Norte do Paraná -
UENP

Londrina, 06 de outubro de 2015.

AGRADECIMENTOS

Foi na realização de uma Pós-graduação em Filosofia, concluída em 2010, na Fundação Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Mandaguari - Fafiman, que os meus olhos e interesse se voltaram para a questão filosófica. A partir dali, descobri que percorreria uma vida acadêmica instigado pelo aprofundamento no saber filosófico. Lembro-me, com riqueza de detalhes, das conversas que tive com o professor Dr. Clodomiro José Bannwart Junior – meu professor durante o curso realizado na Fafiman e que tive o prazer de reencontrar no Parfor em Filosofia, na UEL em 2012 –, o qual me incentivou a trilhar caminhos mais ousados, que me levariam ao ingresso no curso de Mestrado. A ele sou imensamente grato.

Ao professor Dr. Marcos Alexandre Nalli, pelas imprescindíveis e enriquecedoras sugestões ao meu texto na banca de qualificação, muito obrigado.

Em 2012, no Parfor em Filosofia, tive o imenso prazer de conhecer a professora – e futura orientadora – Dra. Maria Cristina Müller, que com sua maestria nas aulas proferidas, consolidou meu fascínio pela filosofia, apresentando a fecunda produção filosófica de Hannah Arendt. Às conversas inspiradoras, aos conselhos experientes de quem dedica com amor e afincamento a carreira profissional, à amizade que pretendo levar ao longo da vida, meus mais sinceros agradecimentos, professora Maria Cristina. Foram suas acolhedoras palavras, em momentos desafiadores, que me levaram a prosseguir neste trajeto.

Aos meus pais, pelo amor incondicional e apoio sempre presentes. À minha querida amiga Giselle Moraes, que acompanhou a minha vida acadêmica desde o princípio, muito obrigado.

A Deus, a Quem tudo eu devo. Serei eternamente grato.

Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vanglória; entre nós não há vergonha na pobreza, mas a maior vergonha é não fazer o possível para evitá-la. Ver-se-á em uma mesma pessoa ao mesmo tempo o interesse em atividades privadas e públicas, e em outros entre nós que dão atenção principalmente aos negócios não se verá falta de discernimento em assuntos políticos, pois olhamos o homem alheio às atividades públicas não como alguém que cuida apenas de seus próprios interesses, mas como um inútil; nós, cidadãos atenienses, decidimos as questões públicas por nós mesmos, ou pelo menos nos esforçamos por compreendê-las claramente, na crença de que não é o debate que é empecilho à ação, e sim o fato de não se estar esclarecido pelo debate antes de chegar a hora da ação.

PÉRICLES
(Oração Fúnebre)

O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma perspectiva.

HANNAH ARENDT
(A Condição Humana)

SOUZA, Rodrigo Gonçalves de. **Hannah Arendt**: um reflexão sobre política e liberdade. 2015. 88f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

RESUMO

Diante do vazio generalista e da alienação do mundo comum que levaram a degradação do domínio político e da quase total aniquilação da pluralidade, a presente dissertação objetiva analisar e refletir sobre a filosofia política de Hannah Arendt na busca por respostas que elucidem a crise política de nossa época: se a política existe para atender predominantemente aos interesses de ordem econômica ou ela diz respeito a condição das pessoas agirem livremente, mostrando seus pontos de vista – a partir da ação e do discurso – sobre temas de interesse comum. Propõe-se, nesse sentido, um esforço de levar à compreensão o próprio significado assumido pela política e a relação entre o espaço público e privado no pensamento desta autora. Hannah Arendt identifica o sentido da política com o da liberdade, que possibilita a participação ativa dos indivíduos no espaço público. Nesse sentido, a leitura do pensamento arendtiano conduz à compreensão da política como uma condição humana que somente é possível ser concretizada no espaço *entre os homens*. Todavia, o esvaziamento generalista da política e a perda de interesse, ou melhor dizendo, subversão de interesses dentro do domínio político resultaram na formação de uma espécie de homem totalmente apolítico e despreocupado dos assuntos públicos. Tal situação suscita questões que pretendem aqui ser respondidas: a política diz respeito à liberdade ou ao atendimento das condições de sobrevivência? Outro ponto a ser tratado por esta dissertação é que se a política diz respeito à liberdade, a pluralidade e a ação dos indivíduos no domínio político, conforme o pensamento de Hannah Arendt, quais são as causas que levaram ao esvaziamento da política? Ainda há sentido para a política?

Palavras-chave: Hannah Arendt. Liberdade. Política.

SOUZA, Rodrigo Gonçalves de. **Hannah Arendt**: a reflection on politics and freedom. 2015. 88p. Dissertation (Master Degree in Philosophy) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2015.

ABSTRACT

Before the general emptiness and the ordinary world alienation that led to degradation of the political domain and the almost total annihilation of the plurality, this objective is to essay to analyze and reflect on the political philosophy Hannah Arendt in the search for answers that elucidate the crisis politics of our time: the policy exists to cater predominantly to the economic order or interests it concerns the condition of the people act freely, showing their views - from the action and discourse - on issues of common interest? It is proposed, in that sense, an effort to lead to the understanding of the very meaning assumed by politics and the relationship between public and private space in the thinking of this author. Hannah Arendt identifies the meaning of politics with the freedom that enables the active participation of individuals in public space. In this sense, reading Arendt thought leads to an understanding of politics as a human condition that can only be realized in the space between the men. However, the general emptying of politics and loss of interest, or rather subversive interests within the policy area resulted in the formation of a kind of totally apolitical and carefree man of public affairs. This situation raises questions that claim to be answered here: the policy says respeito to freedom or to meet the conditions of survival? Another issue to be addressed by this thesis is that the political concerns freedom, plurality and the action of individuals in the political domain, as the thought of Hannah Arendt, what are the causes that led to this evacuation? Still no sense for politics?

KEYWORDS: Hannah Arendt. Freedom. Politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O QUE É POLÍTICA	14
1.1 O PRECONCEITO CONTRA A POLÍTICA	18
1.2 O SENTIDO DA POLÍTICA	26
2 A VITA ACTIVA E A CONDIÇÃO HUMANA.....	35
2.1 O TERMO VITA ACTIVA.....	38
2.2 O TRABALHO	41
2.3 A OBRA.....	46
2.4 O DESESPERO DIANTE DA FATALIDADE.....	52
2.5 A AÇÃO.....	54
3 LIBERDADE E POLÍTICA	63
3.1 COMPREENSÃO E POLÍTICA	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS	83
REFERÊNCIAS.....	86

INTRODUÇÃO

O livro *A Condição Humana* de Hannah Arendt é uma obra filosófica que interpreta a era moderna como a época que colocou em perigo a condição humana da pluralidade. Em sua formulação, a pluralidade consiste numa síntese entre igualdade e diferença: todo ser humano é único, mas sua singularidade somente se constitui em uma teia de relações entre seres humanos iguais. No diagnóstico de Arendt, o mundo moderno colocou em risco justamente esta pluralidade. Segundo a autora, a política é compreendida como o espaço *entre-os-homens*, porém essa é a época da sociedade dos consumidores, em que as ferramentas, os objetos e até mesmo os seres humanos são descartáveis em um mundo que a vida *do homem* – e não *dos homens* – é vista como o bem mais importante.

Diante dessas circunstâncias, o pensamento de Arendt contribuiu extraordinariamente para a teoria política de nossa época. Seu pensamento tinha como paradigma a *polis ateniense*, cuja própria etimologia fornece substratos para a noção daquilo que é política, justamente por ela romper com o domínio dos assuntos particulares e por se vincular estritamente ao domínio daquilo que é público. Arendt analisa que a crise no mundo atual é basicamente política. Sendo assim, reflete a incapacidade de o homem exercer a atividade política, dado que a crescente alienação do mundo conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo, legando-nos, portanto, uma sociedade sem domínio político, sem autoridade nem consciência, vazia de opinião pública e, sobretudo, solitária.

As origens que remontam ao esvaziamento do domínio político estão presentes desde a tradição platônica – teoria cuja égide do poder público se assentava sobre o modelo do *Rei-filósofo*, reduzindo a política a meras relações de mando e de obediência – e adentraram na era moderna, subvertendo o significado da liberdade, convertendo-a em libertação, a partir da experiência resultante de dois fenômenos revolucionários marcantes: a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789). No século XX, a degradação do domínio político possibilitou a consolidação do regime totalitário – que inspirou Arendt na produção da obra *Origens do Totalitarismo*. Nesse livro, concebido na década de 1940 e publicado em 1951, Hannah Arendt realça a singularidade do Totalitarismo como

uma nova forma de governo baseada na organização burocrática de massas e apoiada no emprego do terror e da ideologia. Sublinha como a ubiquidade do medo e a descartabilidade generalizada das pessoas que permitiu – com o nazismo na Alemanha e o stalinismo na URSS – a dominação total. Nas palavras de Itomar Siviero (2008), por sua brutalidade, foi o evento mais sério de toda a história, a ponto de ser considerado por Arendt como sem precedentes. Siviero afirma que o Totalitarismo mostrou uma das faces dos homens como seres capazes de crueldade com os seus semelhantes e com o destino de uma nação e do mundo.

Refletir sobre as vicissitudes na compreensão da política, como a indistinção entre os domínios público e privado, o declínio da política e a quase total aniquilação da pluralidade, percebida pelo desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso – fenômenos explicitamente modernos –, corroboram com a crise e o declínio da política em nossa época. A reflexão sobre a crise e o declínio da política possibilitará uma compreensão mais profunda da pergunta que se pretende aqui responder: a política atende predominantemente aos interesses advindos do domínio econômico ou à condição das pessoas poderem apresentar suas ideias no mundo, mostrarem suas opiniões e pontos de vista acerca de temas que são de interesse comum? Para Arendt, a política diz respeito à liberdade, à pluralidade e à ação voluntária dos indivíduos no espaço público. No entanto, não é isso que se verifica: a política apresenta-se esvaziada no seu sentido de espaço de liberdade.

Para pensar sobre essas questões, a presente dissertação foi dividida em três capítulos. O Capítulo I, intitulado *O que é Política*, pretende uma discussão detalhada sobre o sentido da política e sobre as experiências de nosso tempo, que ofuscaram esse sentido. Nas duas seções que compõem esse capítulo, pretendemos expor quais foram as causas que levaram ao afastamento da política, impregnando-a de preconceitos que descaracterizam a sua real importância e a necessidade de se repensar o domínio público, respectivamente.

As raízes desses preconceitos estão associadas a fenômenos que emergiram no transcorrer do século XX e que deixaram consequências devastadoras. O primeiro desses fenômenos tem lugar na grande apatia pela política – fenômeno cuja origem remonta a Platão, mas que no século XX ganhou proporções gigantescas – que resultou na quase total despolitização dos indivíduos. Por sua vez, a existência

de indivíduos despolitizados, massificados, alheios à política como espaço de aparecimento e apresentação da diversidade de opiniões, permitiu o nascimento e fortalecimento do regime totalitário.

Os preconceitos contra a política, afirma Hannah Arendt (2006), podem ser compreendidos também através da associação inevitável entre política e poder, e na corrupção do homem no momento em que o poder passa a ser entendido como dominação e violência. Nesse sentido, a política é vista como instrumento para alienar e submeter as pessoas às vontades de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos; essa interpretação também permite compreender a política como instrumento de garantia das realizações das necessidades da vida humana. Sendo assim, a política – erroneamente limitada ao domínio do governo – seria o meio pelo qual os homens garantiriam o provimento de suas necessidades particulares. Mas o ponto crucial para a compreensão do preconceito contra a política está relacionado ao esvaziamento da mesma, à impotência humana e à incapacidade do homem de agir.

Fizemos uso, de modo geral, de quatro obras para a consecução dessas ideias: *A Condição Humana*, publicado em 1958, em particular a seção que aborda de forma precisa a instrumentalização da política, a alienação do mundo e a vitória do *animal laborans*, elementos que possibilitam compreender o esquecimento da política; o livro *O que é Política?*, uma compilação que reúne fragmentos de textos deixados por Hannah Arendt, nos quais são apresentados conceitos que compreendem o domínio da política, possibilitando resgatar o sentido da mesma; *Sentido da Política: Estudo em Hannah Arendt*, livro escrito por Ilomar Siviero e cuja proposta é a reconsideração da *vita activa* e as condições para recuperar o sentido da política, bem como as causas que levaram à perda de significação da mesma, tais como a ascensão do *homo faber*; a instrumentalização da política, a vitória do *animal laborans* e o enaltecimento do consumo; *Filosofia e política*, texto que compõe um conjunto de ensaios e conferências produzidos por Arendt ao longo de trinta anos. Nesse texto, Arendt recorre aos primórdios da tradição, resgatando o conceito de política proposto por Platão e que difere totalmente da compreensão de política proposta por ela. Tendo em vista tais questionamentos, busca-se aqui compreender as causas da degradação da política e quais alternativas são viáveis para dotá-la de seu significado. Sendo assim, para compreender que a política –

enquanto condição humana – diz respeito à liberdade, é necessário apresentar o conceito de *vita activa* e todas as atividades que a compõem, em especial, a ação.

O Capítulo II, intitulado *A Vita Activa e a Condição Humana*, pretende apresentar as três atividades que compreendem a condição humana: o trabalho, a obra e a ação, na tentativa de mostrar como no mundo moderno foram subvertidas as atividades que compõem a condição humana, a tal ponto que culminou com a vitória do trabalho, personificado no *animal laborans* e que teve, como resultado, o esquecimento da política, intrinsecamente ligada à ação.

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt alerta: condição humana não é a mesma coisa que natureza humana. A condição humana diz respeito às formas de vida que o homem impõe a si mesmo para sobreviver. São condições que tendem a suprir a existência do homem. Tais condições variam de acordo com o lugar e o momento histórico do qual o homem é parte. Nesse sentido, todos os homens são condicionados, até mesmo aqueles que condicionam o comportamento de outros se tornam condicionados pelo próprio movimento de condicionar.

Esse capítulo pretende uma abordagem objetiva de cada atividade e seu personagem humano correspondente, a fim de termos maior esclarecimento para considerações que serão apresentadas no Capítulo III e que vinculam a atividade da ação com a liberdade e a pluralidade. Ao abordar as três atividades, em especial, a ação, perceberemos que é através dela que a política encontra a sua dignidade. Para entender isso, pensaremos o que é liberdade.

Intitulado *Liberdade e Política*, o Capítulo III desta dissertação pretende compreender a intrínseca relação entre liberdade e política no pensamento de Hannah Arendt. É através do conceito de liberdade que a autora expõe seu pensamento acerca da política, sendo ela – a liberdade – a condição primeira para a efetivação da ação e do discurso no domínio público. Algumas obras, em particular, nortearam a produção desse capítulo: novamente o texto *Filosofia e política* e o livro *O que é Política?* compuseram a escrita desse capítulo, assim como textos de comentadores, como *Revoluções Americana e Francesa: luta por liberdade ou libertação*, escrito por Maria Cristina Müller. O livro que se tornou o fio condutor desta escrita foi a obra intitulada *Sobre a Revolução*, publicado em 1963. Em *Sobre a Revolução*, a filósofa alemã analisa o significado e a importância de duas revoluções que marcaram a história política moderna: a Revolução Americana

(1776) e a Revolução Francesa (1789). Para Hannah Arendt, embora o significado da liberdade tenha sido forjado à luz dessas duas revoluções, ambas morreram em seu berço, pois no transcorrer de seu processo histórico, o significado propriamente político da revolução foi impregnado pela causalidade social. Para Arendt, a ascensão da questão social como justificativa e critério revolucionário provocou a corrupção da causa política e levou à decadência quase todos os movimentos revolucionários modernos (AGUIAR, 2004).

Refletir sobre a liberdade na modernidade nos possibilita uma compreensão sobre a forma que nossas atuais democracias têm deturpado o sentido da política, supervalorizando a atividade do trabalho e do consumo. Segundo Hannah Arendt, essa inversão de valores que coloca o material acima do político pode ser compreendida, em grande medida, pelos problemas enfrentados pelo homem ao longo do século XX, que associam democracia à corrupção, criando nos homens uma espécie de aversão pela política. Além disso, o trabalho cunhou no homem uma condição de alienação, que dele deturpa o sentido da verdade e o impossibilita do exercício real da cidadania no domínio público, pois se perderam de vista valores fundamentais que compõem o sentido da política.

1 O QUE É POLÍTICA

“A política baseia-se na pluralidade dos homens” (ARENDT, 2006, p. 21), afirmava a filósofa alemã, em agosto de 1950. Partindo do pressuposto de que o homem não habita o mundo sozinho, a política acontece no espaço *entre-os-homens*, tendo seu lugar de atuação no domínio público¹. Contrariando a concepção aristotélica do *zoon politikon* – animal político –, que compreende o homem como um ser político, Arendt defende que a política está *fora do homem*, ou seja, no entre-os-homens, no domínio público. Segundo Arendt (2006, p. 21), a política não constitui a essência do homem, sendo um fenômeno externo. Nesse sentido, é possível dizer que o homem é a-político por natureza e a política, por sua vez, um artifício criado pelos homens que trata da convivência entre os diferentes.

Pensar política em Hannah Arendt significa analisar e refletir sobre a complexa teia de relações que envolvem as ações humanas no domínio público. A política, estabelecida como relação e cujo sentido é o da liberdade, diz respeito à pluralidade dos homens. Para a autora, esta pluralidade comporta homens distintos – e singulares –, que têm opiniões distintas.

Segundo Maria Cristina Müller, a dignidade humana transcende tudo o que o homem possa fazer ou produzir e concentra-se somente na construção da singularidade humana, na identidade própria de cada um, que é dada na relação com o outro (MÜLLER, 2013a, p. 3). Essa singularidade somente vem à luz no espaço público, na pluralidade dos homens. A filósofa Hannah Arendt assume a dimensão política como um mundo artificial, ou seja, um mundo criado pelos homens, constituído pela liberdade e efetivado por meio da ação e do discurso² e

¹ Na perspectiva de Arendt, “o termo “público significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico a Terra ou a natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica. Antes, tem haver com o artefato humano, com o que é fabricado com as mãos humanas, assim como os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si. O domínio público, enquanto mundo comum reúne-nos na companhia uns dos outros e, contudo, evita que caiamos uns sobre os outros, por assim dizer” (ARENDT, 2010a, p. 64).

² Na filosofia política de Hannah Arendt, o discurso possui uma função vital na efetivação plena da política. Segundo Maria Cristina Müller, ao interagir no mundo, fazendo uso do discurso, o ser humano aparece como indivíduo único e distinto, como singular. Isso significa que o homem constrói a sua humanidade, sua dignidade humana na atividade da ação. O que confere ao homem

pela troca de opiniões (*doxa*). É nesse espaço de interação que cada ser humano se revela para o outro, constrói a sua personalidade, mostra e afirma a sua singularidade. Nesse sentido, Arendt afirma que:

Na diversidade absoluta de todos os homens entre si – maior do que a diversidade relativa dos povos, nações ou raças – a criação do homem por Deus está contida na pluralidade. Mas a política nada tem a ver com isso. A política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*. (ARENDR, 2006, p. 24).

Isso significa dizer que somente quando as coisas – inclusive as pessoas – possam ser vistas por muitos em sua diversidade de aspectos e perspectivas, que se constitui, evidentemente, um espaço público. Afinal, afirma Arendt (2010a, p. 71), “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”. Outro aspecto importante a ser mencionado, é que somente é admitida a existência de um domínio público quando este supera a duração da vida de homens mortais. Segundo Arendt, para que haja uma comunidade que abrigue coisas e pessoas, ela depende inteiramente da permanência. A existência do domínio político – numa potencial imortalidade terrena – sempre deve transcender existência da vida mortal, sem assumir esta perspectiva, nenhum domínio político seria possível (Arendt, 2010a, p. 67).

O que o domínio público considera relevante – e que ao mesmo tempo é a sua própria essência – é o aparecimento de homens cuja personalidade e singularidade são reveladas pela ação e pelo discurso. Sobre a importância da ação e do discurso no domínio público, Maria Cristina Müller afirma que:

A importância do domínio público é apresentada, pois ele é o espaço mundano do aparecimento dos homens, é onde se efetiva a realidade do próprio eu (identidade) e do mundo circundante. [...] Ao exercer a atividade da ação, o ser humano cria um espaço atemporal e aespacial, que chamamos de espaço da política. A política é, assim, o espaço *entre-os-homens*, construído se houver a ação e discurso. Política e liberdade se identificam, pois, sem espontaneidade para iniciar algo novo no mundo feito de outros seres humanos igualmente aptos para agir, a ação não se efetiva. (MÜLLER, 2013a, p. 3).

a sua característica de distinção e singularidade – e que o difere dos demais animais que existem na Terra – não é a sua capacidade de raciocínio, mas o fato de agir e discursar. (MÜLLER, 2013a, p. 3).

Desse modo, é impossível ignorar o fato de que o mundo é composto por seres singulares e tal singularidade não pode, de forma alguma, ser desrespeitada. Segundo Adriano Correia (2010a), o mundo é composto por indivíduos portadores de uma singularidade única; conservam características que conferem a eles igualdade – como a sua natureza biológica –, porém são radicalmente distintos e irrepetíveis, de modo que a pluralidade humana, “mais que a infinita diversidade de todos os entes, é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (CORREIA, 2010, p. XXX). Essa interpretação acerca da política nos leva a compreensão de que o domínio público, nessa acepção, é o espaço em que cada indivíduo, cada ser humano singular e único manifesta a sua própria opinião, anseios e pretensões – que constituem características da sua singularidade. Esse duplo aspecto de igualdade e diferença presente no espaço público, é essencial para a política, pois o seu domínio se constitui pela pluralidade.

Todavia, para Hannah Arendt, a era moderna³ representa a época em que a condição humana da pluralidade foi esquecida pelos homens, fazendo desaparecer qualquer possibilidade de política. Para Arendt, sob a era moderna foram solapadas as estruturas que compõe as atividades humanas (trabalho, obra e ação), transformando-as e, na pior das hipóteses, subvertendo-as a tal ponto que assistimos, na contemporaneidade, à ascensão do domínio privado⁴ em detrimento

³ É importante destacarmos que na filosofia de Hannah Arendt, “era moderna” e “mundo moderno” possuem conotações totalmente distintas. “Cientificamente, três grandes eventos determinam o início da era moderna a partir do século XVII: a descoberta da América e a subsequente exploração da Terra; a Reforma, que ao expropriar as terras eclesiásticas e monásticas, desencadeou o duplo processo de expropriação individual e o acúmulo de riqueza social; e a invenção do telescópio, que marcou o desenvolvimento de uma nova ciência, que passou a considerar a natureza da Terra do ponto de vista do universo” (ARENDR, 2010a, p. 309). Segundo Arendt, cientificamente a “era moderna” compreende do século XVII ao início do século XX; politicamente, o “mundo moderno” – que compreende o mundo em que vivemos – teve início na Segunda Guerra Mundial, com as primeiras bombas atômicas. Em linhas gerais, Arendt afirma que o objetivo central de sua análise histórica se concentra no rastreamento de nossa “moderna alienação do mundo”, que resultou na “fuga da Terra para o universo e do mundo para o si mesmo” (ARENDR, 2010a, p. 7).

⁴ Segundo Hannah Arendt (2010a), é com relação à múltipla significação do domínio público que o termo “privado” tem significado, em sua acepção original de privativo. Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: estar privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação “objetiva” com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida. A privação da privacidade reside na ausência de outros; para estes, o homem privado não aparece e, portanto, é como se não existisse. O que quer que ele faça permanece sem importância ou consequência para os outros, e o que tem importância para ele é desprovido de

do público. Segundo Correia (2010), em *A Condição Humana*, Hannah Arendt não apenas apresenta a estrutura que compõe as atividades humanas, mas também estabelece a distinção entre o domínio daquilo que é público, a política, manifestada pela pluralidade dos homens, e o domínio daquilo que lhes é privado, o trabalho e a manutenção da sua sobrevivência biológica. As fronteiras que separam público e privado tornaram-se tão tênues que distinguir aquilo que é público daquilo que é privado parece algo irrealizável – permitindo, em grande medida, a invasão do segundo sobre o primeiro. Segundo Adriano Correia (2010, p. XXXV), exemplo dessa indistinção é a ascensão da esfera social, que surge como um domínio híbrido, em que os interesses privados tomaram dimensão pública. Para o autor, o advento de uma esfera híbrida, como a social, além de ocultar a tênue linha entre o domínio público e o domínio privado, acabou por deslocar princípios de um domínio a outro, o que tem acarretado na utilização do domínio público para a realização de objetivos de natureza essencialmente privada.

O que torna difícil a compreensão da era moderna, afirma Correia (2010, p. XXXVI-XXXVII), é a maneira que as questões sociais sejam admitidas no domínio político – ainda que possuam relevância para a coletividade – sem provocar a sua ruína e aniquilação. Após a Revolução Industrial, a era moderna se encarcerou numa sociedade de consumidores que se limitam à felicidade do corpo. Nesse sentido, a ascensão da vida biológica, disfarçada de esfera social, minou qualquer possibilidade de vida política e ensejou nos indivíduos a ideia de que o domínio político existe exclusivamente para a realização da felicidade pessoal. A era moderna produziu homens alienados, por assim dizer, já que estes se esqueceram da liberdade que a ação política lhes proporcionou, uma vez que “ser livre e agir são a mesma coisa” (ARENDR, 2011a, p. 199).

Para o autor, Arendt constata que os domínios público e privado encontram-se indistintos através da ascensão da esfera social e do aparecimento dos assuntos de ordem econômica no cenário público e que impregnaram os assuntos do domínio político, subvertendo qualquer ação que possa ser chamada de política. Nesse sentido, o autor afirma que:

interesse para os outros (ARENDR, 2010a, p. 72). Na Antiguidade greco-romana, o domínio privado correspondia à esfera do lar, sendo caracterizado pela relação de mando e obediência, inexistindo igualdade. Na era moderna, o domínio privado corresponde ao trabalho e ao provimento das necessidades pessoais do homem.

O que caracteriza a atitude propriamente moderna é a compreensão da política como uma função da sociedade, com a implicação fundamental de que as questões eminentemente privadas da sobrevivência e da aquisição transformaram-se em interesse “coletivo”, ainda que nunca se pudesse falar de fato de tal interesse como sendo público. O advento de uma esfera híbrida como a social acaba por promover uma indistinção entre os domínios público e privado e o deslocamento de princípios de uma esfera a outra, constituindo-se como uma intercessão, minando a possibilidade de felicidade pública ou privada (CORREIA, 2010, p. XXXV).

Segundo Correia (2010), a questão aqui não é o afastamento das questões sociais, como se a discussão acerca delas não pertencesse ao domínio político. Porém, para o autor, Arendt não deixa de forma totalmente compreensível a forma como o tema da questão social – que possui relevância para a coletividade – possa ser admitido no domínio político sem provocar a subversão do espaço público ou mesmo a sua usurpação pelo domínio privado (CORREIA, 2010, p. XXXVII), exatamente como tem ocorrido em nossa época.

Refletir sobre as vicissitudes na compreensão da política, como a indistinção entre os espaços público e privado, o declínio do domínio político e o desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso, fenômenos explicitamente modernos, corroboraram com a crise e o declínio da política em nossa época. Segundo Adriano Correia (2010, p. XLIII), tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico e da ascensão da vida biológica, que reduziu os seres humanos a “trabalhadores-consumidores”, afastando-os da ação genuinamente política. Compreender a política na era moderna exige um esforço no sentido de diagnosticar estas e outras causas que promoveram a instrumentalização da política e os preconceitos que a colocaram num patamar de desprestígio e rotulações conceituais.

1.1 OS PRECONCEITOS CONTRA A POLÍTICA

Para se levar a lume a compreensão sobre política na era moderna, faz-se necessário compreender os preconceitos e estereótipos que surgem em torno da ideia de política e que arrastaram a mesma a um limbo de imprecisões e deturpações conceituais que, em sua maioria, a associam à corrupção, a um espaço

de obtenção de ganhos pessoais, a um instrumento de manipulação das massas. As raízes de tais preconceitos estão associadas a fenômenos que emergiram no transcorrer do século XX e que deixaram consequências devastadoras. O primeiro desses tem lugar na grande apatia pela política – fenômeno cujas raízes remontam a Platão, mas que no século XX ganhou proporções gigantescas – e que resultou na quase total despolitização dos indivíduos. Por sua vez, a existência de indivíduos despolitizados, massificados, alheios à política como espaço de aparecimento e apresentação da diversidade de opiniões, permitiu o aparecimento e fortalecimento do regime totalitário.

Segundo Correia (2010, p. XLIII), Hannah Arendt insiste em identificar que o fenômeno totalitário traduz a morte da política. Para Arendt, a facilidade com que o regime totalitário se construiu e se consolidou sob a era moderna possibilitam evidenciar a fragilidade de uma política estruturada em torno do propósito de proteger a vida e o processo de acumulação de recursos para a sua conservação. Essa compreensão de política reitera a reflexão aqui proposta: a política se traduz na ação livre e voluntária de homens que aparecem no mundo para mostrarem quem são, ou a política se ocupa exclusivamente da vida e na sua manutenção, estando sob o domínio da necessidade?

Para Arendt *apud* Correia (2010, p. XLIII), na era moderna, banuiu-se a noção de liberdade do âmbito político, pois, onde a vida está em questão, toda a ação se encontra, por definição, sob o domínio da necessidade. Em nossa época, afirma Arendt, o domínio político foi considerado, tanto sob o aspecto teórico quanto sob o prático, como um meio de assegurar as provisões vitais da sociedade e a produtividade do livre desenvolvimento social (ARENDR, 1993, p. 118-119). Sobre esse tocante, Arendt acrescenta que:

[...] chegamos em uma situação na qual não sabemos – pelo menos ainda – nos mover politicamente. O perigo é a coisa política desaparecer do mundo. Mas os preconceitos se antecipam; ‘jogam fora a criança junto com a água do banho’, confundem aquilo que seria o fim da política com a política em si, e apresentam que seria uma catástrofe inerente à própria natureza da política e sendo, por conseguinte, inevitável (ARENDR, 2006, p. 25-26).

Ao refletirmos sobre a longa tradição da filosofia política, nos deparamos com o fato de que as origens que remontam ao esvaziamento do domínio político são

percebidas na *polis* grega. Desde Platão, afirma Arendt (2010a, p. 277-278), a tradição da filosofia política “poderia facilmente ser interpretada como uma espécie de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política”. Em Platão, o que caracteriza essa evasão é o conceito de governo [*rule*], isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer, traduzindo a tradicional relação de mando e obediência. A concepção política de Platão atribuía ao filósofo, e não aos cidadãos, a prerrogativa do agir⁵, por meio da participação no domínio dos assuntos que são de interesse comum aos homens. Para o filósofo, toda a comunidade genuinamente política consiste em governantes e governados. Nas palavras da professora Maria Cristina Müller, para Platão, “a política é a arte de governar; quem sabe manda, governa, quem não sabe faz, realiza”. À revelia de Platão, herdamos uma concepção de política que é confundida com governo e que se resume e se limita numa relação de mando e obediência.

No século XX, período em que o homem provou a si mesmo a sua capacidade de destruir a vida tal qual nós a conhecemos, através dos meios de violência colocados à sua disposição e que ganharam força a partir dos regimes totalitários, que este cenário tornou-se ainda mais preocupante. Segundo Arendt (2006), este estado de coisas afastaram os seres humanos do espaço público e, conseqüentemente, da política. Para Hannah Arendt, estas compreensões são totalmente equivocadas, uma vez em que, embora caracterizadas por sua singularidade, os indivíduos aparecem no espaço público como iguais, mediados pela ação e pelo discurso; nesse sentido, afirma Arendt (2010a, p. 220), “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”. Esta unicidade é revelada através de atos e palavras. Porém, Arendt observa na herança totalitária, que a ação e o discurso foram divorciados. Os regimes totalitários silenciaram o

⁵ De acordo com o aparato conceitual de Arendt (2010a, p. 221-222), “agir, em seu sentido mais amplo, designa uma tomada de iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “induzir” e, conforme entendia Platão, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*).” Para Arendt, os homens são impelidos a agir, pois, por serem recém-chegados ao mundo, são iniciadores em virtude de terem nascido. Porém, ao lembrar-se de Agostinho, Hannah Arendt afirma que esse “iniciar” difere do início do mundo, ou seja, não se trata do início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador. Daí serem características da ação a imprevisibilidade e a irreversibilidade, pois, o fato do homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, significa dizer que o homem é capaz de realizar o infinitamente improvável. E é sobre esta prerrogativa de agir que se assenta a virtude presente na política: ao agir, o homem irromper o fenômeno da novidade, capaz de mudar o mundo como o conhecemos.

discurso e paralisaram a ação. Desacompanhada do discurso, a ação perde não apenas o seu caráter revelador, como se no lugar de homens, tivéssemos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis (ARENDDT, 2010a, p. 223).

Todavia, embora os regimes totalitários tenham sido superados, o distanciamento do mundo comum parece ter sobrevivido, sem muitas alterações. Em nossa época, o fenômeno de despolitização – nitidamente percebido pelo desinteresse dos indivíduos pelo domínio político – tem tomado conta das democracias contemporâneas:

Na verdade, o apolítico no sentido mais profundo dessa forma de dominação mostra-se justamente na dinâmica que lhe é característica e que ela desencadeia, na qual cada coisa e tudo antes ainda tido como ‘grande’ hoje pode cair no esquecimento [...]. O que não pode servir para acalmar nossas preocupações ao constatar que, nas democracias de massa, sem nenhum terror e de modo quase espontâneo, por um lado toma vulto uma impotência do homem e por outro aparece um processo similar de consumir e esquecer, como que girando em torno de si mesmo de forma contínua, embora esses fenômenos continuem restritos, no mundo livre e não arbitrário, à coisa política em seu sentido mais literal e à coisa econômica (ARENDDT, 2006, p. 27).

Os preconceitos contra a política, afirma Hannah Arendt (2006), podem ser compreendidos também através da associação inevitável entre política e poder⁶ e na corrupção do homem no momento em que o poder passa a ser entendido como

⁶ Ao contrário da *vita activa* e das atividades que a compõe, cuja análise é encontrada integralmente na obra *A Condição Humana*, outros temas e conceitos tratados por Hannah Arendt, como o conceito de política, por exemplo, devem ser buscados no conjunto de outras obras, como *A Dignidade da Política*, *O que é Política* ou em *Sobre a Revolução*, por exemplo. No que se refere ao conceito de “poder”, precisamos atentar quanto ao sentido empregado por Arendt – que se distancia da compreensão comumente convencionada – para compreendermos o seu pensamento e o relacionarmos corretamente a sua compreensão sobre a política. Em *A Condição Humana* (2010, p. 251), Arendt afirma que o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Porém, é na obra *Sobre a Violência* que encontramos uma definição mais lata acerca deste termo. Na filosofia de Arendt, no espaço comum compartilhado pelos homens, o poder corresponde não apenas à habilidade humana de agir, mas de agir em conjunto. Segundo Arendt (2010b, p. 60-62), o poder não possui existência material para ser possuído, mas pertence a um grupo de pessoas e se mantém enquanto elas permanecerem unidas. Nesse sentido, as instituições políticas são manifestações e materializações do poder; elas petrificam-se e decaem tão logo o poder vivo do povo deixa de sustenta-las. É importante salientar que para Arendt, o poder somente surge na pluralidade, não sendo, de maneira alguma, característica de um indivíduo singular – desconstruindo a ideia do líder que sozinho age e é, ele próprio, promotor de mudanças e transformações profundas. Para a autora, o poder surge se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece com a dispersão das pessoas (ARENDDT, 2011a, p. 228).

domínio e violência. Nessa acepção, a política é vista como instrumento para alienar e submeter as pessoas às vontades de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos; esta acepção também permite compreender a política como instrumento de garantia das realizações da necessidade humana. Sendo assim, a política – erroneamente confundida com governo – seria o meio pelo qual os homens garantiram a manutenção de suas necessidades particulares. Mas o ponto crucial para a compreensão do preconceito contra a política está relacionado ao esvaziamento da mesma, à impotência humana e à incapacidade do homem de agir, que diferente do que fora durante o regime totalitário, emerge de maneira totalmente voluntária e espontânea.

Essa percepção acerca da política contradiz o verdadeiro significado proposto por Hannah Arendt. Segundo a autora, no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem ou os seus interesses particulares. “O espaço entre os homens que é o mundo, que com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens [...] seria uma contradição em si” (ARENDR, 2006, p. 36).

Dessa forma, reduzir a política ao jogo de interesses particulares em que o anseio privado supera o coletivo, seria, no mínimo, uma insensatez, haja vista que a política é o espaço da pluralidade, da ação consciente e voluntária de homens – e não do homem – que aparecem e agem no mundo. Todavia, o acento na capacidade humana de conhecer e produzir, próprias do *homo faber*⁷, instrumentalizaram as questões políticas, transformando as relações humanas e o espaço público em relações de meios e fins [...] eliminando a condição de pluralidade e a possibilidade de liberdade dos homens (PIRES, 2008, p. 19).

Segundo Siviero (2008), as relações no espaço público se subvertem, pois se restringem a articulações entre estratégias e interesses. Segundo este autor, o *homo faber* deposita todo o seu esforço na produção de coisas para o uso e a estabilidade (SIVIERO, 2008, p. 106). Nessa nova tipologia, os homens, seres mortais, passam a criar obras imortais – numa acepção à fala de Arendt quando se referia à “imortalidade do mortal” –, ou seja, com o advento da ciência e da tecnologia, o *homo faber* passou a criar um mundo de coisas que sobrevivem muito além da sua morte, como se o produto da obra conferisse ao seu autor imortalidade.

⁷ Trataremos da conceituação do *homo faber*, ou seja, aquele que personifica a obra, no Capítulo II.

É nesse momento que, segundo Siviero, a imortalidade perde a sua força política, uma vez em que a organização da fabricação e a instrumentalização passam a se infiltrar no domínio da política, fazendo dela um instrumento de estratégias e ações que têm por finalidade a orientação ao progresso e a fabricação.

Partindo desse pressuposto, as atividades que compõem a *vita activa*⁸ são corrompidas, havendo a elevação da atividade da obra sobre o trabalho e a ação, os quais assumem uma dimensão menos importante, o que acaba por resultar também na falsa ideia de que haja uma hierarquia entre estas atividades – argumento que é veementemente combatido por Arendt. Sobre esse aspecto, Iltoomar Siviero acrescenta que:

Em razão desse aspecto é possível compreender que o fim da contemplação e a “vitória” da *vita activa* não significa avanço para a política em si, considerando que ela se rende ao desempenho das tarefas do *homo faber*, que passa, a partir de então, a assumir o topo das atividades internas a ela, deixando em prejuízo a ação e o labor (SIVIERO, 2008, p. 107).

Para o autor, esse problema é gravíssimo, pois a partir da instrumentalização da política, consequência da ascensão do *homo faber*, que se centra na ideia de meios e fins previsíveis para a realização de seus processos, a ação, enquanto atividade máxima da *vita activa* para a realização da política e da confirmação do homem no espaço público, acaba na mais miserável situação (SIVIERO, 2008, p. 107). A ação perde significação, pois esses atributos impostos a ela – como a previsibilidade – conflitam com elementos que compõe a própria gênese da ação, a irreversibilidade e a imprevisibilidade⁹. Nesse sentido, o autor afirma que:

⁸ A *vita activa* é formada por três atividades distintas: trabalho, obra e ação. O trabalho ou ‘labor’ corresponde à atividade responsável pela manutenção da nossa sobrevivência biológica. É a atividade mais urgente, pois, se nos exirmos do trabalho, nos impossibilitaremos de estar vivos. O trabalho é personificado pelo *animal laborans*, cuja vida se resume ao consumo e a felicidade do corpo. A obra ou ‘fabricação’, é a atividade pela qual o homem transforma o mundo a partir de suas mãos. Nessa atividade – personificada pelo *homo faber* – o homem assume o papel de ‘destruidor’, uma vez em que a matéria sobre a qual ele age é ‘destruída’ para se tornar outra coisa. Na atividade da obra o homem fabrica coisas com o objetivo de otimizar a sua vida e aliviar o peso do trabalho. Segundo Arendt (2010a), as coisas criadas pelo *homo faber* tornam-se condição da sua existência. A ação diz respeito a atividade realizada entre os homens e sem a mediação de coisas materiais. Ela é a única atividade que depende da presença contínua de outros homens. A ação é a *raison d’être* da política e manifesta a pluralidade dos indivíduos. Aprofundaremos a discussão sobre a *vita activa* e as atividades que a representam no Capítulo II.

⁹ Ao promover a ação, o homem cria a potencialidade do novo, de coisas novas. Porém, na ação não há meios e fins previsíveis. Segundo Arendt: “que os atos, mais que qualquer outro produto humano, tenham tão grande capacidade de perdurar constituiria motivo de orgulho para os homens

Diferentemente do *homo faber*, na ação não há meios e fins previsíveis, e seu modo de expressão é a certeza de um começo que, diante da condição humana de seres únicos, livres e plurais, jamais pode estabelecer a determinação do fim, senão que ele se dá num processo de construção conjunta, integrando as diversas subjetividades em questão (SIVIERO, 2008, p. 107).

O problema dessa instrumentalização da política se justifica na medida em que a própria forma do 'fazer política' é transformada, afetando a condução da governabilidade e dos negócios humanos, que passam a ficar determinados pelas relações instrumentais e violentas. Segundo Siviero (2008), essa maneira de efetivação da política rompe com a abertura para o inesperado e transforma o ambiente das relações humanas em pura relação de instrumentalização (SIVIERO, 2008, p. 124), no qual, em nome de fins pré-determinados, todos os meios são válidos. Esse estado de coisas descaracteriza a política em sua essência.

“O perigo é a coisa política desaparecer do mundo”, alertou Arendt (2006, p. 25); a inserção das ideias presentes no *homo faber* resultou na instrumentalização da política e esta, por sua vez, acentuou a degradação do espaço público como espaço do entre-os-homens, como espaço para a ação e para a política. Os instrumentos e artefatos passaram a determinar as relações, e essas, nessa nova acepção, são determinadas previamente, não havendo mais, por assim dizer, espaço para a espontaneidade, para o livre agir. Sobre essa questão, Siviero comenta que:

Ao que tudo indica, a política parece engolfada por fins para os quais todos os meios são justificáveis. Insistimos, é o predomínio da maneira da instrumentalização aos moldes da fabricação. As pessoas passam de sujeitos a meros objetos, passíveis de manuseio de acordo com os desejos e planos de quem está designado para mandar, dominar e instaurar processos sem a mediação intersubjetiva (SIVIERO, 2008, p. 128).

O avanço da atividade da obra, pelo uso intensivo de instrumentos e artefatos, tinha como proposta inicial a criação de um mundo artificial que viesse a melhorar a vida dos indivíduos. Todavia, as obras fabricadas pelo *homo faber*

se eles fossem capazes de suportar seu ônus, o ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade, do qual o processo da ação extrai sua própria força [...] os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo [...]” (ARENDR, 2010, p. 291). Adentraremos com maior profundidade sobre essa questão na seção sobre a 'ação', presente no Capítulo II.

converteram-se em produtos, cada vez mais modernos e sofisticados para atender aos apetites dos consumidores. O interesse agora passa a ser o alcance da satisfação dos desejos e anseios pessoais, cada vez mais individualistas, o que devia o foco dos assuntos do domínio político.

Se outrora o espaço público havia se convertido em um espaço instrumentalizado em prol dos ideais da fabricação, com a ascensão do consumo e, conseqüentemente, do *animal laborans*, esse mesmo espaço público, vazio de significação, passou a atender aos interesses daquilo que o trabalho julga necessário – consumir. Segundo Maria Cristina Müller (2013, p. 6), quando a necessidade penetrou no domínio político, não deixou espaço para mais nada, pois a vida é sempre mais urgente que o discurso e a ação. Assim, a vitória do consumo foi a vitória do *animal laborans*, que ensejou não apenas a atividade da obra ao seu apetite voraz, mas empurrou a ação para um limbo de esquecimento ainda mais profundo. Sobre a ascensão do consumo, Arendt comenta que:

A vitória do *animal laborans* jamais teria sido completa se o processo de secularização, a moderna perda da fé como decorrência inevitável da dúvida cartesiana, não houvesse despojado a vida individual de sua imortalidade, ou pelo menos da certeza da imortalidade. A vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quanto o fora na Antiguidade, e o mundo passou a ser ainda menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora durante a era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo, e não para este mundo [...]. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os anseios sem sentido de seu corpo que ele confundia com a paixão [...] (ARENDR, 2010a, p. 400-401).

O uso violento da política, o terror promovido dentro e fora dos campos de concentração, a ascensão do regime totalitário, as bombas atômicas e toda a sofisticação da indústria bélica, as guerras, as novidades do consumo e o avanço das sociedades de massa, fizeram com que os indivíduos se voltassem para dentro de si e se preocupassem exclusivamente com as suas vidas e com a manutenção de suas vidas. A perda da experiência humana somente possível no espaço entre-os-homens – o esvaziamento da política e de seu próprio sentido foram as suas conseqüências mais imediatas. Palavras e atos foram silenciados; os homens, ao invés de se revelarem, esconderam-se, abdicando de sua liberdade.

O afastamento do mundo comum e o comprometimento da pluralidade

ameaçam fazer desaparecer completamente a ação política. Nesse sentido, resgatar a dignidade da política tornou-se uma tarefa emergencial. Isso exige, antes de qualquer coisa, a superação dos preconceitos contra a política em uma época em que ela – a política – sofre de demasiada apatia e desconfiança.

1.2 O SENTIDO DA POLÍTICA

Nascida em 1906, na Alemanha – cenário que instigou a maioria de seus objetos de estudo, como a investigação do regime totalitário –, a filósofa Hannah Arendt não apenas viveu em meio ao colapso político de seu tempo, como também foi vítima das calamidades perpetradas pela ascensão do nazismo. Arendt vivenciou o horror do holocausto, as atrocidades lançadas em nome da causa política, as guerras mundiais e seus impactos. A ameaça nuclear e o pós-guerra lançaram o mundo em incertezas e relativismos, demonstrados pela ineficácia das normas jurídicas que salvaguardavam os direitos humanos, por exemplo.

Arendt testemunhou e foi personagem de um período turbulento e traumático da história do século XX e que teve, como consequência, transformações profundas nas sociedades contemporâneas. Essas questões subsidiaram a investigação de Arendt sobre os assuntos políticos da era moderna desde o seu limiar na Antiguidade que resultaram no atual modelo político no mundo moderno.

Ter presenciado o Totalitarismo e a maneira como ele se perpetrou, possibilitou a Arendt uma perspectiva única, e instigou a filósofa alemã na busca por respostas que elucidassem os problemas que foram agravados no transcorrer do século passado. Na procura por tais respostas, Arendt se lançou na reflexão dos significados oriundos da tradição filosófica de temas que, sob a era moderna, encontravam-se ameaçados, como por exemplo, política, liberdade e ação. Na reconstrução desses significados, Arendt percebeu que a tradição da filosofia política já não se sustentava ante ao vazio generalista que impregnou o domínio da política. Sob a era moderna, essa tradição, longe de responder, negava qualquer possibilidade de política, uma vez em que a sua prática e efetivação foram subvertidas em nome de outra coisa, afastando os homens daquilo que, de fato, é política. Resgatar a dignidade da política tornou-se, portanto, uma das grandes tarefas propostas por esta pensadora. Nesse sentido, Maria Cristina Müller afirma

que:

O século XX colocou homens e mulheres diante de fatos terrivelmente desprezíveis que não podem ser negligenciados ou negados. Vis atrocidades cometidas contra a dignidade da pessoa humana se confirmaram como definitivamente possíveis e dramaticamente irreversíveis. Compreender é a tarefa inevitável diante dessa realidade inegável. Era necessário buscar um significado para tudo o que ocorreu. Foi isso que Arendt se propôs realizar e o que fez com profundidade e clareza típicas de uma livre pensadora. Além disso, Arendt chama atenção para a necessidade de reconciliação com esse passado, que não pode ser desfeito. Para a filósofa, nenhuma teoria, nenhuma categoria do pensamento político e dos padrões de juízo morais (ARENDR, 1993, p. 41) existentes foram suficientes para fornecer uma resposta aceitável ou uma orientação segura e definitiva sobre o que havia acontecido; a sabedoria do passado, o fio da tradição, havia se rompido e não poderia se refazer (MÜLLER, 2010a, p. 67).

No texto *Será que a política ainda tem de algum modo sentido*, presente na obra *A Dignidade da política*, Hannah Arendt pretende, além de outras questões, abordar qual é o sentido da política. Para a autora, a liberdade¹⁰ encontra-se no cerne desta questão e está intimamente ligada à ação e ao discurso no domínio público. Política, liberdade e ação são, portanto, temas muito próximos entre si no pensamento arendtiano. Eixo fundamental nas reflexões políticas da pensadora, Arendt dedicou parte significativa de seus esforços na compreensão da liberdade, seja através de comentários que perpassam seus textos, seja através de obras específicas. De modo geral, o seu pensamento permaneceu bastante fiel em todos os textos que relacionam a efetivação plena da política por meio da liberdade, da

¹⁰ A discussão sobre a liberdade será amplamente discutida no Capítulo III desta dissertação, que pretende compreender a íntima relação entre liberdade e política no pensamento de Hannah Arendt. É através do conceito de liberdade que a autora constrói o seu pensamento acerca da política, sendo ela – a liberdade – a condição primeira para a efetivação da ação e do discurso no domínio público. Alguns textos e obras são fundamentais à compreensão desse tema: os textos *Filosofia e Política*; *Será que a política ainda tem de algum modo sentido*, e as obras *Sobre a Revolução* e *O que é Política*. As obras de comentadores como Adriano Correia, Odílio Alves Aguiar e Maria Cristina Müller somam-se a esta bibliografia. Refletir sobre a liberdade na era moderna nos possibilita uma compreensão sobre a forma como nossas atuais democracias têm deturpado o sentido da política, supervalorizando a atividade do trabalho e do consumo. Segundo Hannah Arendt, essa inversão de valores que coloca o material acima do político pode ser compreendida, em grande medida, pelos problemas enfrentados pelo homem ao longo do século XX, que associam democracia à corrupção, criando nos homens uma espécie de aversão pela política. Além disso, o trabalho cunhou no homem uma condição de alienação, que dele deturpa o sentido da verdade e o impossibilita do exercício real da cidadania no espaço público, pois se perdeu de vista valores fundamentais que compõem o sentido da política.

livre e voluntária ação dos indivíduos.

Das produções arendtianas que versam sobre o tema liberdade, destacamos duas: *O que é liberdade*, texto que compõe a obra *Entre o Passado e o Futuro*, e o livro *Sobre a Revolução*. A abordagem proposta por Arendt nas duas obras é distinta; na primeira, a autora traça um diagnóstico de como a tradição filosófica antiga e cristã interpretaram – de maneira equivocada – a liberdade; na segunda, a autora estabelece um paralelo entre a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), de modo a entender como o sentido da liberdade foi resgatado por essas revoluções e como o mesmo se esvaiu nos anos que se sucederam a elas. A despeito da compreensão de liberdade proposta pela tradição filosófica, Arendt afirma que:

De fato, a maior dificuldade para alcançar uma compreensão do que é a liberdade emerge do fato de que um simples retorno à tradição, e particularmente ao que estamos habituados a chamar de grande tradição, não nos ajuda. Nem o conceito filosófico de liberdade, surgido pela primeira vez na Antiguidade tardia, no qual a liberdade tornou-se um fenômeno do pensamento mediante o qual o homem poderia como que se dissuadir do mundo, nem a noção cristã e moderna do livre-arbítrio tem qualquer fundamento na experiência política. Nossa tradição filosófica sustenta quase unanimemente que a liberdade começa onde os homens deixaram o âmbito da vida política, habitado pela maioria, e que ela não é experimentada em associação com outras pessoas, mas sim no relacionamento com o próprio eu (ARENDR, 2011a, p. 204).

Na filosofia de Hannah Arendt, a política indica todas as atividades que rompem com o domínio dos assuntos privados e se vinculam ao domínio público. E se a política é o espaço *entre-os-homens*, o sentido desse espaço é a liberdade. Arendt articula política à liberdade pelo fato de que é através dela – a liberdade – que os homens aparecem no domínio público, que lhes é comum para agir, mediados pelo discurso. Segundo Arendt, a liberdade, ao garantir a pluralidade, quer dizer, permitir que os homens sejam diferentes, torna-se o sentido da política. Sem essa pluralidade, sem que haja a possibilidade do aparecimento – bem como da reunião dos homens – no espaço público, a liberdade não pode existir. Nesse sentido, Arendt acrescenta que:

A liberdade, além disso, não é apenas um dos inúmeros problemas e fenômenos da esfera política propriamente dita, tais como a justiça, o poder, ou a igualdade; a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDRT, 2011a, p. 192).

Sendo assim, o conceito de liberdade se vincula à possibilidade dos indivíduos se reunirem em ação e discurso para dialogar e decidir sobre assuntos que interessam à coletividade. Somente dessa maneira, a liberdade constrói um espaço político sólido e duradouro. A liberdade confere sentido à política, uma vez que os homens não são forçados a agir, mas o fazem livremente, sem violência ou constrangimento. No pensamento de Arendt, inexistente a possibilidade de construção de um espaço genuinamente político, no qual as pessoas não atuem livremente ou que se façam conhecer – através do discurso - assuntos que interessam à coletividade.

Todavia, na era moderna, Arendt constata haver uma substituição da liberdade pela necessidade, fenômeno que solapou qualquer possibilidade de política. Em nossos tempos, a política já não garante a liberdade em âmbito público, mas é a necessidade o valor alçado como modelo predominante no domínio político, conduzindo e reduzindo a política à administração de interesses particulares. Exaltar a necessidade – e a própria economia – no espaço público significa conduzir os assuntos humanos pela medida dos ciclos vitais, e conferir importância à manutenção da vida e ao bem estar social. Segundo Hannah Arendt, herança de uma longa tradição, a política vem sendo compreendida como meio de assegurar as provisões vitais, a sobrevivência biológica, o que em outros termos significa a administração de interesses pessoais ou de determinados grupos.

Falar em política como espaço de liberdade numa sociedade demasiadamente preocupada com a própria sobrevivência e que supervaloriza o consumo¹¹, associando-o à felicidade e a sua plena realização, torna-se ainda mais

¹¹ Nas últimas décadas houve um aumento significativo do consumo em todo mundo, provocado pelo crescimento populacional e, principalmente, pela acumulação de capital das empresas que puderam se expandir e oferecer os mais variados produtos, conjuntamente com os anúncios publicitários que propõem o consumo a todo o momento. Chamamos de consumo o ato da sociedade de adquirir aquilo que é necessário a sua subsistência e também aquilo que não é indispensável. Ao ato do consumo de produtos supérfluos, denominamos consumismo.

importante, uma vez que essa subversão de valores que coloca o material acima do coletivo põe em risco todo o domínio político. Em nossa época, a busca pela felicidade centrou-se na ideia da busca pelas novidades de consumo, na Neofilia¹². Esse processo solapou a pluralidade e solidificou a formação de indivíduos totalmente alienados e despreocupados com os assuntos públicos, ao passo que a realização da necessidade individual se tornou o bem supremo.

Vivemos em uma sociedade de consumidores. Arendt afirma que o trabalho e o consumo constituem dois estágios do mesmo processo. Infligido aos homens pela necessidade da manutenção da sua existência biológica (ARENDR, 2010a, p. 156), o trabalho passou a ser visto não apenas como a atividade mais urgente, mas também como a mais importante. Na interpretação de Hannah Arendt, esta ascensão da atividade do trabalho – cujo fim é o consumo – acarretou em um desequilíbrio entre as três atividades que compõem a *vita activa*. Longe de equipará-las, a ascensão do trabalho determinou o seu predomínio quase incontestável sobre as atividades da obra e da ação.

Este desequilíbrio entre as atividades que compõem a condição humana é facilmente percebido pela moderna alienação do homem ao mundo comum. Os seres humanos afastaram-se do domínio da política, pois todas as atividades exercidas pelo homem têm por finalidade apenas prover o seu próprio sustento. Em nossa época, este enaltecimento da atividade do trabalho e do consumo corrobora com compreensão totalmente equivocada da política como um espaço e um meio para assegurar aquilo que é necessário à vida¹³. Ao isolarem-se para dentro de si, os homens comprometeram o domínio político, destruíram a pluralidade e obscureceram características fundamentais que determinam a ação política, como a

¹² Neofilia é o impulso psicológico decorrente da necessidade de investir em aquisições materiais como forma de manter a consciência direcionada para o ato de consumo das novidades outorgadas pela sociedade e incitadas pelos meios de comunicação – mídia de propaganda.

¹³ Como vimos, a tradição da filosofia política – que começa em Platão – e a era moderna nos legaram uma sociedade vazia de opinião pública, solitária e totalmente individualista. Esse afastamento do espaço público foi intensificado no século XX, a partir do fenômeno totalitário, que solapou qualquer possibilidade de política, uma vez que a própria pluralidade praticamente deixa de existir. A emancipação do trabalho que se inicia a partir da Revolução Industrial não emancipou os indivíduos politicamente, ao contrário, criou indivíduos alienados, cujo objetivo se limita ao imediatismo da felicidade do corpo, somente absoluto a partir do consumo. A esta altura, as fronteiras que separam os domínios público e privado deixam de sustentar uma estrutura que estabeleça uma relação equilibrada entre estes dois domínios, ao passo que a própria política passou a ser utilizada como instrumento para garantir o provimento da vida humana, nitidamente percebido pela ascensão da questão social, no qual os assuntos de natureza privada ganharam dimensão pública.

imprevisibilidade e a irreversibilidade, uma vez que a política converteu-se na forma dos homens garantirem as coisas necessárias à vida, em uma relação de meios e fins claramente determinados:

A questão não é, pela primeira vez na história, que os trabalhadores tenham sido admitidos com iguais direitos no domínio público, e sim que quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância. Não importa o que façamos, supostamente o faremos com vistas a “prover nosso próprio sustento” [...] (ARENDR, 2010a, p. 157).

A filósofa Cecília Pires afirma que a apologia ao consumo ensejou o individualismo a tal ponto que os indivíduos passaram a privar-se de si mesmos, uma vez que, na medida em que supervalorizam a atividade do consumo, esquecem-se do exercício da ação política ante ao domínio político. Segundo Pires (2008), ao consumo pode ser tributada a responsabilidade por isolar o homem de si mesmo e dos outros, impedindo o convívio, que fortaleceria o laço social, rompido nessa individualização (PIRES, 2008, p. 15).

Essa subversão de valores que coloca o material acima do bem coletivo tem promovido a progressiva aniquilação do domínio político; isso não significa dizer que ele deixa de existir, mas, com o advento do consumo, o próprio domínio da política é colocado à disposição do consumo. A modernidade tem criado um tipo de espaço público em que menos importante é o aparecimento do homem, ser singular, que por meio de palavras e atos se insere no mundo (Arendt, 2010a, p. 221); ao contrário, o espaço público tem sido utilizado como meio e instrumento da aquisição de bens pessoais. A alienação do mundo tem produzido uma sociedade fútil.

Esse problema vai ao encontro da discussão proposta por esta dissertação, ou seja, o domínio da política tem por finalidade a garantia de assegurar todo o que for necessário à necessidade humana ou o domínio da política existe para garantir a pluralidade dos homens, em um espaço de liberdade e de ação coletiva? A crítica de Arendt sobre as sociedades modernas traz à lume justamente a necessidade de refletirmos sobre a crise política de nossa época, em que o aspecto público “confunde-se” com o privado, resultando na invasão do primeiro pelo segundo. Conforme o pensamento de Hannah Arendt, tal situação deve ser revertida, uma vez que a política, reino da liberdade, espaço da pluralidade humana e da singularidade

de opiniões, não pode estar a serviço da esfera da necessidade, daquilo que é útil aos homens. Ao contrário, o domínio da política transcende qualquer necessidade imposta, seja por sobrevivência, seja por convenção. O domínio da política é o espaço em que homens, movidos pela liberdade e pela vontade de agir, transformam o mundo e legitimam quem são por meio de palavras atos, trazendo à luz sua distinção. Sobre esse aspecto, Müller afirma que:

No espaço público os indivíduos devem conservar suas opiniões e pontos de vistas e devem ter a possibilidade de expressá-los para assim manterem a distinção. Como almejar uma vontade que seja geral, uma vez que a vontade é atributo individual? No sentido de Arendt, sem pluralidade a política e a liberdade pública não são possíveis (MÜLLER, 2013b, p. 7).

Para Arendt, pode-se dizer que para salvar a política da total aniquilação, é fundamental repensar o espaço público e o papel dos indivíduos nesse espaço. Segundo a autora, o agir entre-os-homens é o ponto de partida em que decidimos se amamos o mundo o suficiente para assumirmos a responsabilidade por ele. Como a imprevisibilidade é uma característica da ação, a própria prerrogativa do agir sinaliza a possibilidade de mudança desse cenário. Por maior que seja a apatia dos seres humanos, os rumos podem ser mudados e uma nova sociedade – atuante e responsável pelo espaço comum – pode vir a surgir, como uma espécie de “milagre humano”:

Se o sentido da política é a liberdade, então isso significa que nós, nesse espaço, e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres. Não porque acreditamos [religiosamente] em milagres, mas porque os homens, enquanto puderem agir, são aptos a realizar o improvável e o imprevisível, e realizam-no continuamente, quer saibam disso, quer não (ARENDR, 1993, p. 122).

Para compreendermos, de fato, o que Arendt quer dizer com “milagre”, não podemos confundir-lo com sua acepção religiosa, na qual o milagre desempenhou fundamental importância desde sempre na crença e na superstição, isto é, no âmbito religioso e pseudo-religioso (ARENDR, 1993, p. 119-120). O milagre contido na liberdade, afirma Arendt, está na possibilidade de o homem iniciar algo novo. O milagre da liberdade está inserido nesse poder iniciar, que, por sua vez, está

inserido no fato de que todo homem, ao nascer, ao aparecer no mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é, ele mesmo, um novo início (ARENDDT, 1993, p. 121).

[...] sempre que ocorre algo novo, esse algo acontece de modo inesperado, imprevisível e, em última instância, inexplicável de um ponto de vista causal, passando a figurar como um milagre na conexão dos acontecimentos previsíveis. Em outras palavras, cada novo início é, segundo sua natureza, um milagre, quando visto e experimentado da perspectiva dos processos que ele necessariamente irrompe. Nesse sentido, à transcendência religiosa da crença no milagre corresponde à transcendência, comprovado de modo real, de todo início em relação à conexão de processos no interior da qual este início irrompe (ARENDDT, 1993, p. 120).

A imprevisibilidade a que Arendt se refere – e que configura o domínio da ação – bem como a própria liberdade, adquirem significado indissociável no pensamento político da pensadora, pois ambas se manifestam num mundo *entre* homens. Nesse sentido, partimos do pressuposto de que toda a ação humana é imprevisível e a imprevisibilidade da ação possibilita depositar nela mesma a esperança de sempre poder começar algo novo. Nesse sentido, Maria Cristina Müller afirma que:

[...] é certo que os seres humanos devem morrer – não são imortais – mas é igualmente certo que os seres humanos nascem para começar, para iniciar algo novo no mundo, para apresentar ao mundo o inédito. Esse é o milagre que salva o domínio humano da sua ruína natural - vinculada aos processos metabólicos de nascimento, crescimento e morte. A fé e a esperança são características essenciais da existência humana, pois são trazidas com o nascimento; o nascimento apresenta e permite a esperança no novo (MÜLLER, 2013a, p. 3-4).

Essa ideia de que a liberdade é idêntica ao iniciar (ARENDDT, 1993, p. 121) corrobora com a ideia apresentada por Arendt, a qual afirma que a ação e a política são potencialidades humanas que não podem ser contempladas sem que em seu horizonte esteja presente a liberdade. Já que toda a ação sinaliza a possibilidade do novo, essa ação somente será genuína quando o autor da ação o fizer livremente. Nesse sentido, Arendt afirma que:

Ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana (ARENDR, 2011a, p. 191-192).

Para uma compreensão mais profícua acerca da relação entre política, liberdade e ação, faz-se necessário adentrarmos no campo da *vita activa* e compreender as três atividades que compõe a condição humana: o trabalho, a obra e a ação. Os argumentos até aqui apresentados apontam para a compreensão de que é na atividade da ação que, segundo Arendt, o conceito de política associa-se ao conceito de liberdade.

2 A VITA ACTIVA E A CONDIÇÃO HUMANA

Vimos, no capítulo anterior, que na filosofia de Hannah Arendt, a política indica todas as atividades que rompem com o domínio dos assuntos privados e se vincula ao domínio público. Vimos, ainda, que a política é o espaço *entre-os-homens*, uma vez que ela se efetiva por meio da ação espontânea e voluntária de indivíduos que aparecem em um mundo comum para confirmar a sua singularidade. Segundo Maria Cristina Müller, Arendt desenvolve claramente a ideia de que o ser humano aparece e confirma a sua humanidade através da atividade da ação em interação com outros seres humanos capazes de ação e discurso (MÜLLER, 2013a, p. 3).

Em *A Condição Humana*, livro publicado em 1958, Hannah Arendt pretende realizar uma análise da ação política destacando a oposição entre o domínio daquilo que é comum aos cidadãos - a espaço público (a *polis*) - e aquilo que lhes é próprio ou do domínio da casa (*oikos*) – que constitui o espaço privado. Nesta obra, Arendt define as três atividades fundamentais que constituem a *vita activa*: trabalho (*labor*), obra (*faber*) e ação. A análise e a reflexão sobre as atividades que compõem a *vita activa* – presentes em *A Condição Humana* – somam-se a um conjunto de obras e textos produzidos por Hannah Arendt que demonstram a perplexidade da autora diante da crise política de sua época. A finalidade deste livro não é apresentar um diagnóstico, nem as causas e repercussões dos problemas vivenciados em seu tempo ou mesmo o apontamento de alternativas e horizontes para o futuro. O propósito do livro, segundo a autora, é pensar “o que estamos fazendo” – em um mundo no qual julgávamos comum. Nesse sentido, Arendt afirma que:

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos. [...] O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. [...] O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo. (ARENDR, 2010a, p. 6).

Nessa obra, Arendt estabelece um paralelo entre “trabalho, obra e ação”, fazendo uma análise da condição do homem enquanto ser existente que precisa se

manter sobre a Terra. Há também no referido livro a tentativa de rastrear as origens da moderna alienação – da Terra para o universo e do mundo para si mesmo (CORREIA, 2010, p. XXIV); a alienação da Terra – e do mundo – e suas consequências no domínio político. Nesse sentido, Adriano Correia afirma que:

A alienação da Terra e do mundo, a produção técnica da vida, a inviabilidade da tradução das verdades científicas em discurso, o conseqüente divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento e, por fim, o advento da automação e a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho – esses eventos constituem as experiências e temores novos que operam como pano de fundo da escrita da presente obra [...]. (CORREIA, 2010, p. XXIV).

Em *A Condição Humana*, Hannah Arendt analisa de forma crítica a *vita activa* e estabelece que a “vida ativa” está constituída por três atividades centrais que correspondem às condições básicas da existência humana: o trabalho, a obra e a ação:

Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra. (ARENDR, 2010a, p. 8).

O trabalho é a atividade correspondente à manutenção da sobrevivência biológica. Está relacionado ao processo e aos ciclos atrelados às necessidades vitais e que são garantidas pela força do trabalho. Para Arendt (2010a, p. 8), “a condição humana do trabalho é a própria vida”. A obra é a atividade pela qual o homem modifica o mundo natural ao criar coisas que dão ao mundo um aspecto artificial. A atividade da obra confere certa durabilidade e permanência no mundo, pois os artefatos produzidos pelo homem continuarão mesmo após a sua morte. Segundo a autora, “a condição humana da obra é a mundanidade” (2010a, p. 8). A atividade da ação corresponde à pluralidade. É a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação de coisas e de artefatos humanos. Para Hannah Arendt, a atividade da ação corresponde à pluralidade uma vez que os homens, e não apenas o homem, vivem na Terra e habitam o mundo (2010a, p. 8). À medida em que cria corpos políticos estáveis e duradouros, a atividade da ação cria a condição para a lembrança e conserva o ideal de que os homens vivem juntos não

para sobreviver, mas para que possam viver bem.

Na filosofia de Hannah Arendt, percebemos que aquilo que há entre comum a essas três atividades não é apenas o fato de constituírem as realizações mais básicas da existência humana. Segundo a autora, essas três atividades e suas condições estão intimamente relacionadas à condição mais geral da própria existência humana: “o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade” (2010a, p. 10). Isso se justifica porque tais tarefas têm por finalidade não apenas a garantia da vida – e da sobrevivência da espécie – mas a promoção e preservação do mundo como o conhecemos, fazendo dele um abrigo aos recém-chegados – ao mundo pelo nascimento. Nesse sentido, a autora afirma que:

O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que tem a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, insto é, de agir. Além disso, como **a ação é a atividade política por excelência**, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político [...]. (ARENDR, 2010a, p. 10, grifo nosso).

Para Hannah Arendt, são indissociáveis os laços que unem essas três atividades, pois elas constituem a própria essência da condição humana. Garantir a vida a partir do esforço doloroso do trabalho; criar um mundo de coisas que possam se tornar um lar para os homens, artifício humano edificado pelo *homo faber*; e a própria vida – não em seu sentido biológico – manifesta-se na ação e no discurso. A união e interdependência dessas atividades concorrem para a garantia de um mundo de estabilidade que possa abrigar a espécie humana.

Se o *animal laborans* necessita da ajuda do *homo faber* pra facilitar o seu trabalho e remover sua dor, e se os mortais necessitam de sua ajuda [do *homo faber*] para edificar um lar sobre a Terra, os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e dos historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria (ARENDR, 2010a, p. 217).

Analisar e compreender as atividades que compõem a *vita activa* a partir do pensamento de Arendt nos possibilita uma compreensão mais depurada acerca do tema aqui proposto: a compreensão do que é política. Ao pensarmos sobre as três atividades que compõem a condição mais básica dos homens sobre a Terra, percebemos que o colapso do domínio público ocorre justamente em virtude da transposição das funções que compõem a condição humana e que resultaram na supervalorização da atividade do trabalho. Pretendemos mostrar, neste capítulo, a crítica que Hannah Arendt faz a partir da *vita activa* sobre a era moderna e sobre a forma que nossas atuais democracias têm deturpado o sentido da política, confundindo-a como um instrumento para se “garantir as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância” (ARENDR, 2010a, p. 157).

É importante salientar que esta discussão é tão antiga quanto atual, e suas raízes remontam a *polis* grega. Todavia, conforme Arendt, essa inversão de valores que coloca a conquista de condições materiais de vida acima do político encontrou o seu ponto crítico no último século e pode ser compreendida, em grande medida, pelos problemas enfrentados pelo homem ao longo do século XX, que associam democracia à corrupção, criando nos indivíduos uma aversão pela política. Além disso, o trabalho cunhou no homem uma espécie de alienação, que dele deturpa o sentido da verdade e o impossibilita do exercício real da cidadania no domínio público, pois se perdeu de vista valores fundamentais que compõem o sentido da política.

2.1 O TERMO *VITA ACTIVA*

Segundo Arendt (2010a, p. 14), a própria gênese do termo *vita activa* é carregada de tradição e é quase tão antigo quanto à própria tradição do pensamento político. As origens do termo remontam à Antiguidade grega e tem lugar junto a um evento particular. Para a autora,

[...] essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*. (ARENDR, 2010a, p. 14)

Acerca do termo *vita activa*, Arendt começa a mostrar como Aristóteles distingue os três modos de vida dignos do homem. São dignos, pois todos eles podem ser escolhidos livremente, sem nenhum constrangimento ou coerção. O termo foi consagrado por Aristóteles como correspondente ao *bios politikus*, quer dizer, uma vida dedicada aos assuntos público-políticos. Todavia, nem o trabalho, nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano (ARENDR, 2010a, p. 15). Esses modos de vida opõem-se a outros tantos que, para Aristóteles, seriam os modos de viver próprio dos escravos. Com efeito, ao escravo atendia somente suprir as necessidades que os mantivessem vivos e submissos ao seu senhor. Ora, algo similar acontecia com os modos de vida dos artesãos e dos mercadores. De fato, todos esses modos de vida, por cuidarem apenas de coisas necessárias e úteis, não podiam ser considerados modos de vida condizentes com o modo de viver dos homens livres. Nesse sentido, Arendt acrescenta que:

Essa condição prévia de liberdade excluía qualquer modo de vida dedicado, sobretudo à preservação da vida – não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pelo mando de seu senhor, mas também a vida de fabricação dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em suma, excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, por toda a vida ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e atividades. (ARENDR, 2010a, p. 14)

Ao contrário do mencionado acima, os modos de vida próprio dos homens livres são aqueles que se ocupam do “belo”, quer dizer, do que não é nem útil nem necessário e, por isso mesmo, pode ser escolhido livremente, sem nenhuma coação. São eles: a vida dedicada aos prazeres, em que o belo é consumido; a vida política, na qual se produzem os feitos; e, por fim, a vida do filósofo, em que a beleza é contemplada em si mesma e não pela mediação dos homens – é a vida dedicada às coisas eternas.

É interessante observar que Aristóteles não coloca a vida política no mesmo plano do trabalho do artesão ou da vida do comerciante. Para ele, a vida do artesão ou do comerciante não eram formas dignas de um homem livre. Sendo assim, tais dimensões de vida não faziam parte da ação política. A ação política autêntica é aquela desprovida de necessidades ou convenções, ao passo que é fruto da decisão

livre e consciente – o sentido da política é o da liberdade.

Entretanto, mesmo antes do advento do Cristianismo, o conceito de *vita activa*, sobretudo da atividade política, sofreu considerável empobrecimento. Com a derrocada da *polis*, o conceito de *vita activa*, até o presente momento entendido como atividade política, perdeu o seu significado e passou a expressar, única e exclusivamente, o engajamento das coisas presentes neste mundo. A vida do político era, a partir de então, da mesma espécie de vida do artesão e do comerciante. O político, a partir desse momento, deveria estar envolvido em diversos assuntos sociais. Dessa forma, a ação propriamente política deixou de ser espontânea e transformou-se numa obrigação da vida terrena. A missão do político passou a ser a de suprir as necessidades e fazer coisas úteis. Nesse sentido, Arendt acrescenta que:

Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado, [...] a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto à vida dedicada à política. De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theôretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre. (ARENDR, 2010a, p. 16).

Ao se darem conta dessa inversão de valores, os filósofos passaram a recomendar o afastamento de toda a inquietude inerente ao que imaginavam ser a verdadeira vida política. Por isso, abandoná-la passou a se tornar condição primeira para o alcance de uma vida verdadeiramente humana, visto que só a quietude da contemplação poderia levar o homem à perfeição. O homem realmente livre já não era mais o político, mas o contemplativo. Segundo Hannah Arendt, esse cenário nos apresenta a dignidade da vida ativa embaçada pela vida contemplativa, pois a vida política, agora confundida com a vida social, deveria estar a serviço das necessidades da contemplação, fornecendo a ela o que lhe faltava.

O pensamento político de Hannah Arendt conduz ao entendimento do termo *vita activa*, o qual está necessariamente vinculado a tudo aquilo que diz respeito aos homens, neste mundo que pertence aos homens, um mundo em que ela jamais abandona ou chega a transcender. Todas as atividades humanas são condicionadas

pelo fato de os homens viverem juntos. A primeira, a atividade do trabalho, não requer, porém, a presença de outros homens. Ela é também, segundo Arendt, a primeira das atividades, pois é a mais urgente. Ela é a atividade que está atrelada a manutenção da nossa sobrevivência biológica. Se nos eximíssemos dela, nos impossibilitaríamos também de permanecermos vivos.

Desse modo, o emprego do termo *vita activa* adotado por Arendt está em profunda contradição com a tradição do pensamento político. O que a filósofa tanta mostrar é a forma como o valor dado à contemplação embaçou e desvirtuou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* (ARENDDT, 2010a, p. 20), como se o valor dado à *vita contemplativa* justificasse o distanciamento dos indivíduos do mundo comum. Esta compreensão advinda da tradição política também subsidia a equivocada compreensão do sentido da política, como se a ação política passasse a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, como um instrumento que assegurasse a manutenção das necessidades que compreendem a vida.

A *vita activa*, portanto, compreende as condições sob as quais a vida foi dada ao homem – as condições da existência humana: a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade e a pluralidade (ARENDDT, 2010a, p. 3). Para obtermos uma compreensão mais lata acerca dessas condições, vamos adentrar na discussão acerca de cada uma das três atividades que compõem a *vita activa*.

2.2 O TRABALHO

O trabalho é a atividade marcada pela necessidade do processo biológico, e que assegura, por isso mesmo, a manutenção da espécie. O maior significado que se poderia atribuir ao trabalho talvez seja a proximidade do homem com os outros animais. Segundo a autora, o personagem correspondente à atividade do trabalho é o *animal laborans*¹⁴. O termo adotado por Arendt não é mera coincidência, afinal, a

¹⁴ “E a verdade que o emprego da palavra ‘animal’ no conceito de *animal laborans*, ao contrário do uso muito discutível da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor

atividade do trabalho é aquela que mais nos aproxima dos outros animais existentes e cuja finalidade é a mesma para todos: a sobrevivência. Logo, consumir é a atividade por excelência do *animal laborans*. É a única atividade que demonstra a total submissão do homem à natureza. O metabolismo humano é de tão condicionado a essa dimensão que nascemos com necessidades que, se não forem supridas, nos impossibilitam de estarmos vivos. Assim, o trabalho é a condição primeira do homem sobre a Terra, é a atividade mais urgente:

Realmente, é típico de todo trabalho nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. E, no entanto, esse esforço, a despeito de sua futilidade, decorre de uma enorme premência e é motivado por um impulso mais poderoso que qualquer outro, pois a própria vida depende dele (ARENDR, 2010a, p. 107-108).

Segundo Hannah Arendt, das atividades humanas, as menos duráveis são aquelas necessárias ao processo da vida (2010a, p. 118). Consideradas em sua mundanidade, os frutos do trabalho são as coisas menos mundanas. Para a autora, esse aspecto de brevidade é próprio do trabalho, pois obedece a um movimento cíclico da natureza – assim como o próprio movimento cíclico de um organismo vivo. Após uma breve permanência no mundo, são absorvidas pelo processo da vida¹⁵ humana ou então são deterioradas pela ação do tempo:

A vida é um processo que, em tudo, consome a durabilidade, desgasta-a, faz desaparecer, até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais circulam em imutável, infundável repetição. (ARENDR, 2010a. p. 119).

Todavia, afirma Arendt (2010a, p. 120), “é somente dentro do mundo humano

das hipóteses, a mais desenvolvida” (ARENDR, 2010, p. 104).

¹⁵ Na filosofia de Hannah Arendt, a palavra ‘vida’ assume uma conotação particular quando se refere ao mundo e é empregada para estabelecer o intervalo de tempo entre o nascimento e a morte. Nesse sentido, é limitada por um começo e um fim, que marcam o aparecimento e são encerradas quando do desaparecimento no mundo. Assim, a ‘vida’ segue uma trajetória linear, cujo movimento é determinado pela força motriz da vida biológica que os seres humanos compartilham com outros seres vivos. Dessa forma, Arendt (2010a, p. 120) afirma que “a principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma história [story] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zoe*, que Aristóteles dizia ser de certa forma uma *práxis*”.

que o movimento cíclico da natureza se manifesta como crescimento e declínio”. Para a autora, os processos do nascimento e da morte – aparecimento e desaparecimento – somente adquirem esta dimensão quando ingressam no mundo de coisas feitas pelo homem. Apesar de esse movimento cíclico da natureza estar presente na vida humana – através do movimento circular de nossas funções corporais –, ele faz sua presença ser percebida no mundo feito pelos homens e somente adquire sentido neste mundo. Para Arendt (2010a, p. 121), a atividade do trabalho representa justamente essa ideia de circularidade – presente na natureza –, pois “move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas ‘fadigas e penas’ só advém com a morte desse organismo”.

A condição humana que o trabalho compreende é a vida. É claro não restar dúvidas de que nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida como o trabalho, uma vez que a manutenção do processo natural da vida reside no trabalho simplesmente porque tudo o que acontece na atividade do trabalho é necessário. Não há como escolher, por exemplo, se irá ou não comer ou beber água. O trabalho é o reino da necessidade. Tudo o que compreende a vida percorre o campo de atuação do trabalho – já em primeira instância – pois ele trata do duplo aspecto de sobrevivência biológica (indivíduo) e da manutenção da espécie humana. De todas as atividades humanas, somente o trabalho é interminável; segundo Arendt (2010a, p. 130), a atividade do trabalho prossegue “automaticamente em consonância com a vida, fora do escopo das decisões voluntárias ou dos propósitos humanamente significativos”.

Segundo Hannah Arendt, outro fator que determina a circularidade do trabalho é o fato de que a vida do homem só é possível se forem supridas as suas necessidades e ao fato de que tais necessidades não terminam enquanto o homem estiver vivo. Sendo assim, “trabalhar e consumir são atividades do processo vital tão intimamente ligadas que quase chegam a constituir um único movimento” (ARENDR, 2010a p. 123), que mal termina, deve começar novamente, em um círculo que se encerra somente na morte. Nesse círculo, nada de novo aparece, somente tem lugar a repetição que garante a continuidade da vida¹⁶.

¹⁶ Embora as três atividades que compõem a *vita activa* tenham em comum o fato de constituírem as três condições básicas da existência humana e por coexistirem em um mundo de coisas criado pelos homens é importante mencionar algumas distinções cruciais entre trabalho, obra e ação –

Assim, o *animal laborans* é aquele que ganha a vida. É aquele que está tão alienado ao ciclo da natureza que a sua vida não resulta em nenhuma diferença se comparada a outros animais. As principais características desse tipo humano são a fertilidade, a felicidade como saciedade e o consumo. Para Hannah Arendt, tudo o que o *animal laborans* produz destina-se a saciar o processo da vida humana¹⁷, que sua vez, é sustentado pelo consumo. Dessa forma, Arendt afirma que:

Ao definir o trabalho como “o metabolismo do homem com a natureza”, em cujo processo “o material da natureza é adaptado, por uma mudança de forma, às necessidades do homem”, de sorte que “o trabalho se incorpora ao seu sujeito”, Marx deixou claro que “estava falando fisiologicamente”, e que o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo sempre recorrente da vida biológica. Esse ciclo precisa ser sustentado pelo consumo, e a atividade que provê os meios de consumo é o trabalho. Tudo o que o trabalho produz destina-se a alimentar quase imediatamente o processo da vida humana, e esse consumo, regenerando o processo vital, produz – ou antes, reproduz – nova “força de trabalho” de que o corpo necessita para seu posterior sustento (ARENDR, 2010a, p. 122).

E porque do emprego de *animal laborans* ao invés do uso – talvez mais adequado – da expressão *homo laborans*? Esse fato encontra justificativa na própria raiz grega do termo. Em uma sociedade na qual os trabalhos manuais eram considerados indignos, tudo aquilo relacionado à manutenção da sobrevivência

principalmente do trabalho para com a obra e a ação. A distinção entre trabalho e obra, por exemplo, embora obstinadamente negligenciada por nossos teóricos (ARENDR, 2010a, p. 115), passaria despercebida se não fosse levado em conta o caráter mundano das coisas produzidas: a sua localização, a sua função e, principalmente, a sua durabilidade. Os frutos do trabalho podem durar sequer um único dia; “a obra de nossas mãos” (2010a, p. 117), podem facilmente sobreviver a gerações de homens. “É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios da sua sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho deles, mas sem estabilidade própria, as coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas [...]. O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo humano” (ARENDR, 2010a, p. 116). A distinção entre trabalho e ação é igualmente relevante: diferentemente do trabalho- e também da obra –, a atividade da ação não pode de forma alguma existir longe do mundo criado pelos homens, pois ela depende da presença contínua de seres humanos. A durabilidade da ação é um ponto importante a mencionar. Enquanto o trabalho se limita a círculos repetitivos – e obrigatórios, pois suprem a vida – atividade da ação é caracterizada pela espontaneidade, pelo livre agir, pela irreversibilidade e pela imprevisibilidade. Enquanto o produto do trabalho é o consumo, a ação se destina à novidade, em corpos políticos sólidos e duradouros, pois pretende permanecer geração após geração, numa referência à imortalidade.

¹⁷ Para Marx *apud* Arendt (2010a, p. 130), o trabalho é a “reprodução da vida pelo próprio indivíduo”. É através do trabalho que os homens garantem a fertilidade do processo vital, pois asseguram a sobrevivência. Por sua vez, a procriação é a produção “de vida alheia”, que assegura a sobrevivência da espécie”.

também não era digno do homem. O trabalho representava o esforço doloroso pela sobrevivência. Hannah Arendt afirma não ser surpreendente que a distinção entre trabalho e obra tenha sido ignorada na Antiguidade Clássica. A condição humana correspondente à obra é a mundanidade. Segundo Arendt, o mundo tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas. Enquanto o *animal laborans* preocupa-se em se satisfazer apenas primariamente, vivendo, por assim dizer, para morrer, manifestando sua natureza animal, o *homo faber* demonstra uma natureza “divina”, à medida em que cria um mundo.

Em outras palavras, enquanto é típico de todo o trabalho nada deixar atrás de si, pois o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido, a atividade da obra confere a imortalidade daquele que a produz, porque permanece mesmo após a sua morte, o que atribui a ele, por assim dizer, sua imortalidade. Todavia, a questão torna-se inteiramente diferente quando pensada sob uma perspectiva que avalie a finalidade dessas atividades. Na avaliação de Arendt (2010a, p. 137), “o trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”:

[...] tornam-se uma coisa só, uma vez que ambos são ‘meios’ de ‘apropriar’ aquilo que ‘Deus deu aos homens em comum. E esses meios – corpo, mãos e boca – são os apropriadores naturais, porque não pertencem à humanidade em comum, mas são dados a cada homem para seu uso privado (ARENDR, 2010a, p. 137).

Para Hannah Arendt, o trabalho evidencia o processo doloroso do *animal laborans* na luta pela manutenção da sua existência biológica, uma vez que o trabalho tem como condição a vida e sua preservação. Como a garantia da sobrevivência da espécie humana depende desse esforço, a vida humana não pode ser pensada sem que tal atividade seja considerada e executada.

Ao refletirmos sobre a atividade do trabalho na presente época, percebemos que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho. Isso significa dizer que, contraditoriamente à prerrogativa de Aristóteles, à luz da contemporaneidade, a atividade do trabalho foi admitida no domínio público (ARENDR, 2010a, p. 142). Segundo Arendt, o resultado disso é que enquanto o *animal laborans* estiver em posse dele – domínio público – jamais poderá existir um espaço público genuíno e, conseqüentemente, este será esvaído de sentido político

e de liberdade. Nesse sentido, Arendt afirma que:

O desenvolvimento da era moderna e o advento da sociedade, na qual a mais privada de todas as atividades humanas, a do trabalho, foi tornada pública e lhe foi permitido estabelecer seu próprio domínio comum [...] (ARENDR, 2010a, p. 138).

A ascensão da atividade do trabalho teve como consequência a fuga do domínio político e demasiada aproximação do domínio privado sobre o domínio público. Quanto mais fácil se torna a vida numa sociedade de consumidores e trabalhadores, mais efêmera se torna a consciência política, pois os olhos do *animal laborans* estão deslumbrados pela abundância de sua crescente fertilidade e pela busca da felicidade que se limita a saciar as necessidades do corpo. Em nossa época, afirma Arendt (2010a, p. 166), “a nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto aparecem no mundo”.

A vitória do *animal laborans* representa o fim de um mundo de durabilidade e espontaneidade entre os homens, pois quanto mais ávido é o apetite do *animal laborans*, de tal modo que o consumo não mais se restringe às necessidades da existência, mas passa a se concentrar principalmente nas superfluidades da vida, que tem como consequência não apenas o isolamento dos homens ou mesmo a degradação total do domínio da política. Esse estado de coisas comporta o grave perigo que nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo (ARENDR, 2010a, p. 166). Arendt afirma que quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores, mais difícil será preservar a consciência ativa da política e a tudo o que a ela concerne, afinal, para esta sociedade de consumidores, a política nada mais é do que um mero instrumento para garantir o que for necessário à vida.

2.3 A OBRA

A obra (*faber*) é a atividade por meio da qual fabricamos “a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano” (ARENDR, 2010a, p. 169). Ao contrário da atividade do trabalho, na obra não há circularidade. Trata-se da atuação

do homem sobre a matéria inerte. O tipo humano da obra é o *homo faber*, aquele que fabrica; que, com suas mãos, age sobre a matéria e a transforma, produzindo um objeto que passa a existir de forma independente e ultrapassando o tempo de vida do homem. Assim, a obra produz um universo artificial de coisas, que são diferentes de qualquer ambiente natural:

O uso adequado delas [os produtos da fabricação] não causa o seu desaparecimento; elas dão ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem (ARENDDT, 2010a, p. 169).

Para o professor Moisés Rodrigues da Silva (2011), algumas características compreendem o domínio da obra, dentre as quais, podemos apontar a instrumentalidade e o uso de ferramentas, sempre com a ideia de que em vista de alguns fins utilizam-se alguns meios; a utilidade, a noção de uso que dá aos objetos, diferentemente dos bens de consumo do trabalho, a obra possui certa durabilidade¹⁸; engenho, ou seja, técnica; e a violência, pois o material sobre o qual se debruça o *homo faber* é violentada para se tornar outra coisa.

Silva (2011) afirma que esse caráter violento do *homo faber* dá a ele o título de “dominador” da natureza; porém, por que não o de “destruidor”, já que a fração da natureza na qual ele toca é destruída em prol do surgimento de uma nova criação humana? Nesse sentido, Arendt afirma que:

Este elemento de violação e de violência está presente em todo processo de fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza. O *animal laborans* que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser o amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas é ainda servo da natureza e da terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a terra. (ARENDDT, 2010a, p. 173)

¹⁸ Sobre o aspecto de durabilidade dos produtos da obra Hannah Arendt alerta que “a durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos, embora não o consumamos, o desgasta. O processo vital que permeia todo o nosso ser também o invade; e se não usarmos as coisas do mundo, elas finalmente também perecerão e retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas. Se abandonada à própria sorte ou descartada do mundo humano, a cadeira se converterá novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo, de onde surgiu a árvore que foi cortada para transformar-se no material no qual operar e com o qual construir” (ARENDDT, 2010a, p. 170).

Dessa forma, podemos identificar que enquanto o trabalho evidencia o “esforço doloroso” do *animal laborans* na luta pela manutenção da vida, a obra enaltece a “força humana” do *homo faber* na criação de seu artifício.

Segundo Hannah Arendt (2010a), a obra é norteadada pelo findar do produto, o qual exige habilidades; contudo, evidenciou-se que a obra nasceu da necessidade de subsistência da vida humana e logo após, evoluiu para um ofício. O *homo faber* é um fabricante de coisas, é aquele que cria um universo no qual considera que tudo deve ter seu uso e pode servir de ferramenta para a obtenção de outras coisas.

Por outro lado, as ferramentas que servem para atenuar a carga e também para mecanizar o trabalho do *animal laborans*, são projetadas e inventadas pelo *homo faber* para a construção de um mundo feito de coisas. Nesse sentido, justifica-se o caráter de “utilidade” atribuído ao *homo faber*. Todavia, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado (ARENDR, 2010a, p. 192). Segundo Correia (2010, p. XXVIII), a mentalidade do *homo faber* é presidida pela categoria de meios e fins, e a razão de ser de tudo o que há esgota-se na aptidão para ser meio para algo outro. A consequência maior do utilitarismo promovido pelo *homo faber*, é a total ausência de significado. Nesse sentido, Adriano Correia afirma que:

A única via para escapar à ausência de significado em um mundo estritamente utilitário – no qual existem apenas meios e nenhum fim, de modo que o significado de algo sempre demanda algo outro, incessantemente – é o recuo a subjetividade do homem como usuário, tornado então um paradoxal fim em si mesmo. Entretanto, insiste Arendt, a tragédia resultante consiste no fato de que a mentalidade utilitária e instrumental do *homo faber* passa a degradar o mundo das coisas e da natureza a simples meios sem valor intrínseco. A tragédia consiste, em suma, na “generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens” [...] (CORREIA, 2010, p. XXIX).

A condição humana correspondente à obra é a mundanidade, a de construir um mundo de coisas sobre o mundo natural, o habitat humano que perdura por gerações. O mundo tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas. Enquanto o *animal laborans* preocupa-se em se satisfazer apenas primariamente, vivendo, por assim dizer, para morrer, manifestando sua natureza animal, o *homo faber* demonstra uma natureza “divina” à medida que cria um mundo de coisas que permanecerá mesmo após a sua morte. Em outras palavras, a tarefa

e a grandeza potencial do *homo faber* residem em sua capacidade de produzir coisas novas (ARENDR, 2010a, p. 23). Segundo Silva (2011), enquanto o resultado do trabalho é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido, o fruto da obra representa a imortalidade do mortal¹⁹, porque permanece depois que seu autor passa.

Para Hannah Arendt *apud* Silva (2011), a obra de nossas mãos, em contraposição ao trabalho do corpo – o *homo faber*²⁰ que ‘faz’ e literalmente ‘trabalha sobre’ os materiais, em oposição ao *animal laborans* que labora e se mistura com eles – fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. Nesse sentido, a autora acrescenta:

A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho do nosso corpo – o *homo faber*, que produz e literalmente “opera em”, distintamente do *animal laborans*, que trabalha e “se mistura com” –, fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano. Em sua maioria, mas não exclusivamente, essas coisas são objetos destinados ao uso, dotadas de durabilidade [...]. O uso adequado delas não causa seu desaparecimento; elas dão ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem. (ARENDR, 2010a, p. 169).

Em sua maioria, mas não exclusivamente, essas coisas são objetos destinados ao uso, dotados da durabilidade de que, segundo Arendt (2010a, p. 169), Locke necessitava para o estabelecimento da propriedade, do ‘valor’ de que Adam Smith precisava para o mercado de trocas, e comprovam a produtividade em que Marx acreditava ser o teste da natureza humana. Devidamente usadas, elas não desaparecem, e emprestam ao artifício humano à estabilidade e à solidez, sem as

¹⁹ “Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses no Olimpo. A mortalidade dos homens 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, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico.” (ARENDR, 2010a, p. 21-23).

²⁰ No vocabulário filosófico de Hannah Arendt, a palavra latina *faber*, que provavelmente se relaciona com *facere* ‘fazer alguma coisa’, no sentido de produção, aplicava-se originariamente ao fabricante e artista que trabalhava com materiais duros, como pedra ou madeira; era também usada como tradução do grego *tehton*, que tem a mesma conotação. A palavra *fabri*, muitas vezes seguida de *tignarii*, designava especialmente operários de construção e carpinteiros. Não se pode determinar onde e quando a expressão *homo faber*, certamente de origem moderna e pós-medieval, surgiu pela primeira vez.

quais não se poderia esperar que ele servisse de abrigo à cultura mortal e instável que é o homem.

A durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele se faz, embora não o consumam, desgasta-o. O processo vital que permeia todo o saber também o atinge; e se não usa as coisas do mundo, elas também perecerão mais cedo ou mais tarde, e retornarão ao processo natural global do qual foram retiradas e contra o qual foram erigidas. Se abandonada a si mesma ou descartada do mundo humano, a cadeira voltará a ser lenha, e a lenha perecerá e retornará ao solo de onde surgiu a árvore que foi cortada para transforma-se no material sobre o qual se trabalhou e com o qual se construiu. Porém, segundo a autora, embora este possa ser o fim inevitável de todas as coisas individuais no mundo, sinal de que são produtos de um fabricante mortal, não é certo que seja o destino final do próprio artifício humano, no qual todas as coisas podem ser constantemente substituídas com o ir e vir de gerações que habitam o mundo construído pelo homem (ARENDR, 2010a, p. 170).

Além disso, embora o uso provavelmente desgaste os objetos, esse não é o seu destino, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade. É essa durabilidade que empresta às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizaram, a 'objetividade' que as faz resistir, 'obstar' e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades de seus fabricantes e usuários.

Estabelecendo um paralelo entre a atividade da obra e a atividade do trabalho, pode-se dizer que, infelizmente, parece ser da natureza das condições da vida, tal como essa foi dada ao homem, que a única vantagem possível da fertilidade da força de trabalho humana consiste em sua capacidade de prover as necessidades da vida de mais de um homem ou de uma família. Os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza não duram no mundo o tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do trabalho, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, é tão indiferente ao mundo que é como se este não existisse.

O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do corpo, não usa esse corpo livremente como o *homo faber* utiliza as mãos, que são os seus instrumentos

principais. É por isso que Platão sugeriu que os operários e escravos eram não apenas sujeitos à necessidade e incapazes de liberdade, mas incapazes também de dominar o lado ‘animal’ de sua própria natureza.

Para Hannah Arendt, o fato de que a escravidão e o banimento no isolamento do lar constituíam, de modo geral, a condição social de todos os trabalhadores antes da era moderna deve-se basicamente à própria condição humana; a vida, que para todas as outras espécies animais é a própria essência do ser, torna-se um ônus para o homem em virtude de sua inata ‘repugnância à futilidade’.

Segundo Arendt (2010, p. 150), “do ponto de vista do trabalho, as ferramentas²¹ reforçam e multiplicam a força humana até quase substituí-la, como ocorre em todos os casos nos quais as forças naturais, como os animais domésticos, a força hidráulica ou a eletricidade, e não coisas materiais, são dominadas pelo homem”. Da mesma forma, os instrumentos aumentam a fertilidade natural do *animal laborans* e produzem uma abundância de bens de consumo.

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isso mudam o modo pelo qual a urgente necessidade inerente ao trabalho era, antes, percebida por todos. Não mudam a necessidade em si; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos. Algo semelhante se aplica aos produtos do trabalho, que não se tornam mais duráveis por serem abundantes (ARENDR, 2010, p. 150). O caso é diferente na transformação moderna do processo do trabalho pela introdução do princípio da divisão do trabalho. Nesse caso, a autora explica que a própria natureza do trabalho é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume caráter de trabalho. Embora as máquinas tenham levado a um ritmo infinitamente mais rápido de repetição que aquele prescrito pelo ciclo dos processos naturais – e é bem possível que esta aceleração especificamente moderna faça ignorar o caráter repetitivo de todo trabalho, a repetição e a interminabilidade do próprio processo imprimem-lhe a marca inconfundível do trabalho. Isso se torna ainda mais claro nos objetos de uso produzidos por essas técnicas de trabalho.

²¹ Para Hannah Arendt (2010a, p. 150), “as ferramentas e instrumentos, que podem suavizar consideravelmente o esforço do trabalho, não são produtos do trabalho, mas da obra; não pertencem ao processo do consumo, mas são parte integrante do mundo de objetos de uso. Não importa quão relevante seja o papel que desempenham no trabalho de qualquer civilização dada, jamais pode atingir a importância fundamental das ferramentas para todo tipo de obra”.

Segundo a autora, 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*. Vive-se em uma sociedade de operários, porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância, e transforma-se a obra em trabalho, separando-o em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho do labor humano – que é parte da natureza e talvez a mais poderosa de todas as forças naturais – o obstáculo da estabilidade ‘inatural’ e puramente do artifício humano.

2.4 O DESESPERO DIANTE DA FATALIDADE

As considerações feitas até aqui nos levam a uma triste constatação: o tipo humano dominante no mundo moderno não é o político. Segundo Silva (2011), a modernidade começa com a vitória do *homo faber* e culmina na promoção do labor a mais alta posição na hierarquia criada pelos homens: o *laborans* (necessidade) vence o *faber* (utilidade); o *homo* se abaixa diante do *animal*, e o domínio da política sucumbe a ambos. Isso provocou em nós a impressão de que a política ficou em outra época e não na nossa.

Para o autor, não é do *homo faber* que falamos quando nos referimos ao homem contemporâneo. Apesar de suas características ainda existirem, esse tipo humano também perdeu lugar. Esse domínio do *homo faber* logo cedeu ante desvios e variações em sua própria mentalidade, cuja posição central foi ocupada pelo conceito de processo na modernidade. Silva (2011) afirma que o princípio da utilidade rapidamente foi declarado inadequado e substituído pelo princípio da felicidade do maior número. Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil à vida do homem.

Para Hannah Arendt (2010a, p. 392), “o que resta a explicar é por que essa derrota terminou com a vitória do *animal laborans*; por que, com a ascensão da *vita activa*, foi precisamente a atividade do trabalho que veio a ser promovida a mais alta posição entre as capacidades do homem”. Nesse sentido, a vida tornou-se o bem

supremo e dominou sobre todas as outras potencialidades do homem. No diagnóstico de Arendt, o motivo pelo qual a vida se afirmou e permaneceu como bem supremo na era moderna, foi a moderna inversão das posições ocorridas no contexto de uma sociedade cristã cuja crença fundamental na sacralidade da vida sobrevivera a secularização da sociedade (ARENDR, 2010a, p. 392). Na era moderna – e em nossa época –, todas as atividades se curvaram diante da vida, e tudo quanto o homem possa realizar, converteu-se em mero instrumento de garantia à boa vida. Mais uma vez, fica nítida a questão por nós levantada: que finalidades a política busca contemplar? Na subversão do domínio político, a própria política esvaiu-se em seu sentido mais caro, a liberdade, sendo reduzida e sujeita a atender as carências da necessidade:

A atividade política, que até então retirara sua maior inspiração da aspiração à imortalidade mundana, baixou agora ao nível de uma atividade sujeita à necessidade, destinada a remediar, de um lado, as consequências da pecaminosidade do homem, e, de outro, a atender a carências e interesses legítimos da vida terrena (ARENDR, 2010a, p. 393).

Nesse sentido, foi exatamente a vida individual que passou a ocupar a posição que outrora era ocupada pela ‘vida’ do corpo político (ARENDR, 2010a, p. 393). É importante frisar que quando a autora diz que “a vida predominou”, essa vida não se refere a um preceito religioso cristão acerca da natureza da vida humana, mas sim foi precisamente a vida individual que passou a ocupar o papel predominante.

A constatação da vitória do *animal laborans* evidencia que pensamento e ação encontram-se como atividades totalmente comprometidas face ao desenvolvimento tecnológico e a crescente preocupação com a manutenção da vida biológica, que resultou na elevação do trabalho a mais importante categoria. De fato, no que consiste a ação? Existe liberdade ou restam apenas seres consumidores e alienados?

Seja como for, a era moderna apoiou-se sobre a premissa de que a vida (individual) e não o mundo (coletivo) é o bem supremo do homem (ARENDR, 2010a, p. 398). Esse é um exemplo vital que evidencia não apenas a inversão nas categorias da *vita activa*, mas mostra também uma inversão entre a concepção de espaço público e espaço privado – em profundo contraste com os gregos, cuja

concepção de “vida boa” defendida por Aristóteles estava no espaço comum dos homens e não no domínio privado, como se encontra hoje.

Se por um lado a experiência totalitária – tratada por Arendt na obra *Origens do Totalitarismo* – trouxe à tona a degeneração da política e, conseqüentemente, a perda do domínio eminentemente político, por outro, sob a égide da necessidade, a ação foi enclausura na camisa-de-força de um padrão comportamental e o pensamento se tornou uma mera função cerebral de raciocínios cujos resultados podem, muitas vezes, serem alcançados com melhor precisão por meio do uso de instrumentos eletrônicos.

Segundo Silva (2011), apatia e isolamento afloram enquanto a superfluidade transforma todos em meros consumidores. Isso é a despolitização, ou seja, o obscurecimento do domínio da política na modernidade. Quando o espaço público é invadido por violência, corrupção e restrição da liberdade, resta apenas a preocupação com o âmbito econômico, havendo o esquecimento do verdadeiro sentido da política.

Hoje, assistimos à emergência do *animal laborans*, que se limita a experimentar a felicidade no corpo. Envolvido no ciclo do processo biológico, os seres humanos se inviabilizam politicamente. Por amar demais a própria vida, o homem moderno se acovarda diante da realidade circundante. Por considerar apenas a própria vida como bem supremo, esse homem se isola, e torna-se incapaz de vislumbrar nos outros interesses e necessidades tão dignas quanto às suas próprias. Ele torna-se incapaz de política, pois esquece o significado da pluralidade e do espaço comum.

A política, enquanto artifício humano, não se dá “no homem”, mas “entre os homens”, no espaço público, onde esses se revelam mediante a ação e o discurso, demonstrando também sua “coragem” ao abandonarem seu esconderijo para mostrarem quem são.

2.5 A AÇÃO

Ao analisarmos as características do trabalho, vimos que o *animal laborans* está preso ao círculo biológico mantenedor de sua própria sobrevivência,

unicamente mobilizado pela felicidade do corpo e pela necessidade do consumo, em um universo individualista em que o bem supremo é a sua própria vida. Vimos que a finitude do trabalho humano e do esquecimento a que o *animal laborans* está fadado – uma vez que o produto do trabalho é consumido – é superado pela potencialidade da obra, personificada no *homo faber*, que através das obras de suas mãos, atenua o fardo do trabalho e cria um mundo de durabilidade (ARENDT, 2010a, p. 294).

Todavia, a atividade da ação não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como na obra (ARENDT, 2010a, p. 221). Arendt enquadra o trabalho e a produção no domínio privado – reino da necessidade –, enquanto a ação está exclusivamente no domínio da política – reino da liberdade.

Segundo a autora, os homens poderiam perfeitamente absterem-se da necessidade do trabalho, subjugando e forçando outros homens a trabalharem para eles, como em sociedades escravagistas; esses mesmos homens poderiam, também, decidir não acrescentar nada de novo ao mundo, oportunamente usando e usufruindo das coisas à sua volta; a vida de um senhor de escravos ou a vida de um parasita podem ser injustas ou desprezíveis, mas certamente são humanas (ARENDT, 2010a, p. 221).

A ação é a única atividade da *vita activa* que sinaliza para uma total renúncia e abstenção de toda mundanidade, pois a ação não é movida por nenhum condicionamento, ao contrário, é fruto da liberdade e brota da vontade de estar na companhia de seus pares. Segundo a autora, uma vida sem discurso e sem ação é uma vida morta para o mundo, deixa de ser vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens (2010a, p. 221).

A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação (ARENDT, 2011a, p. 192). A ação é a característica no plano do domínio político. Ao contrário do *animal laborans* e do *homo faber*, a ação é a única característica da condição humana que depende exclusivamente da contínua presença de outros homens. A atividade da ação (política) nunca é equivalente à atividade do trabalho necessário à sobrevivência biológica ou à produção técnica comum à atividade da obra. Por outro lado, a ação é uma atividade mediada pela linguagem e pela pluralidade de opiniões no espaço público, e sua efetivação acontece por meio do discurso. Nesse sentido, a única atividade que nos distancia e

nos diferencia dos demais animais que habitam a Terra é a pluralidade, condição básica da ação; assim atos e palavras revelam essa distinção única:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas (ARENDDT, 2010a, p. 219-220).

A condição da atividade da ação é a pluralidade devido à diversidade de seres humanos que habitam e compartilham o mundo comum. Nesse sentido, a pluralidade carrega valores ambivalentes de igualdade e distinção: homens e mulheres são iguais entre si, mas, ao mesmo tempo, são únicos e distintos de qualquer outro ser humano que tenha existido, que exista ou virá a existir. Essa distinção é manifesta quando os seres humanos aparecem e interagem em um espaço público comum; é na presença de outros que homens e mulheres constroem a sua personalidade e afirmam a sua singularidade e a sua distinção única.

A ação é caracterizada pela pluralidade humana; pluralidade de seres distintos, mas que não permanecem apenas assim, pois aparecem no mundo e mostram – através de suas palavras e ações – quem realmente são. Segundo a autora, esse “aparecer” no mundo constitui um novo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original (ARENDDT, 2010a, p. 221), impelidos pela faculdade de agir, iniciar e promover. Nesse sentido, Arendt acrescenta que:

Filosoficamente falando, agir é a resposta humana para a condição da natalidade. Posto que todos adentramos o mundo em virtude do nascimento, como recém chegados e iniciadores, somos aptos a começar algo novo; sem o fato do nascimento jamais saberíamos o que é a novidade e toda “ação” seria um mero comportamento ou preservação. Nenhuma outra faculdade, a não ser a linguagem – e não a razão ou a consciência –, distingue-nos tão radicalmente de todas as espécies animais. (ARENDDT, 2010b, p. 102).

“O discurso e a ação revelam essa distinção única” afirma Arendt (2010a, p. 220). E a ação é, em sua própria natureza, a potencialidade de iniciar coisas novas, trazendo novidade ao mundo. Assim, “por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (ARENDR, 2010a, p. 222). Dessa forma, Arendt afirma que:

Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais (ARENDR, 2010a, p. 223).

Para Hannah Arendt, o afastamento da vida pública presente em nossa época, impossibilita justamente esse “distinguir”, e uma vida sem discurso e sem ação é literalmente morta para o mundo (ARENDR, 2010a, p. 221). Agir significa tomar iniciativa, iniciar (ARENDR, 2010a, p. 221). Logo, é por meio da ação política que se configura o modo como as pessoas interagem sem violência, pois assumem como referência a ação do outro, aquele que lhe é semelhante. Não há, nessa relação, mediação pelas coisas ou matérias: por viverem na Terra e habitarem o mundo juntos, os homens são capazes de colocar a si mesmos, mediante a ação e o discurso, em relacionamento uns com os outros.

Segundo Arendt, todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. Nesse sentido, um homem isolado numa ilha continuará a trabalhar e produzir, mas será impossibilitado do exercício da ação política, pois a ação nunca é isolada. Para Arendt, a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem no mundo, não como meros objetos físicos, mas como homens. Nesse sentido, Arendt afirma que:

De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis. A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, um pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem

acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica como ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer. (ARENDR, 2010a, p. 223)

Assim, os “atores políticos²²” se comunicam e agem no cenário político revestidos de uma *persona* que confere igualdade aos atores e, mais do que isso, afasta-os de suas necessidades pessoais, pois passam a vislumbrar o mundo como um espaço de iguais. Com essa *persona* os atores são livres, realizando, portanto, o sentido da política – que é o da liberdade –, na visão da referida autora.

Para Arendt (2010a, p. 224), nenhuma outra realização humana depende tanto do discurso quanto a ação. Embora suas finalidades secundárias, como a comunicação e a informação, sejam deveras importantes, é apenas associada à ação que o discurso alcança seu sentido mais genuíno, pois a partir dela os homens podem verdadeiramente mostrar quem são. Somente no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar quem é (2010a, p. 224), e, parece-nos que é justamente esta “passividade” uma das grandes causadoras dos problemas políticos com os quais nos deparamos hoje. Essa passividade leva a incapacidade do homem de aparecer e agir no domínio da política. Pensar a política significa, antes de qualquer coisa, pensar em ação; a ação possibilita a revelação do homem; possibilita a liberdade. Liberdade e ação, na perspectiva arendtiana, são características indissociáveis no espaço público. No entanto, para uma compreensão mais lata e detalhada da relação – liberdade/ação – é necessário expor o significado da própria liberdade no pensamento de Hannah Arendt.

Na apresentação da 11ª edição de *A Condição Humana*, Adriano Correia comenta que esta obra, em particular, converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da *vita activa* [...] e cuja proposta trouxe a lume “pensar o que estamos fazendo” – no mundo e pelo mundo – (CORREIA, 2010, p. XXIII), na tentativa de, ao identificar as atividades que compõem a condição humana, diagnosticar as raízes de nossa moderna alienação, que resultaram na superação do *homo faber*, na vitória do *animal laborans* e no

²² Para Hannah Arendt, “o teatro é a arte política por excelência; somente no teatro a esfera política da vida humana é transposta para a arte. Pelo mesmo motivo, é a única arte cujo assunto é, exclusivamente, o homem em sua relação com outros homens” (ARENDR, 2010a, p. 235).

quase total esvaziamento da ação humana e no desinteresse dos cidadãos pelo espaço que lhes é comum.

Quando identificamos o sentido da política – sentido esse que perpassa o da própria liberdade – a discussão que propomos analisar no capítulo anterior, compreendemos que a razão de ser e a condição da própria ação é pluralidade. Na tomada de consciência do agir humano, afirma Correia (2010), brota o desejo de estar na companhia de outros, o amor pelo mundo e a paixão pela liberdade. Nesse sentido, o autor afirma que:

Assim como a atividade do trabalho visa a responder ao estar vivo conservando a vida e a atividade da obra almeja responder à mundanidade conservando e renovando o mundo, a atividade da ação responde à pluralidade humana confirmando-a, ao reafirmar no ator político a singularidade que seu nascimento já testemunhava. A ação, atividade política por excelência, a “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria”, encontra na pluralidade a sua condição prévia, mas também a sua razão de ser. (CORREIA, 2010, p. XXX).

Repensar o significado da ação diante da crise e do esvaziamento que se abateram sobre o domínio público é imprescindível, pois em sua gênese está a própria possibilidade de superação da crise política de nossa época. Segundo Correia (2010, p. XXX), a ação corresponde à capacidade humana de desencadear o novo. Para o autor, à medida em que aqueles que agem são iniciadores em meio a iniciadores, acabam por instaurar o que Arendt nomeia “teia de relações humanas”, na qual as consequências da ação se fazem sentir (2010, p. XXXII). Nesse sentido, Arendt afirma:

[...] o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desvelamento do ‘quem’ por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato (ARENDR, 2010a, p. 230).

Ao contrário do trabalho e da obra, a atividade da ação não pode acontecer no isolamento. Assim como trabalho e obra dependem da presença contínua de tudo

aquilo que constitui a natureza, a atividade da ação depende da contínua presença de outros seres humanos. Logo, afirma Arendt (2010a, p. 235), ação e discurso coexistem – e somente adquirem sentido – na complexa teia de atos e palavras de outros seres humanos, estando em permanente contato com ela.

Assim, por meio do discurso e da ação, o domínio da política constitui um espaço de aparência que existe onde quer que os homens estejam juntos. Para Arendt (2010^a, p. 249), “onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente, nem para sempre”. Ao contrário dos artifícios da obra, esse espaço de aparência somente pode existir em um mundo habitado por homens. Na dispersão deles, esse espaço de aparência desaparece. Hannah Arendt estabelece um paralelo entre a noção de poder e de espaço de aparência na medida em que o primeiro somente se efetiva quando precedido pela ação e pelo discurso, justamente por constituírem a potencialidade do mundo de aparência. Assim, Arendt acrescenta:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades (ARENDR, 201a, p. 249-250).

Para Arendt o poder mantém a existência do domínio público, mas somente quando os homens agem por concerto e espontaneamente; o domínio da política constitui o espaço potencial da aparência em que a singularidade humana é revelada por homens que agem e falam (2010a, p. 250). Assim, ao mesmo tempo em que legitima a existência do espaço da política, o poder somente é legitimado por meio da convivência entre os homens. Portanto, o viver *entre-os-homens* é o único fator material indispensável para a geração do poder (2010a, p. 251).

Ao contrário do trabalho e da obra, cuja previsibilidade é notadamente uma de suas características, no domínio da política, ações e palavras são destituídas de previsibilidade. Nesse espaço de aparência *entre-os-homens*, atos e palavras instauram a novidade, inauguram o novo de forma imprevisível e irreversível. Acerca da irreversibilidade e da imprevisibilidade da ação, Arendt afirma que:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo [...] (ARENDDT, 2010a, p. 291)

A irreversibilidade e a imprevisibilidade, consequências intrínsecas à ação, podem levantar o temor de um futuro incerto e até mesmo perigoso; esses elementos poderiam dar subsídios para a criação de instrumentos que pudessem limitar e/ou controlar a ação. Porém, para Arendt, o “remédio” para irreversibilidade e a imprevisibilidade de toda a ação estão presentes nas potencialidades da própria ação, e não de fora dela, como qualquer outro elemento coercitivo. Nesse tocante, Arendt afirma que:

A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens (ARENDDT, 2010a, p. 295).

Ambas as faculdades – perdão e promessa – dependem da pluralidade, afirma Arendt (2010a), da presença contínua e ininterrupta de outros homens. Se o fosse, quer dizer, se essas faculdades não dependessem desse espaço comum, sendo realizadas no isolamento, perdão e promessa seriam destituídos de significado, afinal, ninguém pode – segundo o pensamento de Arendt – perdoar a si mesmo ou fazer promessas a si mesmo, como um papel que a pessoa encena a si mesma (Arendt, 2010a, p. 296).

Conforme Adriano Correia, promessa e perdão constituem o alento à ação, motivando a continuidade da mesma e, dessa mesma forma, a ação atualiza o potencial de novidade. Então, ação, promessa e perdão vão ao encontro da própria ideia de liberdade, pois os homens são livres e ser livre e agir são a mesma coisa (Arendt *apud* Correia, 2010, p. XXXV). A essência da política é justamente

manifestada pela liberdade do agir, do perdoar e prometer; o ato imposto, a promessa coercitiva, o perdão forçado, são destituídos de liberdade, logo, destituídos de sentido político. Embora na atual época esses valores tenham sido subvertidos, se pensarmos, por exemplo, na “obrigatoriedade” do sufrágio, a política continuará a existir enquanto os homens forem impelidos pela livre vontade de agir. Porém, de fato, o que viria a caracterizar esta liberdade e como ela se relaciona ao princípio da ação? O que é liberdade? Pensar acerca da gênese da liberdade será o tema do próximo capítulo.

3 LIBERDADE E POLÍTICA

Discorreremos, até então, que o sentido da política diz respeito à pluralidade dos homens, que a política é o espaço em que os homens – e não o homem – revela-se ao mundo, abandonando o seu esconderijo e, instigado pela espontaneidade, faz-se conhecer através de atos e de palavras.

Vimos também que a autenticidade do sentido da política se subverteu ao longo do século XX; em parte, em razão dos regimes totalitários, que consolidaram a formação de sociedades de massa, totalmente apáticas e despolitizadas; outra parte, pela subversão das atividades que compõem a *vita activa*, fazendo sucumbir ação e obra e elevando a atividade do trabalho ao patamar mais elevado. A “boa vida” proporcionada pela fabricação do *homo faber*, que com suas mãos construiu um mundo de artificialidade à disposição dos homens, foi rapidamente absorvida pelo apetite voraz do *animal laborans*, que imerso em seu ciclo biológico, passou a entender que tudo é consumo. A política e o espaço público foram colocados a serviço do individualismo, e o domínio privado se sobrepôs ao domínio político.

As discussões realizadas até o presente momento nos conduzem à necessidade de refletirmos sobre a relação entre política e liberdade conforme o pensamento de Arendt. Nas páginas que se seguem, trataremos do tema – liberdade – a partir de uma reflexão sobre as revoluções americana e francesa, trabalhada por esta pensadora. Essas revoluções tinham como objetivo a liberdade, a qual acaba sucumbindo às necessidades mais urgentes da preservação da vida.

Nos capítulos anteriores, dissemos que a atividade da ação perdeu lugar para a atividade do trabalho, causando a vitória do *animal laborans*. Como vimos, a atividade do trabalho corresponde ao reino da necessidade; onde estamos a serviço da necessidade não há espaço para a liberdade, pois necessidade e liberdade se contrapõem. Portanto, se quem ganha é o reino da necessidade não há espaço para a liberdade, portanto para a política. É por isso que a política sucumbe e, com ela, a liberdade.

As revoluções, principalmente a Francesa, permitem reconhecer o exato momento em que isso acontece, ou seja, quando o atendimento às questões sociais ganhou mais força, sobrepujando a busca por liberdade, fazendo com que a política perdesse definitivamente seu espaço. Tudo isso é muito ambíguo, pois a revolução,

a princípio, pretendia assegurar mais liberdade. No entanto, para haver liberdade, os homens precisam estar libertos. Existe uma diferença entre liberdade e libertação: libertação da opressão dos governos despóticos e das urgências da vida; liberdade é o campo do aparecimento, da novidade, da ação. Essa é a grande aporia daqueles homens e mulheres do século XVIII e que será resgatada neste capítulo final para entendermos de forma profícua a relação entre política e liberdade.

Levantar a questão – o que é Liberdade? – parece ser uma empresa irrealizável (ARENDR, 2011a, p. 188), afirmou a filósofa alemã. Todavia, refletir sobre a política e sobre a necessidade de reconstrução da mesma a partir da ação exige – e perpassa – a necessidade de se compreender o significado da liberdade, pois, na era moderna, nada parece estar mais profundamente sepultado do que o conceito de liberdade (ARENDR 2011b, p. 36).

Indubitavelmente, resgatar o conceito de liberdade de acordo com o pensamento arendtiano exige uma compreensão profunda da produção filosófica de Hannah Arendt, em particular, da obra intitulada *Sobre a Revolução*. Publicada em 1963, doze anos depois do livro *Origens do Totalitarismo* (1951), *Sobre a Revolução* configura-se em um marco fundamental da filosofia política do século passado. Ela compõe o período mais fecundo da produção filosófica de Hannah Arendt, somando-se a escritos como *A Condição Humana* (1958) e a coetânea de ensaios *Entre o passado e o futuro*, publicada três anos depois, em 1961. Em *Sobre a Revolução*, a filósofa alemã analisa o significado e a importância de duas revoluções que marcaram a história política moderna, a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789).

Para Hannah Arendt, o significado da liberdade forjou-se à luz dessas duas revoluções, assim como a própria compreensão sobre o que é “revolução” somente é possível a partir da convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início – já salientada no Capítulo I. Nesse sentido, Arendt afirma:

E, visto que a noção corrente no Mundo Livre é que a liberdade, e não a justiça ou a grandeza, constitui o critério supremo para julgar as constituições dos corpos políticos, o grau de nosso preparo para aceitar ou rejeitar tal convergência dependerá não só de nosso entendimento da revolução como também de nossa concepção de liberdade, de origem nitidamente revolucionária (ARENDR, 2011b, p. 57).

Na filosofia de Arendt, tais eventos históricos são vitais para a compreensão do conceito de liberdade política e a preocupação com o espaço público. Em *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt apresenta elementos comuns que permitem chamar os dois eventos de revolucionários. Ambos causaram mudanças profundas e abruptas no interior das sociedades e foram marcados pelo uso da força e da violência. Soma-se a isso a ideia do novo, nitidamente presente nos dois eventos. Além disso, salvaguardado o curto espaço cronológico que as separam, as duas revoluções sobrepujaram a tradição milenar ao instaurarem repúblicas como símbolo dessa nova perspectiva política. Nesse sentido, Arendt afirma que:

Não há como negar o importantíssimo fato político de que, mais ou menos no mesmo momento histórico, nos dois lados do Atlântico, caía por terra a venerada forma monárquica de governo e erguiam-se repúblicas (ARENDR, 2011b, p. 279).

No entanto, nem a novidade²³, tampouco a violência são em si revolucionárias. A Revolução Americana só foi revolucionária a partir do momento em que instaura um novo início. A Revolução Francesa quando, além de libertar da opressão, cria um estado de coisas que propicie o exercício da liberdade através de uma instituição política verdadeiramente nova, a república. Embora carreguem o ideal de liberdade, as forças que estiveram por trás dessas duas revoluções dificilmente são conciliáveis. Esses eventos demonstram, por um lado, a espontaneidade humana, manifestada pela experiência do livre agir; por outro lado, chamam a atenção para a necessidade de se edificar instituições políticas estáveis que possam abrigar essa liberdade. Todavia, paradoxalmente à emergência da liberdade enquanto fenômeno eminentemente político, a conquista e a efetivação da liberdade no espaço público parece ter sido negligenciada, o que abriu espaço para questões outras que não a participação no domínio da política ou a admissão no mundo público (MÜLLER, 2013, p. 3).

Isso se justifica, sobretudo, pelas forças que atuaram nas duas revoluções e que têm norteado o modo como a política e a própria sociedade são conduzidas.

²³ Entendo que as revoluções sofridas pelo homem ao longo de sua história carregam o elemento da novidade presente na fundação de novas instituições políticas, novos padrões de organização social, novos ideários etc. O próprio ato revolucionário é, por si só, uma novidade. A Revolução Americana, por exemplo, abrigou o elemento de novidade no sentido de ter promovido a criação de uma estrutura de sociedade e governo que não havia acontecido em nenhuma outra parte do mundo.

Uma dessas forças é, para Hannah Arendt, a “questão social”. Segundo Odílio Alves Aguiar (2004), a ascensão da questão social como justificativa e critério revolucionário provocou a corrupção e levou à decadência quase todos os movimentos revolucionários modernos. Para Hannah Arendt, isso se explica porque:

A questão social começou a desempenhar um papel revolucionário somente quando os homens, na era moderna, e não antes, começaram a duvidar de que a pobreza fosse inerente à condição humana, a duvidar de que a distinção entre a minoria que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras miseráveis fosse eterna e inevitável (ARENDR, 2011b, p. 49).

Segundo Aguiar (2004), foi na Revolução Francesa e no surgimento da questão social como sua instância de justificação que a esfera social assumiu importância pública. Para o autor, a reivindicação de liberdade e a tentativa de organização de uma nova forma política, cujo poder partia do consentimento do povo, impedindo assim o alastramento da opressão, são os elementos que viabilizariam a liberdade política. Para Aguiar, essa experiência foi solapada porque a libertação tomou o lugar da liberdade no intento de justificar a revolução. Nesse sentido, o autor afirma que:

Libertação é o processo por via do qual se procura eliminar o constrangimento imposto pelo ciclo vital. O povo, inicialmente entendido como o conjunto dos cidadãos impossibilitado de participar dos assuntos públicos pela opressão do centralismo monárquico, passou a significar a multidão faminta, despossuída e sofredora. Na medida em que a necessidade tomou lugar da liberdade como legitimação da revolução, a urgência da questão social, vale dizer, da pobreza e da fome, tornou insignificante a questão da liberdade. A opressão deixou de ser de homens sobre homens e passou a ser entendida como da natureza sobre os homens. Para Arendt, a superação da opressão realiza-se através da constituição de uma nova forma de governo, na qual os cidadãos possam ter poder efetivo. Os problemas atinentes à libertação obtêm sua solução não na política, pois a escassez é resolvida com abundância. O contato com a questão social fez com que a revolução absolutizasse a libertação, a superação da penúria e da miséria como finalidade revolucionária (AGUIAR, 2004, s/p).

Aguiar (2004), acrescenta que:

A invasão da cena pública pela massa dos miseráveis exigindo a

solução para sua pobreza transformou-se em necessidade histórica, numa avalanche que passou a desconhecer qualquer limitação. Diante dessa situação, qualquer instituição, qualquer permanência é considerada luxo. A liberação da necessidade passou a ter prioridade sobre a edificação da liberdade e o resultado foi a instituição da revolução permanente, da violência ilimitada, o terror, e não a fundação de uma nova *constitutio libertatis*, um corpo político de iguais (AGUIAR, 2004, s/p).

A Revolução Francesa irrompeu como um grito de desespero de uma sociedade que por séculos vivera sob opressão em um ambiente de extrema miséria. Diante desse cenário, a revolução foi aclamada em seu apelo libertário, pois a força da questão social emergiu, restringindo o significado da liberdade ao da libertação da necessidade e da pobreza²⁴. E mesmo quando houve liberdade, esta foi limitada a um grupo pequeno dos cidadãos. À maioria, coube contentar-se com a pálida e ilusória libertação da necessidade, tirania e da opressão, sem serem salvaguardados os direitos de atuação na sociedade a qual pretendiam libertar. Nos bastidores, as relações permaneceram as mesmas²⁵. Sim, pois a França revolucionária não alterou a relação entre governantes e governados, entre governo e nação, e nenhuma mudança de governo parecia capaz de reparar a distância entre eles (ARENDRT, 2011b, p. 110). Sobre este aspecto, Arendt acrescenta que:

²⁴ Segundo Hannah Arendt, “a pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação” (ARENDRT, 2011b, p. 93).

²⁵ Segundo Hannah Arendt, “os homens da Revolução Francesa não tinham nenhum conceito de *persona* e nenhum respeito pela personalidade jurídica que é dada e garantida pelo corpo político. Quando o drama da miséria de massa tomou caminho da revolução, que tinha se iniciado com a revolta estritamente política do Terceiro Estado – reivindicando o acesso e mesmo o comando na esfera política – os homens da revolução não estavam mais preocupados com a emancipação dos cidadãos nem com a igualdade no sentido de todos terem igual direito a sua personalidade jurídica, de serem protegidos por ela e, ao mesmo tempo, de agirem quase literalmente “por meio” dela. Eles acreditavam que haviam emancipado a própria natureza, por assim dizer, libertado o homem natural em todos os homens e lhe dado os Direitos do Homem que cabiam a cada um, não em virtude de corpo político a que pertencia, mas pelo fato de ter nascido. Em outras palavras, com a caça infundável aos hipócritas e pela paixão de desmascarar a sociedade, eles tinham, embora inconscientemente, arrancado a máscara da *persona* [...], o que acabou por consistir no exato contrário da verdadeira libertação e da verdadeira igualdade; ele igualou a todos porque deixou todos os habitantes do país igualmente privados da máscara protetora de uma personalidade jurídica” (ARENDRT, 2011b, p. 150). É importante dizer que o termo latino *persona* é uma das diversas metáforas políticas oriundas do teatro. Em seu sentido original, designava a máscara que os atores antigos costumavam usar numa peça. A máscara possuía uma dupla finalidade: ocultar o rosto do ator, mas preservando a sua voz. Segundo Arendt (2011b, p. 148), foi a partir desta dupla função que a palavra *persona* abandonou a simples ideia de metáfora, e passou a compor a terminologia jurídica.

O fato inegável era que a libertação da tirania trouxe liberdade apenas para uma minoria, e praticamente nem foi sentida pela maioria, que continuou vergada sob o peso da miséria. Essa maioria teria de ser libertada outra vez, e, comparada a libertação do jugo da necessidade, a libertação original da tirania havia de parecer uma brincadeira de criança. Além disso, nessa libertação, os homens da revolução e o povo por eles representado já não estavam unidos por laços objetivos numa causa comum; era necessário um esforço especial dos representantes, um esforço de solidarização que Robespierre chamou de virtude, e essa virtude não era romana, não visava à *res publica* e não tinha nada haver com a liberdade. Virtude significava pensar no bem-estar do povo, identificar a vontade própria com a vontade do povo – *il faut une volonté UNE* [é preciso uma vontade uma] –, e esse esforço visava primariamente à felicidade da maioria. Após a queda de Gironda, não foi a liberdade e sim a felicidade que se tornou a “nova ideia na Europa” (Saint-Just) (ARENDR, 2011b, p. 110-111).

O apelo à questão social causou uma forte comoção junto à multidão de franceses que, sob os ditames da miséria e da pobreza, abraçaram a causa revolucionária. No entanto, aquilo que suscitou a adesão das massas foi também a causa de sua total derrocada, pois quando a questão social apareceu no domínio da política, a liberdade teve que se render à necessidade e ao mundo de coisas que sustentam a vida, pois “liberdade e pobreza são incompatíveis” (ARENDR, 2011b, p. 95). Assim, a autora afirma que:

Foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres. Quando apareceram no palco da política, a necessidade apareceu junto com eles, e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta; a liberdade teve de se render à necessidade, à premência do processo vital em si (ARENDR, 2011b, p. 94).

Para Arendt, foram deixadas praticamente de lado as intenções originais que motivaram os homens das revoluções – como a instauração da liberdade e de corpos políticos que assegurassem o exercício da liberdade – no curso dessas revoluções, principalmente a francesa, as atenções se concentraram de forma quase que exclusiva no objetivo de diminuir as carências e a pobreza que assolavam o povo (ARENDR, 2011b, p. 95). Segundo Arendt, a transformação da questão social em uma força política evidencia que a pobreza “pode ser uma força política de

primeira grandeza” (ARENDR, 2011b, p. 96), todavia, é uma força que se encerra em si mesma, quando suas necessidades são supridas.

Sobre a Revolução Americana, a avaliação de Arendt é mais otimista. Segundo a autora, “os homens da Revolução Americana se mantiveram homens de ação do começo ao fim”, da Declaração de Independência à montagem da Constituição (ARENDR, 2011b, p. 135). Para a autora, dois fatores contribuíram significativamente para o sucesso desse movimento, primeiro: a revolução havia sido precedida pela libertação da pobreza, assim a dimensão propriamente política da revolução pôde ganhar força; segundo: antes mesmo da declaração de independência, os norte-americanos haviam criado pequenas assembleias que contavam com a participação dos cidadãos.

Arendt (2011b, p. 217) explica que a Revolução Americana trouxe consigo um conceito inteiramente novo de poder²⁶ e autoridade²⁷, uma ideia inteiramente nova sobre as prioridades do domínio da política. Segundo a autora, os fundamentos da Revolução Americana se assentavam sobre o princípio de que a sede do poder era

²⁶ É importante abordagem, mesmo que brevemente, o conceito de poder na leitura arendtiana. Para a autora, nada é mais comum do que a interpretação do poder pela estrutura de comando e sujeição manifesta pela utilização da violência como consequência da instituição de poderes absolutos, unilaterais e tirânicos, separando os indivíduos a partir de uma relação estrita de mando e obediência. A isso, afirma Arendt, “se relaciona intimamente a percepção da natureza do poder humano. À diferença da força, que é dote e posse de cada homem isolado contra todos os outros homens, o poder só nasce se e quando os homens se unem com a finalidade de agir, e desaparece quando, por qualquer razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros. Desse modo, prometer e obrigar, unir e pactuar são os meios de manter a existência do poder” (ARENDR, 2011b, p. 228).

²⁷ Cabe, também, apresentar aqui, mesmo que ligeiramente, o significado do termo autoridade. Na leitura de Arendt, embora a diferenciação institucional entre poder e autoridade possua traços nitidamente oriundos da tradição romana, o conceito de autoridade, por sua vez, é completamente diverso. Em Roma a função da autoridade era política e consistia em dar conselhos, ao passo que na república americana a função da autoridade é jurídica e consiste na interpretação. O Supremo Tribunal deriva sua autoridade da Constituição como documento escrito, enquanto o Senado romano, os *patres* ou pais da república detinham autoridade porque representavam, ou melhor, reencarnavam os ancestrais, cuja única base de pretensão à autoridade no corpo político era exatamente o fato de terem fundado, de serem os “pais fundadores”. Desse modo, a autoridade, ou *auctoritas*, significava o aumento das fundações. Em virtude da *auctoritas*, a permanência e a mudança estavam unidas, e por isso, para o bem e para o mal, a mudança ao longo de toda a história romana só podia significar o crescimento e o alargamento do antigo. Para Arendt, esse último aspecto de fundação pode ter sido o conceito mais importante que os homens da revolução adotaram, não por uma reflexão consciente, mas porque se nutriam dos clássicos da literatura romana. Desse modo, o próprio conceito de autoridade romana sugere que o ato de fundação desenvolve inevitavelmente sua própria estabilidade e permanência, neste contexto, a autoridade não é senão uma espécie de “aumento” necessário, em virtude do qual todas as inovações e mudanças continuam ligadas à fundação que, ao mesmo tempo, elas aumentam e ampliam. Assim, as emendas à Constituição aumentam e ampliam as fundações originais da república americana; desnecessário dizer, a própria autoridade da Constituição americana reside em sua capacidade intrínseca de ser emendada e aumentada (ARENDR, 2011b, p. 260).

o povo, mas a fonte da lei viria a ser a Constituição. Nesse sentido, aqueles que receberam o poder de constituir, ou seja, de elaborar constituições, eram delegados devidamente eleitos, logo, receberam sua autoridade das bases; aderiram ao mais íntimo princípio romano de que a sede do poder reside nos cidadãos, uma multidão organizada e cujo poder era exercido de acordo com as leis e limitado pelas leis (ARENDDT, 2011, p. 217). Nesse sentido, a autora afirma que:

O que a Revolução Americana fez efetivamente foi trazer à luz a nova experiência americana e o novo conceito americano de poder. Assim como a prosperidade e a igualdade de condições, esse novo conceito de poder era mais antigo do que a revolução, mas, à diferença da felicidade social e econômica do Novo Mundo – que teria resultado em abundância e fartura praticamente sob qualquer forma de governo – ele dificilmente sobreviveria sem a fundação de um novo corpo político, explicitamente destinado a preservá-lo; em outras palavras, sem revolução, o novo princípio de poder se manteria oculto, cairia no esquecimento ou seria lembrado como mera curiosidade, de interesse para antropólogos e historiadores locais, mas sem interesse para a arte de governar e para o pensamento político (ARENDDT, 2011b, p. 218).

Assim, a Revolução Americana abrigou o elemento da novidade, no sentido de ter promovido a criação de uma estrutura de sociedade e governo que não havia acontecido em nenhuma outra parte do mundo. Arendt conclui que, na Revolução Americana, a ação levou à formação do poder e a existência desse poder foi preservada pelos meios da promessa e do pacto (ARENDDT, 2011b, p. 228-229).

Todavia, Arendt conclui que essas revoluções morreram em seu berço. Ambas fracassaram na criação de instituições políticas que garantissem a participação ativa dos cidadãos, e com isso, a pluralidade também foi sacrificada. As revoluções haviam dado liberdade ao povo, mas fracassaram em fornecer um espaço para o seu exercício. Isso nos ajuda a compreender porque, nas democracias modernas, o exercício da cidadania fique limitado aos dias de eleições e que a atividade política seja exercida por “políticos profissionais”. Como consequência, os homens se esqueceram da ação. A liberdade, como fenômeno político, esvaiu-se em significado e os homens encerraram o seu tempo na manutenção da futilidade do consumo, em um mundo em que a vida é o bem mais importante. Segundo Arendt:

Quando os pobres enriqueceram, na América e em outros países, não se tornaram membros das classes ociosas motivados em suas ações pelo desejo de primar pela excelência, mas sucumbiram ao tédio do tempo livre, e, embora também desenvolvessem o gosto pela “consideração e reconhecimento”, contentaram-se em obter esses “bens” da forma mais barata possível, isto é, suprimiram a paixão pela distinção e pela excelência que só pode ser exercida à plena luz do público. O fim do governo, para eles, continuava a ser a autopreservação, e a certeza de John Adams de que “um fim principal do governo é regular” a paixão pela distinção nem se tornou objeto de controvérsia, mas foi pura e simplesmente esquecida. Em vez de vir para a praça pública, onde a excelência pode brilhar, eles preferiram, por assim dizer, escancarar suas residências particulares ao “consumo conspícuo”, ostentar suas riquezas e exibir aquilo que, por sua própria natureza, não se presta a ser visto por todos (ARENDDT, 2011b, p. 105).

Outro fator que Arendt atribui ao fracasso das revoluções americana e francesa foi a perda pelo interesse quanto ao pensamento político, o que levou ambas – não em significado histórico, mas político, propriamente dito – ao quase esquecimento. No caso americano, a falta de memória, afirma Arendt, pode ser percebida pela omissão de pensamento pós-revolucionário. Segundo a autora, assim como todo o pensamento se inicia pela lembrança, também é verdade que nenhuma lembrança está a salvo, a menos que sejam comentadas constantemente (ARENDDT, 2011b, p. 280), coisa que os americanos não fizeram bem. Sobre esse assunto, Arendt acrescenta que:

[...] se é inegável que a erudição e o pensamento conceitual, de fato de altíssimo nível, é que ergueram a estrutura da república americana, também é verdade que esse interesse pela teoria e pelo pensamento político desapareceu quase de imediato, depois de concluída a tarefa. Como indiquei antes, penso que essa perda de um interesse pretensamente apenas teórico por questões políticas não foi o “gênio” da história americana, mas, ao contrário, a principal razão pela qual a Revolução Americana se demonstrou estéril em termos de política mundial. Da mesma forma, tendo a pensar que foi exatamente a grande quantidade de interesse teórico e de pensamento conceitual prodigamente distribuída pelos pensadores e filósofos europeus à Revolução Francesa que contribuiu decisivamente para o seu sucesso mundial, apesar do desfecho catastrófico (ARENDDT, 2011b, p. 279-280).

Hannah Arendt considera fundamental a compreensão da relação entre política e liberdade, e isso pode ser observado ao longo da história. É salutar mencionar que a liberdade, enquanto fenômeno político, tem origem não nos

processos revolucionários da era moderna, antes, teve a sua fundação junto às cidades-Estado gregas. Hannah Arendt resgata, a partir das experiências da *polis* grega e da República romana, as origens de nossa tradição política, muito arraigada a noção política de Platão; isso, na tentativa de transcender a noção de poder como dominação. Na Antiguidade grega a liberdade assumia uma significação distinta, segundo Arendt:

O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política [...]. Essa liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de felicidade, *eudaimonia*, que era um estado objetivo dependente, em primeiro lugar, da riqueza e da saúde. [...] Ser livre significava ser isento da desigualdade presente no ato de governar e mover-se em uma esfera na qual não existiam governar nem ser governado (ARENDR, 2010, p. 39).

No mundo grego, portanto, livre era aquele que se ‘libertava’ da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo (ARENDR, 2010a, p. 37). Isso significa dizer que os gregos distinguiam aqueles providos da liberdade e aqueles que, em virtude dos infortúnios da vida, estavam desprovidos dela. Vale ressaltar, ainda, que a liberdade era uma atividade tida entre iguais²⁸. Ao contrário do que ocorre em nossa época, em que assistimos praticamente desaparecerem os limites que separam os domínios público e privado – imperando, em geral, o privado sobre o público²⁹ –, na Antiguidade grega, havia uma profunda oposição e diferença entre

²⁸ É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com o nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que, de fato, eram sempre a maioria da população da cidade-Estado (ARENDR, 2010a, p. 39).

²⁹ Segundo Hannah Arendt, no mundo moderno, os domínios público e privado constantemente recobrem um ao outro, “como ondas no perene fluir do processo da vida”. O desaparecimento do abismo que os antigos tinham de transpor diariamente a fim de transcender o estreito domínio do lar e “ascender” ao domínio da política é um fenômeno essencialmente moderno. Esse abismo entre o privado e o público ainda existia de certa forma na Idade Média, embora tivesse perdido muito da sua importância e mudado inteiramente de localização. Já se disse com acerto que, após a queda do Império Romano, foi a Igreja Católica que ofereceu aos homens um substituto para a cidadania antes outorgada exclusivamente pelo governo municipal. A tensão medieval entre a treva da vida diária e o grandioso esplendor de tudo o que era sagrado, com a concomitante ascensão do secular ao religioso, correspondeu em muitos aspectos à ascensão do privado ao público na Antiguidade. É claro que a diferença é muito marcante, pois, não importa quão “mundana” a Igreja tenha se tornado, o que mantinha reunida a comunidade dos crentes era sempre uma preocupação extramundana. Embora só com alguma dificuldade seja possível equacionar o público com o religioso, realmente o domínio secular, sob o feudalismo, era inteiramente aquilo que o domínio privado havia sido na Antiguidade. Sua arca distintiva era a absorção de todas as atividades na

estes espaços. A *polis* (domínio público), diferenciava-se do lar (domínio privado). Assim, dentro do lar a liberdade não existia, pois o chefe do lar, seu governante, só era considerado livre na medida em que tinha o poder de deixar o lar e ingressar no domínio político, no qual todos eram iguais (ARENDR, 2010, p. 39). Todavia, essa igualdade – *isonomia* – não significava ser igual perante a lei ou que a lei era igual para todos. No aparato filosófico de Arendt, esta isonomia significava igualdade de discurso. Para os gregos, a liberdade era tida como condição primeira ao ingresso no espaço público. Sem ser livre, não se pode participar da política, isso está relacionado com as condições de participar do espaço público da *ágora*, da *bulé*, da *eklesia*. Os escravos, estrangeiros, mulheres, crianças e idosos não eram consideradas cidadãos, portanto não participavam da política; da mesma maneira alguém que estivesse preso ou que não pudesse, por impedimentos físicos, como uma doença, ir até à praça pública – *ágora*.

Para a filósofa alemã, portanto, a igualdade – que nos ditames da era moderna fundiu-se ao conceito de justiça – era o próprio cerne da liberdade (ARENDR, 2010a, p. 39). Ser livre significava coexistir em um espaço habitado por iguais, sem a interposição da força ou da violência, mas mediado pelo discurso e pela troca de opiniões, onde não haveria nem governantes, nem governados. Conforme Heródoto, “a liberdade era a forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos em condições de não-mando, sem uma distinção entre governantes e governados” (ARENDR, 1990, p. 24). Sobre a liberdade na Antiguidade grega, Müller afirma que:

Essa condição era expressa pela palavra *isonomia* e indicava uma forma de organização política na qual o mando estava ausente. A liberdade só era entendida como possível entre pares, ou seja, entre iguais; por isso, qualquer tipo de governante, ao assumir o domínio sobre outros, extinguiu a possibilidade da liberdade, isso é, de os cidadãos serem livres entre seus pares. O espaço político, o espaço em que os homens pudessem reunir-se na presença de outros, isto é, em praça pública – *ágora* –, era o espaço de liberdade. Grosso modo, a liberdade ou tinha conotação política, quando dizia respeito a saber se o indivíduo era cidadão, portanto, livre, ou era escravo; ou designava um estado físico factual, quando dizia respeito a saber se o indivíduo era saudável e o corpo não oferecia nenhuma barreira para o exercício das atividades do espírito. Portanto, para os gregos

esfera do lar – onde tinham significação apenas privada – e, conseqüentemente, a própria ausência de um domínio público (ARENDR, 2010, p. 40-41).

a liberdade era um fato da vida cotidiana, não um problema que demandava especulação. (MÜLLER, 2013, p. 3).

Nos séculos que se seguiram à Antiguidade grega até adentrar na modernidade e, em particular, nas revoluções francesa e americana, o conceito de liberdade ganhou novas conotações, sendo por muitas vezes, confundido com a ideia de libertação³⁰ – responsável pela conquista de direitos civis, ocorrida no transcorrer das revoluções. Segundo Arendt *apud* Müller (2013b), a conquista de direitos civis, ocorrida no curso das revoluções modernas, foi produto da libertação, e não constituem conteúdo de liberdade. Segundo Müller (2013b, p. 4), a conquista desses direitos não era o objetivo maior das revoluções. O direito de se reunir, de peticionar, o direito de ir e vir são derivados de três direitos primordiais: vida, liberdade e propriedade; não obstante, um dos resultados dessas revoluções – francesa e americana - ser a consagração dos direitos à vida, à liberdade e à propriedade como direitos inalienáveis do homem (MÜLLER, 2013b, p. 4).

Ainda que sejam tênues as linhas que separam liberdade de libertação, a primeira somente existirá como fruto do ato voluntário daqueles que a assumem como um modelo de vida genuinamente político. Sobre esse tocante, Arendt afirma:

Pode ser um truísmo afirmar que libertação e liberdade não são a mesma coisa; que libertação pode ser a condição de liberdade, mas que não leva automaticamente a ela; que a noção de liberdade implícita na libertação só pode ser negativa, e que, portanto, a intenção de libertar não é idêntica ao desejo de liberdade. Não obstante, se esses truísmos são frequentemente esquecidos, é porque a libertação sempre se apresentou com nitidez, enquanto a liberdade foi sempre incerta, se não totalmente inútil. [...] tornou-se quase axiomático, mesmo em teoria política, entender por liberdade política não um fenômeno político, mas, ao contrário, a gama mais ou menos livre de atividades não-políticas que um determinado corpo político permite e garante àqueles que o constituem (ARENDR, 2011b, p. 57).

³⁰ “A confusão foi gerada no curso das revoluções, embora isso não signifique que foi proposital, mas fruto do próprio envolvimento das revoluções modernas tanto com a libertação quanto com a liberdade. Apesar disso, a intenção de libertar – libertação – não pode ser tomada como sendo o mesmo que liberdade – entendida enquanto fenômeno político. A ideia de libertação relaciona-se com a ânsia de se estar livre de qualquer forma de tutela, especialmente a da religião e a de governos absolutistas. Libertação significa, assim, ser livre de opressão. Esperavam-se, como frutos dessa libertação, a ausência de constrangimento e a posse da faculdade de locomoção. Ambos – ausência de constrangimento e posse da faculdade de locomoção – configuravam como condições de liberdade” (MÜLLER, 2013, p. 4).

Segundo Arendt, o equívoco básico consiste em não se distinguir entre libertação e liberdade; não existem coisas mais fúteis no mundo do que uma rebelião e uma libertação, se não vierem acompanhadas pela constituição da liberdade recém-conquistada (ARENDR, 2011b, p. 190). Salvaguardadas as imprecisões conceituais entre liberdade e libertação, o que não podemos negar é o fato de as revoluções francesa e americana terem produzido tanto liberdade, quanto libertação. Porém, o grande legado que essas revoluções deixaram foi despertar no homem moderno a vontade e o gosto pelo agir, fomentando a construção de um espaço de aparecimento e de atuação genuinamente político. Para a autora, a grande relevância das revoluções – francesa e americana – não foi a conquista de direitos civis, mas a ressignificação da liberdade e a experiência com a novidade – a ação.

Se as revoluções francesas deixaram-nos um legado que valoriza a liberdade a partir da ação dos indivíduos ante ao domínio público, por que o que vemos hoje não é mais a revelação do homem neste domínio? Por que a política esvaiu-se em conteúdos de liberdade e impregnou-se pela superfluidade da necessidade, restringindo-se a assuntos de ordem econômica? Maria Cristina Müller aponta para alguns esclarecimentos:

Originalmente, a Revolução buscava a libertação de qualquer tipo de repressão injustificada; isso permitiria o gosto pela ação, pela participação nas atividades do mundo público, isso é, pela liberdade; mas tal objetivo foi alterado e passou a ser a busca da “felicidade do povo”, entendida não como equivalente de felicidade pública, mas como solução às necessidades vitais. A sociedade deveria ser libertada da escassez e a abundância deveria ser o objetivo maior da revolução, não a liberdade. (MÜLLER, 2013, p. 6).

De acordo com Müller, esse fator contribuiu para redefinir os ideários presentes nas revoluções americana e francesa, elevando a necessidade e não mais a liberdade, como conteúdo básico do pensamento político e revolucionário. A autora acrescenta que:

A necessidade invadiu, assim, o único domínio em que os homens poderiam ser verdadeiramente livres: o domínio público, o domínio da política. Pode-se acrescentar que esse quadro agravou-se no século XX. Com a sociedade de consumo, a ideia de satisfação das necessidades vitais foi “aperfeiçoada”, passando a ser entendida como satisfação dos desejos e não das necessidades, em um quadro

no qual o ideal passou a ser o consumo ilimitado e dispendioso (MÜLLER, 2013, p. 6).

Apesar de a era moderna ter como característica a inabilidade humana –fruto do esquecimento, do esvaziamento, da total apatia e desinteresse e da perda de estímulos – para gerir os assuntos que concernem o domínio político, empurrando a ação a um lugar de desprezo; ainda que assistamos ao domínio da necessidade, devemos resgatar o espírito que motivou os primeiros revolucionários e fomentar a criação de espaços de atuação política. Se a potencialidade da ação é a novidade, os homens prometer³¹ – e se comprometer – uns com os outros e trazer ao mundo novidade; podem criar o novo e modificar a situação, por pior que ela esteja. Nesse sentido, Arendt afirma que:

O que os unia era “o mundo e o interesse público da liberdade” (Harrington), e o que os movia era a “paixão pela distinção”, que John Adams dizia ser “mais essencial e mais admirável” do que qualquer outra faculdade humana: “Onde quer que se encontrem homens, mulheres ou crianças, velhos ou jovens, ricos ou pobres, importantes ou humildes, sábios ou tolos, ignorantes ou instruídos, vê-se que todo indivíduo é fortemente movido por um desejo de ser visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao redor e ter conhecimento disso” (ARENDR, 2011b, p. 163).

Nesse sentido, pensar em liberdade se coloca enquanto uma questão emergencial, se levarmos em consideração os fenômenos que afetaram as sociedades ao longo deste último século, e que arrastaram as democracias a um estereótipo de desprezo e de imprecisões terminológicas.

O que está em jogo para Arendt é que a *polis* grega, enquanto modelo de organização política, que tinha por base a liberdade e a igualdade entre os cidadãos, perdeu o real sentido na medida em que a esfera social foi posta em ascensão, fazendo com que a diferenciação entre público e privado fique cada vez mais esquecida – fato que se efetivou por completo na era moderna, solapando qualquer possibilidade de política em nossa época. O ponto crítico dessa questão é que o

³¹ “A faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo. Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e oferecem estabilidade no oceano de incertezas do porvir, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma forma as capacidades humanas de constituir, fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos “sucessores” e à “posteridade” do que a nós mesmos e a nossa época” (ARENDR, 2011b, p. 228).

advento do social minou a espontaneidade da ação, comprometendo também a capacidade de agir dos homens, uma vez que “a liberdade é a razão própria da política” (2011a, p. 192). Assim, Arendt acrescenta que:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade [...] (ARENDR, 2011a, p. 191-192).

De acordo com Hannah Arendt, devemos admitir o fato de que os homens nada saberiam sobre liberdade sem antes terem experimentado a companhia de outros homens que compartilham do mesmo espaço comum – um espaço público politicamente organizado. Sob esses ditames, é impossível, portanto, pensarmos liberdade longe de um domínio comum aos homens, pois é neste espaço em que eles aparecem no mundo. Logo, a liberdade também passa a ser vinculada à ação e ao discurso, que também somente são possíveis de serem compreendidos neste espaço comum. Nesse sentido, afirmamos ser indissociável a relação entre liberdade, política e ação, como se constituíssem um único movimento.

3.1 COMPREENSÃO E POLÍTICA

Como vimos, a filosofia política de Hannah Arendt conduz à compreensão da política enquanto um domínio estreitamente vinculado à liberdade, e que o sentido desta política não pode nem sequer ser pensado sem que as noções de liberdade, ação e discurso sejam contempladas em seu horizonte. Todavia, diante da conjuntura em que as sociedades modernas se alicerçaram, em particular ao longo do século XX e neste início de século XXI, a política teria, de fato, algum sentido? Sobre este aspecto, Hannah Arendt afirma que:

Para a pergunta sobre o sentido da política existe uma resposta tão simples e tão concludente em si que se poderia achar outras respostas dispensáveis por completo. Tal resposta seria: o sentido da política é a liberdade. Tal simplicidade e concludente residem no fato de ser ela tão antiga quanto à existência da coisa política – é na verdade, não como a pergunta, que já nasce de uma dúvida e é inspirada por uma desconfiança. [...] Por conseguinte, a pergunta é muito mais radical, muito mais agressiva, muito mais desesperada: tem a política algum sentido ainda? (ARENDETT, 2006, p. 38)

A era moderna separou liberdade de política (2011a, p. 197), desde o declínio da cidade-Estado grega; a *vita activa* perdeu sua representatividade e sentido pela ação livre e passou a significar apenas a atividade dos homens enquanto movidos pela necessidade. O modo de ser liberto das necessidades da vida terrena transferiu-se para a *vita contemplativa*.

Como vimos nos capítulos anteriores, na modernidade a compreensão do homem sobre o mundo e sobre si mesmo se modificam e seu foco de interesse passa a ser o domínio privado e a promoção de si mesmo; o lugar dos assuntos públicos passa a ser compreendido única e exclusivamente como meio para o alcance dos objetivos de cada um. O indivíduo e seu bem-estar constituem o ponto de partida e objetivo desse domínio. A ênfase dada ao indivíduo, e não mais ao cidadão, revela as alterações radicais ocorridas na fronteira que separa espaço público e espaço privado.

Se a liberdade individual constitui, no mundo de hoje, um fenômeno indispensável para resistir à nulidade humana imposta pela sociedade de massa, é, contudo, a liberdade política que assegura ao homem uma identidade e legitima a lei da Terra: a pluralidade, considerando que não é o homem, mas os homens que habitam o mundo. A ausência da liberdade política produz um mundo previsível e repetitivo onde a única esperança é o dom da ação presente em cada homem, ou seja, o milagre da ação inovadora.

Com isso, se no domínio privado os homens se uniam não por livre consenso, mas para suprir necessidades e carências, o domínio público, âmbito da política, funda-se exatamente na liberdade que move ação e discurso para o estabelecimento de acordos entre aqueles que, coletivamente, desfrutam da igualdade, mas, singularmente, conservam suas diferenças.

Ao homem cabe, portanto, não só a capacidade de comunicar necessidades como fome ou sede, mas de comunicar a si mesmo, revelando seu próprio ser. Ação

e discurso se unem na medida em que é através de atos e palavras que os indivíduos revelam quem são em suas singularidades. Desse modo, se o trabalho é imposto pela necessidade e a obra rege-se pela utilidade, o falar e o agir implicam na revelação da própria personalidade dos indivíduos. Neste sentido, Arendt desloca a pergunta “o que eu sou?” – algo que resultaria na constatação de dons, qualidades e defeitos que tanto podem ser exibidos quanto ocultados – para a pergunta “quem eu sou?”, algo implícito em tudo que se diz ou faz, pois:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano, e essa inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, nem desencadeada pela obra. Ela pode ser estimulada pela presença de outros a cuja companhia possamos desejar nos juntar, mas nunca é condicionada por eles; seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa (ARENDR, 2010, p. 221).

Esse segundo nascimento diz respeito ao caráter iniciador da ação que pode interromper um processo dando origem a algo totalmente novo na medida em que essa capacidade radica-se na 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 (ARENDR, 1999, p. 43).

Ao atualizar possibilidades esquecidas, Hannah Arendt constata que “o *sentido da política é a liberdade*” (ARENDR, 1999, p. 38), ou seja, o sentido da política é imanente à própria política. Isso não significa transformar a política em meio que possibilite aos homens atingirem ou exercerem a liberdade e sim que a finalidade da política é a própria política, daí, ela ser derivada da ação e não da fabricação (obra).

Portanto, dizer que a liberdade é o sentido da política é evidenciar que “ser livre e viver- numa-polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (ARENDR, 1999, p. 47). Ou seja, a liberdade estava em não ser constrangido pelas necessidades da vida biológica, “[...] ser isento da desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governantes e nem governados” (ARENDR, 1999, p.41).

Entretanto, o sentido da política foi obscurecido e, em seu lugar, erigiu-se a dúvida não só em relação à existência de uma compatibilidade entre liberdade e política, mas também em relação à própria política possuir de fato algum sentido que não fosse exterior a ela mesma. Nesse contexto, a pergunta pelo sentido da política passou a ser fruto de uma desconfiança que torna em face a conjuntura atual, toda a política como algo duvidoso.

Conforme vimos nos capítulos anteriores, esta perda do sentido da política e o declínio do espaço público é resultado de causas múltiplas. A descrença na permanência de um “mundo comum”; a subversão das atividades que compõem a *vita activa*, que resultou na ascensão do trabalho e na supervalorização da vida humana, em detrimento da pluralidade humana; pelo surgimento da questão social e das massas atomizadas, economicamente supérfluas e individualistas, tivemos por consequência o quase total repúdio pela democracia e a despolitização da sociedade. Esses fatores nos levaram a refazer a célebre pergunta feita por Hannah Arendt: *Será que a política tem de algum modo sentido?* Percebemos, a partir da perspectiva da autora, que esta questão surgiu a partir de experiências reais que tivemos na política, tais quais as que foram mencionadas acima, que provocaram desastres no século anterior e que podem acarretar desastres ainda maiores, caso o caminho não seja alternado (ARENDR, 1993 p. 117). Nesse sentido, Arendt afirma:

A simplicidade e o caráter conclusivo dessa resposta residem no fato de ela ser tão antiga quanto à existência da esfera política, embora, é verdade, não seja tão antiga quanto a própria questão, que naturalmente surge já de um questionamento e é inspirada por uma desconfiança. Essa resposta, justamente, não é hoje em dia nem evidente nem imediatamente clara. Isso já se mostra no fato de nossa questão atual não perguntar mais simplesmente pelo sentido da política, tal como ocorria anteriormente, quando no essencial indagava-se a partir de experiências de natureza não-política ou mesmo antipolítica. Nossa questão atual surge a partir de experiências muito reais que tivemos na política; ela é despertada pelo desastre que a política já provocou em nosso século e pelo desastre ainda maior que dela ameaça resultar (ARENDR, 1993 p. 117).

Todavia, apesar de todas as vicissitudes que culminaram nas atividades que compõem a *vita activa* e de toda a força com que os acontecimentos empurraram a ação para um lugar de desprezo, o homem moderno não perdeu sua capacidade de agir, pois ela está intimamente relacionada com a condição humana da natalidade,

no sentido de que o homem traz consigo a potencialidade de criar, por assim dizer, trazer a novidade. Assim, agir, criar, prometer, unir e pactuar são elementos de um processo cuja pretensão seja a construção de uma sociedade estável, formada pela ação conjunta e que se sustenta na capacidade humana de fazer e manter promessas. Nesse sentido, Arendt afirma que:

A faculdade humana de fazer e manter promessas guarda um elemento da capacidade humana de construir o mundo. Assim como as promessas e acordos tratam do futuro e oferecem estabilidade no oceano de incertezas do porvir, onde o imprevisível pode irromper de todos os lados, da mesma forma as capacidades humanas de constituir, fundar e construir o mundo sempre remetem mais a nossos “sucessores” e à “posteridade” do que a nós mesmos e à nossa época (ARENDR, 2011b, p. 228).

Sendo assim, ainda há a possibilidade da política. A dignidade da política, conferida pela ação e pelo discurso, não desapareceu completamente, muito embora os governos totalitários tenham tentado abolir o domínio público, eliminando a própria essência da política, a liberdade. Novamente, em *A Condição Humana*, Hannah Arendt afirma que a ‘instrumentalização’ da ação e a degradação da política, como meio de atingir outra coisa, jamais chegaram a suprimir a ação, a evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos, esfera esta que, diz Arendt, consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos.

Para Arendt, a liberdade emerge quando diversas pessoas agem em concerto, pois a liberdade política, em termos gerais, significa participar efetivamente do mundo público – afora isso, não é nada (ARENDR, 2011b, p. 278). Diante da crise que se instaura sobre as democracias atuais, a filosofia de Hannah Arendt tem como finalidade o afastamento da burocratização da política e a tentativa de construção e preservação de espaços em que a ação política e o poder nasçam da união entre homens que pretendem agir. Arendt acrescenta que:

A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema. (ARENDR, 2011b, p. 228).

Assim sendo, a esperança reside no fato de que, a cada recém-nascido e a cada nova geração, a situação, seja ela qual for, pode ser mudada, pois, mesmo que as coisas estejam indo para a ruína, o homem tem a faculdade de interrompê-las e iniciar algo novo. Embora a apatia de Arendt diante do cenário totalmente devastador para o qual caminharam as democracias contemporâneas nos faça pensar que uma mudança genuína que pudesse resgatar o sentido verdadeiro da política seria obra de um milagre, ela ainda afirma que esta mudança é possível, pois os homens em conjunto são dotados da capacidade de agir. A potencialidade do agir humano é o grande promotor da transformação, ao passo que pode iniciar coisas novas. Nesse sentido Arendt afirma:

Em outras palavras, cada novo início é, segundo sua natureza, um milagre, quando visto e experimentado da perspectiva dos processos que ele necessariamente irrompe. Nesse sentido, a transcendência religiosa da crença do milagre corresponde à transcendência, comprovável de modo real, de todo início em relação à conexão de processos no interior da qual esse início irrompe (ARENDR, 1993, p. 120).

Segundo Arendt, o milagre da liberdade está inserido neste poder de iniciar e no fato de que todo homem ao nascer, ao aparecer em um mundo que estava aí antes dele e que continuará a ser depois dele, é, ele mesmo, um novo início (1993, p. 121). A potencialidade de agir e, por conseguinte, de iniciar, traz novo vigor por garantir que, geração após geração, nasçam não “animais”, que têm como destino simplesmente a morte, mas “homens”, que, “embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao refletirmos sobre a fecunda produção filosófica de Hannah Arendt, percebemos que grande parte das questões que suscitaram a escrita de temas e de conceitos célebres como “política”, “liberdade” e “ação” são as mesmas questões com as quais nos deparamos no presente século e que nos instigam a debruçar sobre os escritos de Arendt na tentativa de encontrar soluções para o presente.

Talvez seja exatamente isso o que Hannah Arendt (2010) quis dizer quando da escrita de *A Condição Humana*, como uma tentativa de responder “o que estamos fazendo?”. O século XX foi, notadamente, o período em que homem provou ao mundo e a si mesmo a sua capacidade de destruir a vida tal qual nós a conhecemos. Fazedor de coisas e transformador do mundo, o homem passou a enaltecer a si mesmo, desconsiderando o fato de que não habita o mundo sozinho. O século XX, portanto, foi o período em que o homem colocou em risco a própria espécie humana – e ainda põe em risco – não apenas porque construiu armas de destruição em massa, mas porque se esqueceu da pluralidade, e ao esquecer-se dela, acabou por esquecer que é humano. O homem moderno voltou-se para dentro de si e, ao fazer isso, solapou qualquer possibilidade de política.

Os regimes totalitários foram produto da apatia e da inabilidade do homem moderno ao exercício pleno da ação política. A liberdade política, tão custosamente conquistada nas revoluções francesa e americana, foi gradativamente esquecida, como um objeto qualquer que esquecemos sobre uma prateleira e que se degenera com o lento passar do tempo. Não apenas esquecido, o significado da política foi subvertido no transcorrer do processo histórico dessas revoluções. Embora tenham erguido a bandeira da liberdade propriamente política, afirma Arendt (2013b), converteram-se em libertação – da fome, da pobreza e da miséria –, a partir da ascensão da questão social.

Para Hannah Arendt (2010), a esfera social é uma espécie de convergência entre os domínios público e privado, constituindo-se numa característica específica da modernidade. Sob a égide social, os homens se empenharam em se desfazer dos constrangimentos que a dimensão da reprodução biológica impôs a todos. O social retirou do domínio político a dimensão de publicidade e do domínio privado a ocupação com a sobrevivência biológica. Com a ascensão do social, as atividades

executadas privadamente passaram a ter importância pública, tornando-se tênues as fronteiras que separam um domínio de outro. Nessa utopia social, a ideia de liberdade também foi solapada, pois até o tempo livre foi colocado à disposição do consumo e a alienação pelo consumo.

Segundo Aguiar (2004), a política, reduzida a governo, passou a se restringir em elaborar e administrar estratégias para o livre desenvolvimento do progresso; o trabalho, como capacidade de oferecer objetos e artefatos que tornassem o mundo um abrigo em relação à natureza, transformou-se em mera função; mesmo a arte, de atividade encarregada de provocar a reconciliação crítica com o mundo e de embelezá-lo, transformou-se em instância apaziguadora e de entretenimento.

Ao assistirmos aos noticiários nos meios de comunicação, ainda nos chocamos com a demasiada despreocupação do homem com o mundo: guerras e corrupção parecem ter se tornado assuntos cotidianos. Repetimos a questão oportunamente feita por Arendt: “teria a política de algum modo sentido?” E acrescento: A política é exatamente isto que se apresenta? Um instrumento e um meio cuja finalidade seja um fim determinado para a efetivação das necessidades mundanas? Responder a esta e a outras questões foi o mote desta dissertação.

Vimos que o sentido da política diz respeito à pluralidade dos homens, que a política é o espaço em que *os homens* – e não o *homem* – revela-se ao mundo, abandonando o seu esconderijo e instigado pela espontaneidade, faz-se conhecer através de atos e de palavras.

Na filosofia de Arendt, a pluralidade é o elemento constitutivo da condição da ação. Ao agir, os homens trazem à luz sua distinção. Nesse sentido, a pluralidade manifesta a distinção e a singularidade humana. Todavia, os seres humanos não permanecem apenas distintos, pois aparecem no mundo e mostram – através de suas palavras e ações – quem realmente são. Segundo Arendt (2010), esse “aparecer” no mundo constitui um novo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original, impelidos pela faculdade de agir, iniciar e promover.

Nesse percurso realizado pela filosofia política de Arendt, pôde-se confirmar a centralidade que o conceito de ação assume em seu pensamento. Para a autora, a ação é a única atividade da *vita activa* que sinaliza para uma total renúncia e abstenção de toda a mundanidade, pois a ação não é movida por nenhum

condicionamento, ao contrário, é fruto da liberdade e brota da vontade de estar na companhia de seus pares. Hannah Arendt afirma que uma vida sem discurso e sem ação é uma vida morta para o mundo, deixa de ser vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens. Nesse sentido, a única atividade que nos distancia e nos diferencia dos demais animais que habitam na Terra é a ação; o discurso e a ação revelam essa distinção única.

Vimos também que a autenticidade do sentido da política se subverteu ao longo do século XX, parte em razão dos regimes totalitários, que consolidaram a formação de sociedades de massa, totalmente apáticas e despolitizadas, parte pela subversão das atividades que compõem a *vita activa*, fazendo sucumbir ação e obra e elevando a atividade do trabalho ao patamar mais elevado.

A “boa vida” proporcionada pela fabricação do *homo faber*, que com suas mãos construiu um mundo de artificialidade à disposição dos homens, foi rapidamente absorvida pelo apetite voraz do *animal laborans*, que imerso em seu ciclo biológico, passou a entender que tudo é consumo. A política e o domínio público foram colocados à serviço do consumo, e o domínio privado se sobrepôs ao domínio público.

Nesse estado de coisas não restou espaço à ação, sendo ela marginalizada e descaracterizada em seu sentido mais genuíno. O afastamento da política acarretou sobre ela a criação de preconceitos e estereótipos que a fazem confundir com corrupção, ou limitá-la à mera relação entre governantes e governados.

Todavia, a política não se perdeu de vez e a promessa de redenção da política consiste em que, em qualquer que seja a situação, os homens podem interrompê-las e transformá-las. A esperança reside no fato de que o homem possui a faculdade de criar coisas novas pelo simples fato de agir. O milagre da liberdade está no gosto pela novidade, pelo poder da ação, que embora ocultados pela efemeridade do consumo e da necessidade, não deixaram de existir completamente.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Odílio Alves. e outros (orgs.). **Origens do totalitarismo, 50 anos depois.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. **Filosofia da história e biopolítica segundo Hannah Arendt.** In: OLIVEIRA, Kathlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme (Org.). *Hannah Arendt: uma amizade em comum.* São Leopoldo: Oikos/EST, 2011.
- _____. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt.** Fortaleza: EUFC, 2001.
- _____. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- _____. **Necessidade e liberdade em Hannah Arendt.** *Revista de Filosofia Princípios*, Natal, v. 19, n. 32, pp. 35-54, julho/dezembro, 2012.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt Política e Acontecimento.* Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. **A questão social em Hannah Arendt.** *Revista Trans/Form/Ação*, versão online. Vol. 27. Marília, 2004.
- ARENDT, Hannah. **A condição Humana.** 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. **A Dignidade da Política:** ensaios e conferências. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. **Origens do Totalitarismo:** antissemitismo, imperialismo e totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. **O que é Política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____. **Entre o passado e o futuro.** Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2011a.
- _____. **Sobre a Revolução.** Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco.** São Paulo: Martin Claret, 2006.
- _____. **A Política.** Lisboa: Vega, 1998.
- BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. **Totalitarismo e liberdade no pensamento de Hannah Arendt.** In: JARDIM DE MORAIS, Eduardo; BIGNOTTO, Newton (Org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

CARDOSO JUNIOR, Nerione N. **Hannah Arendt e o declínio da esfera pública.** 2 ed.. Brasília: Senado federal, secretaria especial de editorações, 2007.

CORREIA, Adriano. **Apresentação à nova edição brasileira.** IN: ARENDT, Hannah. *A condição humana.* Trad. Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11 ed.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **A questão social em Hannah Arendt:** apontamentos críticos. *Revista Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 26, p.101-112, jan./jun., 2008.

_____. **Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

_____. **Natalidade a amor mundi:** sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. *Educ. Pesqui*, [online]. vol. 36, n. 03, pp. 811-822, 2010b.

_____. **Sobre o trágico da ação:** Arendt (e Nietzsche). *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 59-74, maio, 2011.

_____. **Hannah Arendt e a Modernidade.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

DUARTE, André. **Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política.** *Trans/Form/Ação* [online]. 2001, vol.24, n.1, pp. 249-272.

_____. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

FERNANDES, Antônio Batista. **A naturalização do homem e a ação política em Hannah Arendt.** Dissertação de Mestrado, UFC, 2013.

FINLEY, Moses I. **Os gregos Antigos.** Lisboa: Edições 70, 2002.

GARCIA, Claudio Boeira. **Arendt: liberdade e Política.** In: OLIVEIRA, Kathleen HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica: grega e latina.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LEFORT, Claude. **A invenção da Democracia: os limites do totalitarismo.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. **Pensando o Político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

MELO, Hygina Bruzzi de. **A dissolução do político: morte e vida do espaço público.** *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. XVII, n. 49, p. 29-53, abr./jun. 1990.

MOSSÉ, Claude. **O cidadão na Grécia Antiga.** Lisboa: Edições 70, 1999.

MÜLLER, Maria Cristina. **A possibilidade de construção de uma moralidade política em Hannah Arendt.** São Carlos: UFSCAR, 2010.

_____. **Pluralidade de vozes:** a garantia da dignidade humana. *Argumentos: Revista de Filosofia (Online)*, v. 1, p. 181-196, 2013a.

_____. **Revoluções Americana e Francesa:** luta por liberdade ou libertação?. *Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)*, v. 23, p. 64-77, 2013b.

_____. **Hannah Arendt:** o resgate da política Parte I: o conceito de ação. *Crítica (UEL)*, Londrina-PR, v. 5, n.19, p. 271-280, 2000.

_____. **Hannah Arendt e a relação entre poder e liberdade.** In: Marcelo Carvalho; Vinícius Figueiredo. (Org.). *Filosofia Contemporânea: ética e política contemporânea.* 1ed. São Paulo: ANPOF, 2013c, v. 1, p. 527-535.

_____. **Esfera pública e o confronto entre a singularidade e a pluralidade humana.** In: Odilio Alves Aguiar; Itomar Siviero; Lucas Rocha Faustino; Ricardo George de Araújo Silva. (Org.). *O futuro entre o presente e o passado.* 1ed. Passo Fundo/RS: IFIBE, 2012, v. , p. 291-304.

_____. **Hannah Arendt e a recuperação da esfera política:** o conflito entre filosofia e política. In: Maria Cristina Müller; Elve Miguel Cenci. (Org.). *Ética, Política e Linguagem: confluências.* 1ed.Londrina: Edições Cefil, 2004, v. 1, p. 205-216.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: história e liberdade (da ação a reflexão).** Caxias do Sul: Edues, 2006.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade.** Trad. Lígia Araújo. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SILVA, Moisés Rodrigues da. **O homem e a política em A Condição Humana.** In: *Revista Estudos Filosóficos.* N°6/2011 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967. DFIME – UFSJ. São João del-Rei-MG, p. 1-18.

SIVIERO, Itomar. **Sentido da Política: um estudo em Hannah Arendt.** Passo Fundo: Instituto Superior de Filosofia Berthier, 2008.