

HANNAH ARENDT

Universidade Federal do Pará
Biblioteca Central

a condição humana

11ª edição revista

Tradução:
Roberto Raposo

Revisão técnica e apresentação:
Adriano Correia



Grupo
Editorial
Nacional

O GEN | Grupo Editorial Nacional reúne as editoras Guanabara Koogan, Santos, LTC, Forense, Método e Forense Universitária, que publicam nas áreas científica, técnica e profissional.

Essas empresas, respeitadas no mercado editorial, construíram catálogos inigualáveis, com obras que têm sido decisivas na formação acadêmica e no aperfeiçoamento de várias gerações de profissionais e de estudantes de Administração, Direito, Enfermagem, Engenharia, Fisioterapia, Medicina, Odontologia e muitas outras ciências, tendo se tornado sinônimo de seriedade e respeito.

Nossa missão é prover o melhor conteúdo científico e distribuí-lo de maneira flexível e conveniente, a preços justos, gerando benefícios e servindo a autores, docentes, livreiros, funcionários, colaboradores e acionistas.

Nosso comportamento ético incondicional e nossa responsabilidade social e ambiental são reforçados pela natureza educacional de nossa atividade, sem comprometer o crescimento contínuo e a rentabilidade do grupo.

11ª edição – 2010
11ª edição – 2ª tiragem – 2011

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA
© 1958 by University of Chicago. All rights reserved

Traduzido de:
The Human Condition

Tradução:
Roberto Raposo

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

A727c
11.ed.
Arendt, Hannah, 1906-1975
A condição humana / Hannah Arendt; tradução: Roberto Raposo, revisão técnica:
Adriano Corrêa. – 11.ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Tradução de: The human condition, 11th ed.
ISBN 978-85-218-0456-7

1. Sociologia. 2. Economia. 3. Tecnologia. 4. Ciência política. I. Título.

10-0664.
CDD: 301
CDU: 306

O titular cuja obra seja fraudulentamente reproduzida, divulgada ou de qualquer forma utilizada poderá requerer a apreensão dos exemplares reproduzidos ou a suspensão da divulgação, sem prejuízo da indenização cabível (art. 102 da Lei nº 9.610, de 19.02.1998).
Quem vender, expuser à venda, ocultar, adquirir, distribuir, tiver em depósito ou utilizar obra ou fonograma reproduzidos com fraude, com a finalidade de vender, obter ganho, vantagem, proveito, lucro direto ou indireto, para si ou para outrem, será solidariamente responsável com o contratador, nos termos dos artigos precedentes, respondendo como contratadores o importador e o distribuidor em caso de reprodução no exterior (art. 104 da Lei nº 9.610/98).

A EDITORA FORENSE se responsabiliza pelos vícios do produto no que concerne à sua edição, à compreensão da impressão e à apresentação, a fim de possibilitar ao consumidor bem manuseá-lo e lê-lo. Os vícios relacionados à atualização da obra, aos conceitos doutrinários, às concepções ideológicas e referências indevidas são de responsabilidade do autor e/ou atualizador.

As reclamações devem ser feitas até noventa dias a partir da compra e venda com nota fiscal (interpretação do art. 26 da Lei nº 8.078, de 11.09.1990).

Reservados os direitos de propriedade desta edição pela
FORENSE UNIVERSITÁRIA

Um selo da EDITORA FORENSE LTDA.

Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional
Travessa do Ouvidor, 11 – 6º andar – 20040-040 – Rio de Janeiro – RJ
Tels.: (0XX21) 3543-0770 – Fax: (0XX21) 3543-0896
e-mail: editora@forenseuniversitaria.com.br
<http://www.forenseuniversitaria.com.br>

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
BIBLIOTECA CENTRAL

22608

NOTA À NOVA EDIÇÃO BRASILEIRA

A intervenção no texto de *A condição humana* da edição anterior a essa, cuja necessidade vem sendo apontada há bastante tempo entre os estudiosos do pensamento arendiano no Brasil,¹ excedeu o âmbito da revisão técnica dos conceitos filosóficos contidos na obra, a despeito de ter sido essa a intervenção mais decisiva. Isso fez com que as várias alterações ultrapassassem o domínio da supressão de eventuais imprecisões e visassem também à conservação de uma unidade estilística. O revisor buscou principalmente uniformizar a versão dos conceitos, optar por termos já consagrados na literatura filosófica em português, além de visar a uma maior literalidade e mais estreita proximidade com o estilo da escrita arendiana, marcado pela estrutura da língua materna, o alemão, com sentenças longas e estruturação muitas vezes inusual.

Do ponto de vista conceitual, a principal intervenção consistiu na alteração da tradução dos termos *labor* e *work*, traduzidos anteriormente por *labor* e *trabalho* e vertidos na presente edição como *trabalho* e *obra* – consoante as traduções italiana (*lavoro, opera*) e francesa (*travail, oeuvre*) e distintamente da tradução espanhola (*labor, trabajo*). Hannah Arendt antecipa as dificuldades da tradução quando indica que a inusitada é a sua distinção entre *labor* e *work*, no início da seção 11, no capítulo III. Ela insiste, entretanto, na centralidade dessa distinção e da sua diluição – cuja evidência fenomênica ela encontra

¹Cf. o texto pioneiro de Theresa Calvet de Magalhães, “A categoria de trabalho [labor] em Hannah Arendt”, *Ensaio*, 14, p. 131-168, 1985. A versão corrigida – com o título “A atividade humana do trabalho [labor] em Hannah Arendt” – foi publicada na revista *Ética & Filosofia Política*, de Juiz de Fora, no v. 9, n. 1, jun. 2006, e está on-line: <http://www.eticaefilosofia.ufjf.br/9_1_theresa.pdf>.

na persistência nas línguas europeias, até a era moderna, de duas palavras para o que viemos a designar apenas como *trabalho* – para a compreensão do caráter da era moderna.

Para além do fato de que na sua discussão com Karl Marx e John Locke, por exemplo, ela recorra aos termos *Arbeit* e *labor*, para designar *trabalho*, e *Werk* e *work*, para designar *obra* ou *fabricação*, julgamos que, ao optarmos por *trabalho* e *obra* para traduzir *labor* e *work*, estamos em acordo com as precisas indicações de Arendt quando, por exemplo, ela compara as diversas línguas europeias na nota 39 à seção 6, no capítulo II, e, principalmente, na nota 3, no capítulo III, à seção intitulada *The labour of our body and the work of our hands*, em que afirma o seguinte: “assim, a língua grega distingue entre *ponēin* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* ou *fabricare*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de *labor* têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labouere* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura”. A despeito de Hannah Arendt não mencionar o português, o que se aplica ao francês, etimologicamente, também se ajusta ao nosso idioma.²

Ainda no início do capítulo III, ao comentar e buscar justificar sua distinção inusitada entre *labor* e *work*, Arendt indica ser linguisticamente fundamental o fato de que, a despeito da progressiva indistinção entre os dois termos na era moderna, reste um resíduo da antiga desse-melhança: o fato de a palavra *labor*, como substantivo, jamais designar o resultado final da atividade de trabalhar, para o qual frequentemente são empregados termos afins a *work*, mesmo nos casos em que a forma verbal correspondente a esses termos tenha se tornado antiquada. Essa observação nos permite comentar adicionalmente a opção por traduzir *work* por *obra*, e não por *fabricação*, a despeito de Arendt empregar

²Cf., a esse respeito, Antenor Nascentes, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, 1955; José Pedro Machado, *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Confluência, 1959, v. II; e Antonio Geraldo Cunha, *Dicionário etimológico Nova Fronteira*. 2. ed. São Paulo: Nova Fronteira, [s.d.].

como sinônimos ao longo do presente livro os termos *work* e *fabrication* (este último traduzido aqui sempre por *fabricação*), notadamente no que concerne à atividade designada por eles, uma vez que, com relação ao produto final da atividade, ela opte predominantemente por *work*. O estranhamento com a forma verbal de *work* transferiu-se para o português nas poucas ocasiões em que tivemos de verter expressões como *work upon* (operar em). Optamos por não inserir notas ao texto, mas sempre que tivemos de lidar com opções difíceis ou inusuais de tradução indicamos o original entre colchetes.

As dificuldades são ampliadas pelo fato de Arendt frequentemente empregar alguns termos como sinônimos e em poucas ocasiões fazer parecer que há alguma distinção significativa entre eles. Isso não se aplica às palavras *solitude* (solidude) e *loneliness* (desamparo), cujos contornos são bastante bem delineados na última seção do capítulo II, mas é o caso de *making*, *fabricating* e *producing*, que aparentemente são empregados como sinônimos ao longo do livro, mas aparecem reunidos logo no início da seção 33, no capítulo V, como se se referissem a atividades que conservariam alguma distinção entre si, o que fez com que as traduzíssemos por “fazer, fabricar e produzir”. O mesmo ocorre no início da seção 4, no capítulo II, quando Arendt escreve *working and fabricating and building* (obrando, fabricando e construindo), assim como na seção 31, no capítulo V, e no final da seção 42, no capítulo VI, quando grafa *work and fabrication* (obra e fabricação).

Para a presente revisão foram consultadas com frequência as traduções alemã (*Vita activa – oder Vom tätigen Leben*, Piper, 2007), francesa (*Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Calmann-Lévy, 2007) e espanhola (*La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, 2005). O cotejo com essas edições foi fundamental, mesmo nas ocasiões em que não as acompanhamos. Sobre a edição alemã, cujo texto final foi estabelecido pela própria Arendt, cabe notar que é mais uma reescrita que uma tradução propriamente dita. Dentre as principais alterações cabe assinalar a incorporação de várias notas ao corpo do texto, o acréscimo de inúmeras novas frases, a grafia das palavras gregas nos caracteres do alfabeto grego, o recurso frequente a obras da literatura alemã e significativas alterações nos títulos de algumas seções. Em vista disso, a edição alemã nos foi útil

principalmente na versão de alguns termos pontuais. Entretanto, é digno de nota que, em alemão, Arendt, que na edição original em inglês intitula *Work* o quarto capítulo – conservando em toda parte no corpo do texto essa palavra, empregando o termo *fabrication* (fabricação) com menor frequência –, opta por intitulá-lo *Das Herstellen* (O fabricar), conservando, não obstante, a palavra *Werk* (obra) no título da seção 11 e na palavra *Kunstwerk* (obra de arte), naturalmente. Na edição alemã a atividade da obra é designada por *Herstellen*, enquanto o produto dessa atividade é designado por *Werk*. Não ficam claras as razões dessa opção de Arendt para a edição alemã, mas isso possivelmente se deu porque o verbo *werken* é pouco utilizado, enquanto o substantivo *Werk* ainda é usual no vocabulário alemão corrente. Em todo caso, como traduzimos do original em inglês, optamos por uniformizar a tradução de *work* por *obra* e de *fabrication* por *fabricação*, a despeito de eles poderem ser utilizados conceitualmente como equivalentes – inclusive porque, caso contrário, restariam incompreensíveis vários trechos do livro nos quais ela emprega ambos os termos, como em vários momentos na seção 19, na qual grafia, por exemplo, *work of fabrication* (obra de fabricação).

Traduzimos a palavra *self* por *si-mesmo* sempre que Arendt pareceu pretender indicar uma interioridade solipsista que opera como o espaço próprio da alienação em relação ao mundo. Em alemão, Arendt empregou o termo *Selbstbewußtsein*, que pode ser traduzido por *autoconsciência* ou *consciência de si*. Vertemos *mind* sempre por *mente*, em vez de *espírito*. Ao contrário do uso desse termo em *A vida do espírito* (*The life of the mind*), em *A condição humana* Hannah Arendt emprega o termo, notadamente no capítulo VI, no âmbito de sua análise da era moderna, no qual o termo *mind* é relacionado antes ao raciocínio que às capacidades espirituais do pensamento, da vontade e do juízo.

Restauramos na revisão a distinção, fundamental a Arendt, entre *story* (estória) e *history* (história). A despeito de ser um tanto antiquado em português o uso do termo *estória* no sentido empregado no texto, julgamos que o próprio contexto no qual a autora emprega os termos lança luz sobre a especificidade do uso conceitual dessas palavras. Hannah Arendt emprega, ao longo do livro, as expressões *public realm*, *public space* e *public sphere*, que traduzimos, respectivamente, por *domínio público*, *espaço público* e *esfera pública*.

Foram mantidos os padrões de transliteração do grego e de referência bibliográfica empregados por Hannah Arendt na edição em inglês, embora tenhamos aproveitado a ocasião para corrigir poucos problemas tipográficos que remanesciam nas edições brasileiras anteriores a essa. Seguramente restam imprecisões e equívocos, de responsabilidade integral do revisor técnico, que podem ser dirimidos no futuro.

Gostaria de agradecer a essa editora pelo zelo e pela paciência durante o longo período de revisão desta tradução, sem os quais seria inviável levá-la a cabo. Agradeço ainda a generosa disponibilidade de Celso Lafer, Bethânia Assy e André Duarte. Agradeço também a Vanessa Sievers de Almeida e Wolfgang Heuer, pelo auxílio no esclarecimento de algumas opções de Arendt na edição alemã da presente obra. Foi fundamental à correção de importantes passagens nessa revisão o auxílio inestimável de Theresa Calvet de Magalhães na revisão final, pelo qual sou imensamente grato. Agradeço, por fim, a Adriana Delbó, pela leitura atenta e por tudo o mais.

Adriano Correia

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO À NOVA EDIÇÃO BRASILEIRA	XIII
PRÓLOGO	1
Capítulo I – A CONDIÇÃO HUMANA	8
1. A <i>vita activa</i> e a condição humana	8
2. O termo <i>vita activa</i>	14
3. Eternidade <i>versus</i> imortalidade	21
Capítulo II – OS DOMÍNIOS PÚBLICO E PRIVADO	26
4. O homem: um animal social ou político	26
5. A <i>pólis</i> e a família	33
6. O advento do social	46
7. O domínio público: o comum	61
8. O domínio privado: a propriedade	71
9. O social e o privado	83
10. A localização das atividades humanas	90
Capítulo III – TRABALHO	97
11. “O trabalho de nosso corpo e a obra de nossas mãos”	98
12. O caráter-de-coisa do mundo	115
13. Trabalho e vida	118
14. Trabalho e fertilidade	125
15. A privatividade da propriedade e da riqueza	135
16. Os instrumentos da obra e a divisão do trabalho	146
17. Uma sociedade de consumidores	156
Capítulo IV – OBRA	169
18. A durabilidade do mundo	169
19. Reificação	173

20. A instrumentalidade e o <i>animal laborans</i>	179
21. A instrumentalidade e o <i>homo faber</i>	191
22. O mercado de trocas	198
23. A permanência do mundo e a obra de arte	209
Capítulo V – AÇÃO	219
24. A revelação do agente no discurso e na ação	219
25. A teia de relações e as estórias encenadas	226
26. A fragilidade dos assuntos humanos	235
27. A solução grega	240
28. O poder e o espaço da aparência	249
29. O <i>homo faber</i> e o espaço da aparência	259
30. O movimento dos trabalhadores	264
31. A substituição da ação pela fabricação	274
32. O caráter processual da ação	287
33. A irreversibilidade e o poder de perdoar	294
34. A imprevisibilidade e o poder de prometer	303

Capítulo VI – A VITA ACTIVA E A ERA MODERNA 309

35. A alienação do mundo	309
36. A descoberta do ponto arquimediano	321
37. Ciência universal <i>versus</i> ciência natural	334
38. O advento da dúvida cartesiana	341
39. A introspecção e a perda do senso comum	349
40. O pensamento e a moderna concepção do mundo	355
41. A inversão entre contemplação e ação	361
42. A inversão dentro da <i>vita activa</i> e a vitória do <i>homo faber</i>	368
43. A derrota do <i>homo faber</i> e o princípio de felicidade	381
44. A vida como o bem supremo	392
45. A vitória do <i>animal laborans</i>	400

AGRADECIMENTOS 407

APRESENTAÇÃO À NOVA EDIÇÃO BRASILEIRA

Adriano Correia*

“Um menino nasceu – o mundo tornou a começar.”
João Guimarães Rosa. *Grande sertão: veredas*

Do mesmo solo de “desesperada esperança e de desesperado medo”, de “temerário otimismo e de temerário desespero”¹, de onde brotou *As origens do totalitarismo* manam os problemas fundamentais enfrentados em *A condição humana* por Hannah Arendt. Ambas as obras surgem da mesma disposição para a compreensão, orientada não pela tentativa de negar os eventos extremos – ao assimilá-los à trivialidade da linearidade histórica, encadeada por analogias, leis universais, generalidades e lugares-comuns –, mas pela corajosa determinação para enfrentar a realidade e resistir a ela, seja ela qual for.

Em vista disso, possivelmente uma das mais privilegiadas trilhas para a compreensão do significado e da razão de ser de *A condição humana* encontra-se na alteração do final de *As origens do totalitarismo*,

*Professor de Filosofia da Universidade Federal de Goiás. Organizador de *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política* (Forense Universitária, 2002), *Hannah Arendt e a condição humana* (Quarteto, 2006); coorganizador, com Mariângela Nascimento, de *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro* (UFJF, 2008); autor de *Hannah Arendt* (Zahar, 2007). Agradeço a Adriana Delbó e Cicero Oliveira a generosa e atenta leitura da primeira versão deste texto.

¹Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*. 2. ed. ampl. Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., 1973, p. vii. Cf. p. viii. (*Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 11-12). Cf., para o que se segue, Celso Lafer, “A política e a condição humana”, posfácio a *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

levada a cabo por Hannah Arendt na segunda edição da obra, mediante a incorporação do ensaio “Ideologia e terror”², no mesmo ano 1958 em que foi publicada a presente obra. Nas últimas páginas da primeira edição de *As origens do totalitarismo*, Arendt faz uma referência peculiar ao conceito kantiano de “mal radical”, que teria surgido “em conexão com um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos”.³ A radicalidade desse mal repousaria não na corrupção do fundamento moral de todas as máximas – com a recusa deliberada ou não da lei moral como móbil para a ação em nome da satisfação dos interesses ou apetições, como em Kant⁴ –, mas no mal absoluto contido na possibilidade de erradicação da pluralidade da face da Terra, ao se “tornar os seres humanos, como seres humanos, supérfluos (não os usando como meios para um fim, o que deixaria intocada sua essência como humanos, atingindo apenas sua dignidade humana; mas, mais propriamente, tornando-os supérfluos como seres humanos)”⁵.

Os campos de concentração, para Hannah Arendt, operaram como laboratórios nos quais se experimentou a transformação da própria natureza humana, mediante a destruição da espontaneidade de cada indivíduo, tornado intercambiável e supérfluo. Está em questão a dignidade humana, pois, para ela, o respeito pela dignidade humana implica o reconhecimento de cada indivíduo humano como edificador de mundos ou coedificador de um mundo comum.⁶ Na última frase do livro, ela observa que “as soluções totalitárias podem bem sobreviver à queda dos regimes totalitários na forma de fortes tentações que surgirão sempre que parecer impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”⁷.

² Junto a esse ensaio, acrescentado como capítulo final, foi acrescentado como epílogo, também na segunda edição, o texto “Totalitarian imperialism: reflections on the Hungarian revolution”, suprimido na edição definitiva, de 1966, na qual foram adicionados prefácios a cada uma das três partes.

³ Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 459 (p. 510 da trad. bras.).

⁴ Cf. A. Correia, “O conceito de mal radical”, *Trans/formação*, v. 28 (2), p. 83-94, 2005.

⁵ Hannah Arendt/Karl Jaspers *Correspondence: 1926-1969* (Lotte Kohler e Hans Saner, eds.). Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., p. 166 (carta a K. Jaspers de 4 de março de 1951).

⁶ Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 458 (p. 509 da trad. bras.).

⁷ *Ibid.*, p. 459 (p. 510 da trad. bras.).

Hannah Arendt publicou em 1953⁸ o texto “Ideologia e terror”, cuja articulação principal consiste em uma interpretação do regime totalitário à luz da teoria das formas de governo concebida por Montesquieu. Em sua reflexão, ela não apenas acrescenta aos dois critérios de Montesquieu – a natureza (aquilo que o faz ser o que é, sua estrutura particular) e o princípio de ação de um regime (aquilo que o coloca em movimento por meio de ações) – um terceiro elemento, uma experiência fundamental na qual repousa cada um deles,⁹ mas julga ainda que o totalitarismo é uma nova forma de dominação que representa a destruição do político, na medida em que a experiência fundamental que subjaz a ela é profundamente antipolítica. Com efeito, enquanto a monarquia repousa sobre a honra e a república sobre a virtude, ambas respondendo à condição humana da pluralidade, a tirania se assenta sobre a angústia do isolamento e do medo e o totalitarismo se apoia na experiência fundamental do desamparo (*loneliness*), à qual Arendt retornará na décima seção de *A condição humana*. Enquanto na monarquia e na república o princípio de ação se define pelo que se almeja e na tirania pelo que se teme, no totalitarismo o terror visa a gerar indivíduos que não almejem a coisa alguma não definida na ideologia e

⁸ *Id.*, “Ideologie und Terror”. In: *Offener Horizont: Festschrift für Karl Jaspers*. Munique, 1953, p. 229-254. O texto ainda foi publicado no mesmo ano em inglês, em uma versão expandida: Hannah Arendt, “Ideology and terror: a novel form of government”, *The Review of Politics*, 15, n. 3, p. 303-327, jul. 1953. O texto resulta de uma conferência pronunciada em Heidelberg em 1952. Para o propósito de enfatizar a centralidade desse escrito no vínculo entre *As origens do totalitarismo* e *A condição humana*, é fundamental a indicação de Arendt de que esse ensaio fora preparado inicialmente para o livro que pretendia escrever sobre Marx, comentado adiante nesta apresentação. Cf. carta de 29 de janeiro de 1953, a Henry Allen Moe, da Fundação Guggenheim, mencionada em Jerome Kohn, “Introduction”, *Social Research*, v. 69, n. 2 (2002) (Especial 50 anos de *As origens do totalitarismo*), p. vi-vii. Cf. os comentários de Karl Jaspers ao texto na carta de 3 de abril de 1953, em *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence: 1926-1969*, p. 207-209.

⁹ Arendt parece crer, não obstante, que da própria teoria de Montesquieu se pode deprender a relação dos regimes com suas respectivas experiências fundamentais. Cf. o curso “History of political theory: Montesquieu” (1955), *Hannah Arendt's papers*, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, Box. 58, p. 024188: “As duas descobertas de Montesquieu: 1. Divisão de poderes. 2. Introdução nas formas de governo de um princípio de ação, que por sua vez repousa em uma experiência humana geral.”

que no seu desamparo já não participem do temor da própria aniquilação. Contudo, diz Arendt,

“o desamparo organizado é consideravelmente mais perigoso que a impotência desorganizada de todos aqueles que são governados pela vontade tirânica e arbitrária de um único homem. Seu perigo é que ele ameça devastar o mundo como o conhecemos – um mundo que em toda parte parece ter chegado a um fim – antes que um novo início surgindo desse fim tenha tido tempo de se estabelecer”.¹⁰

Antes de concluir o ensaio, Arendt reafirma sua convicção de que o totalitarismo, como potencialidade e perigo sempre presente, tende do-
ravante a nos fazer companhia, independentemente das falências dos próprios regimes. Ela conclui, não obstante, afirmando o seguinte:

“mas permanece também a verdade de que cada fim na história contém necessariamente um novo início; esse início é a promessa, a única ‘mensagem’ que o fim pode produzir. O início, antes de se tornar um evento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é idêntica à liberdade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* – ‘para que houvesse um início, o homem foi criado’, disse Agostinho (*A cidade de Deus*, Livro 12, cap. 20). Esse início é garantido por cada novo nascimento; é, de fato, cada homem”.¹¹

¹⁰Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, p. 478 (p. 531 da trad. bras.).

¹¹*Ibid.*, p. 478-479 (p. 531 da trad. bras.). Como os gregos, Agostinho poderia concluir que a mortalidade é o emblema da existência humana e denominar os homens “os mortais”. Para Hannah Arendt, todavia, se ele tivesse aprofundado suas especulações acerca do fato de que “todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de seu nascimento (...), teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como ‘natais’, e teria definido a liberdade da Vontade não como *liberum arbitrium*, a escolha livre entre querer e não querer (*niling*), mas como a liberdade de que fala Kant na *Crítica da razão pura*”, como espontaneidade absoluta. Do mesmo modo, “se Kant tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Agostinho, provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade *relativamente* absoluta não é mais embaraçosa para a razão humana do que o fato de os homens *nascem* – continuamente recém-chegados a um mundo que os precede no tempo. A liberdade de espontaneidade é parte inseparável da condição humana” (H. Arendt, *A vida do espírito*. Trad. A. Abranches, C. A. R. Almeida e H. Martins. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p. 266-267). Em suma, nascer é já ser capaz de instaurar

Datam também de 1953 os primeiros registros dos planos de Arendt de examinar os conceitos de trabalho, de obra ou fabricação de ação; assim como a oposição entre filosofia e política, singularidade e pluralidade, mortalidade e natalidade,¹² que serão fundamentais a *A condição humana*. Mais importantes, todavia, são a conferência “O conceito do homem como trabalhador” e principalmente a série de conferências intitulada “A grande tradição e a natureza do totalitarismo”, proferidas no mesmo período desses primeiros registros. Nessa série de conferências do início de 1953, Arendt estabelece estreitos vínculos entre seu exame do regime totalitário e o programa de pesquisa que se delineou doravante para ela. Na primeira delas, Arendt retoma algumas de suas hipóteses já apresentadas em *As origens do totalitarismo*, notadamente a do totalitarismo como uma nova forma de governo, que é um desafio permanente à compreensão justamente porque demoliu nossas categorias de pensamento e padrões de juízo tradicionais. Nas conferências seguintes, Arendt retoma tradicionais teorias das formas de governo, de Platão e de Montesquieu, assinalando a novidade do totalitarismo; examina o conceito totalitário de lei, moldado consoante a interpretação dos movimentos da história e da natureza; identifica a ideologia como o princípio totalitário de ação; analisa a relação de oposição entre filosofia e política.

Mas Arendt não apenas retoma hipóteses. Além de examinar inauguralmente a relação entre ação, compreensão, início, perdão e promessa, ela reexamina o desamparo como experiência fundamental do regime totalitário sob uma nova luz. Ao comparar desamparo, isolamento e solitude, Arendt ressalta o quanto

rar novidade no mundo através da ação, e o nascimento é a aparição inaugural de uma singularidade que, por sua unicidade e espontaneidade, é promessa de liberdade, que pode ganhar realidade no domínio político. Os homens, como antes do mundo, são politicamente não seres para a morte, mas permanentes afirmadores da singularidade que o nascimento inaugura. Cf. A. Correia, “O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho”. In: A. Correia; M. Nascimento (Orgs.). *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro*. Juiz de Fora: UFJF, 2008, p. 15-34.

¹²Cf. Hannah Arendt, *Journal de pensée*. Paris: Seuil, 2005, p. 498-500 (caderno XIX, n. 17 e 21, de outubro de 1953).

“o isolamento é o pré-requisito da tirania que destrói ou torna incapaz de agir, destrói a esfera do comum, mas não destrói completamente o espaço entre os homens. O isolamento é requerido para toda produção de coisas: retiro-me do mundo dos homens e acrescento algo novo ao artifício humano. Estou absorvido no mundo ao produzir uma coisa, permaneço em contato com tudo. Deixo apenas os homens. *Isso não é verdadeiro para o trabalho: não isolamento, necessária 'privacidade' (...). O isolamento torna-se desamparo sob as condições do trabalho*”.¹³

Tais considerações, que vinculam estreitamente o totalitarismo e a atividade do trabalho, nos conduzem à conferência “O conceito do homem como trabalhador”. Nas duas páginas datilografadas em que ela registra suas notas temos antecipados vários aspectos da estrutura de *A condição humana*, assim como a articulação de muitos de seus conceitos fundamentais. O tema da conferência é a vitória do *animal laborans* na era moderna, que se manifesta, por exemplo, na “transformação da obra em trabalho e dos objetos de uso em objetos de consumo”.¹⁴ Consoante a isso, no plano teórico, ao conceber o trabalho como criador de todos os valores e glorificar a atividade tradicionalmente mais desprezada,¹⁵ Karl Marx teria apenas radicalizado as posições de Adam Smith, para quem o trabalho era o criador de toda riqueza, e de John Locke, para quem o trabalho era a fonte do direito de propriedade. A implicação política mais aguda da prevalência do trabalho sobre todas as outras atividades, compreendido como metabolismo do homem com a natureza sujeito à necessidade, é a retração da esfera política, que, en-

¹³ *Id.*, “The great tradition and the nature of totalitarianism”, *Hannah Arendt's Papers*, Box 74, 1953, p. 11 (grifos meus).

¹⁴ *Id.*, “The concept of man as laborer” (New York University), *Hannah Arendt Papers*, Box 72, 1953, p. 2.

¹⁵ Para Arendt, a despeito de hesitações ocasionais, notadamente em *O capital*, Marx acaba por conceber o homem como um *animal laborans*, na medida em que pensa ser a capacidade humana de reproduzir a própria vida ao produzir seus meios de subsistência a diferença específica inaugural entre os homens e os animais. Cf. nota 36 à seção 13 de *A condição humana*, p. 122-123, da presente edição. Entretanto, ela é frequentemente obrigada a reconhecer que, ao pensar o homem como animal trabalhador, Marx acabava por combinar em sua caracterização elementos da fabricação e do trabalho.

fatiza Arendt, sempre depende das teias de relações estabelecidas pela ação e pelo discurso, distintamente da obra, que se dá no isolamento, e da atividade do trabalho, realizada em desamparo.

Em *A condição humana*, Arendt retomou essas considerações, ao indicar que a atividade da obra, que supõe o isolamento como um pré-requisito, estabelece, não obstante, vínculos ao menos com o mundo tangível de coisas que produziu, “embora não seja capaz de estabelecer um domínio público autônomo, no qual os homens *qua* homens possam aparecer”. O modo de vida do artífice pode até ser a-político, mas seguramente não é antipolítico. O trabalho, entretanto, é uma “atividade na qual o homem não está junto ao mundo nem convive com os outros, mas está sozinho com seu corpo ante a pura necessidade de manter-se vivo”,¹⁶ e justamente por isso é radicalmente antipolítica. Ainda que viva na presença de outros, aquele que está aprisionado no trabalho jamais conserva as marcas distintivas da pluralidade, pois se experimenta apenas em meio à multiplicidade dos organismos vivos, na divisão de tarefas em vista do propósito de vencer os imperativos da necessidade, indissociáveis do estar vivo.

O interesse de Arendt por Marx não se deveu inicialmente, entretanto, à centralidade da atividade do trabalho na obra marxiana. Inicialmente, depois de haver escrito o texto “Ideologia e terror: uma nova forma de governo”, Arendt buscou investigar quais seriam os elementos totalitários do marxismo, uma vez que em *As origens do totalitarismo* ela traçou um abrangente perfil dos elementos cristalizados no totalitarismo nazista, mas foi amplamente criticada pelo tratamento desigual dado ao bolchevismo (o que ela procurou sanar também no prefácio à parte III acrescentado à edição de 1966), a comprometer sua hipótese de que nazismo e stalinismo eram regimes correlatos. A investigação da relação entre totalitarismo e marxismo foi também estimulada por seu propósito de aprofundar a análise das relações entre o totalitarismo e a tradição do pensamento político no Ocidente.¹⁷

¹⁶ *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. 245 (citaremos sempre a partir da presente tradução). Na nota 44, na mesma página, Arendt insiste em assinalar o desamparo do trabalhador *qua* trabalhador.

¹⁷ Para Arendt, “a mais séria lacuna em *As origens do totalitarismo* é a ausência de uma análise conceitual e histórica adequada do pano de fundo ideológico do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada. Todos os outros elementos que finalmente se

Com efeito, já no percurso inicial de sua investigação, Arendt conseguiu-se de que a obra de Marx estava estreitamente ligada à nossa tradição de pensamento político, como seu acabamento,¹⁸ e de que, portanto, para compreender o lugar de Marx era necessário compreender a própria tradição, assim como a relação da tradição com o fenômeno totalitário.¹⁹

cristalizaram em movimentos totalitários e formas de governo podem ser remontados a correntes subterrâneas na história ocidental, emergindo apenas quando e onde a tradicional estrutura social e política das nações europeias desmoronou. O racismo e o imperialismo, o nacionalismo tribal dos pan-movimentos e o antisemitismo não mantinham relação com as grandes tradições filosóficas e políticas do Ocidente. A aterradora originalidade do totalitarismo – o fato de que suas ideologias e métodos de governo eram inteiramente sem precedentes, e de que suas causas furtavam-se a uma explicação adequada em termos históricos usuais – é facilmente negligenciada se se enfatiza demasiadamente o único elemento que tem atrás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos mais importantes preceitos da filosofia política ocidental: o Marxismo”, *apud* Jerome Kohn, “Introduction”, *Social Research*, v. 69, n. 2 (2002), p. v. O texto citado foi retirado de um projeto enviado à John Simon Guggenheim Memorial Foundation, que visava à publicação de um livro intitulado *Elementos totalitários no marxismo*, cujo título foi alterado posteriormente para *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental*. O livro já mais foi concluído, mas os problemas apontados pelo projeto estão no centro das preocupações de Arendt do final da década de 1960, traduzidas em obras como *Entre o passado e o futuro*, *Sobre a revolução* e principalmente *A condição humana*.

¹⁸ Arendt afirma, com efeito, em *Entre o passado e o futuro*, que “a tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido nas teorias de Karl Marx”, que manifestavam a intenção de abjurar a filosofia e buscar realizá-la na política. Hannah Arendt, “Tradition and the Modern Age”, *Between past and future*. Nova Iorque: Penguin Books, 1993, p. 17 (*Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. B. de Almeida. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 43).

¹⁹ Poder-se-ia dizer que o problema do trabalho indica o lado político e o problema da história o lado espiritual das perplexidades que surgiram no final do século XVIII e emergiram completamente em meados do século XIX. Na medida em que ainda vemos com e nessas perplexidades, que entretantes se tornaram de fato muito mais agudas, embora menos articuladas na formulação teórica, ainda somos contemporâneos de Marx. A enorme influência que Marx ainda exerce em quase todas as partes do mundo parece confirmar isso. No entanto, isso é verdadeiro apenas na medida em que escolhemos não considerar certos eventos do século XX; isto é, aqueles eventos que finalmente conduziram à forma de governo inteiramente nova que conhecemos como dominação totalitária. O fio da nossa tradição, no sentido de uma história contínua, só se rompeu com a emergência de instituições e políticas totalitárias que não

A questão que orientava seus estudos sobre o marxismo não era “qual a responsabilidade de Marx pelo totalitarismo?”, mas “por que o totalitarismo stalinista pôde se apropriar das ideias de Marx?”. E a resposta a que chegou foi a de que a ruptura de Marx com a tradição da filosofia, partindo da *theoria* ou contemplação em direção à *práxis*, não foi tão profunda, uma vez que não se traduziu em uma recusa da compreensão da *práxis* como *poiesis*, da ação como fabricação, nem redundou no reconhecimento da dignidade própria ao domínio político.²⁰ Hannah Arendt sustenta que

“a confusão da ação política com a produção da história remonta a Marx. Ele esperava, depois de Hegel ter interpretado a história da humanidade, ser capaz de ‘mudar o mundo’, ou seja, *produzir* o futuro da humanidade. *O marxismo pôde ser desdobrado em uma ideologia totalitária por causa de sua perversão, ou incompreensão, da ação política como a produção da história*.”²¹

A crítica a Marx não poderia, em todo caso, consoante as considerações *supra*, deixar de desdobrar-se em um exame da relação entre filosofia e política desde os primórdios do pensamento político no Ocidente. Como assinalou Elizabeth Young-Bruhl, na sua ainda definitiva biografia sobre Arendt,²² entre 1952 e 1956 Arendt esteve en-

podiam mais ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional” (Hannah Arendt, “Karl Marx and the tradition of western political thought”, *Social Research*, v. 69, n. 2 [2002], p. 280-281).

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 314.

²¹ Hannah Arendt, “The ex-communists” (1953), *Essays in understanding*. Jerome Kohn (ed.). Nova Iorque: Harcourt Brace, 1994, p. 396 (últimos grifos meus) (*Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 412). Sobre a relação entre Arendt e Marx, conferir, por exemplo: Theresa Calvet de Magalhães, “A categoria de trabalho [*labor*] em Hannah Arendt”, *Ensaio*, 14 (1985), p. 131-168 (revisado em 2005 em <http://www.eticaefilosofia.ufjf.br/9_1_theresa.pdf>); André Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000; B. Parekh, “Hannah Arendt’s critique of Marx”. In: M. Hill (Org.), *Hannah Arendt and the recovery of the public world*. Nova Iorque: St. Martin’s Press, 1979.

²² Cf. Elizabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, p. 253-257. Conferir ainda a carta a Martin Heidegger, de 8 de maio de 1954 (*Hannah Arendt/Martin Heidegger – correspondência: 1925-1975*).

volvida no projeto do seu livro sobre Marx, mas cada vez mais enredada em estudos sobre o que chamava de grande tradição. Em 1956, quando voltara a se deter sobre a obra de Karl Marx, na série de conferências proferidas na Universidade de Chicago intitulada *Vita activa*, o projeto de escrita de um pequeno estudo sobre Marx está abandonado, pois Arendt tem em mente então a estrutura da obra que resultou em *A condição humana*. Com efeito, já em uma carta a Karl Jaspers de 6 de agosto de 1955, quando menciona o plano de escrever um livro a partir dessa série de conferências, Arendt afirma que apenas nos últimos anos teria começado a verdadeiramente amar o mundo, e conclui: “por gratidão, quero denominar *Amor mundi* meu livro sobre teorias políticas”.²³ Esse livro teria como introdução um exame do fio rompido da tradição e consistiria em uma série de tratados em torno de uma única questão, formulada de vários modos: “o que há na condição humana que torna a política possível e necessária? Ou: por que há alguém e não ninguém? (a dupla ameaça da nadaidade [*nothingness*] e da ninguém-dade [*nobody-ness*].) Ou: por que somos no plural e não no singular?”²⁴

Ursula Ludz (Ed.). Trad. Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p. 105-106 da trad. bras.), na qual Arendt indica ocupar-se, na ocasião, da aproximação de três tarefas interligadas: sondar a origem da inserção do conceito de domínio na política, a partir de Montesquieu; analisar, a partir de Marx e Hobbes, a *vita activa* e a relação entre as atividades do trabalho, da fabricação e da ação; partir do “mito da caverna” para investigar a relação tradicional entre filosofia e política. Um plano análogo aparece anotado no *Journal de Pensée: 1950-1973*, p. 673 (abril de 1954).

²³ *Hannah Arendt-Karl Jaspers correspondence: 1926-1969*, p. 264. Alguns meses depois, na ocasião em que ministrou as conferências, Arendt informa a Jaspers, em carta de 7 de abril de 1956, que pretende nomear *Vita activa* o seu livro, e que focará as atividades do trabalho, da obra e da ação em suas implicações políticas. Cf. p. 283.

²⁴ *Journal de Pensée: 1950-1973*, p. 716 (abril de 1955). Em nota de julho de 1955, p. 732, Arendt registra o seguinte: “*Amor mundi*: aspecto do mundo que se forma como espaço-tempo na medida em que os homens existem no plural – não com os outros, não uns-perto-dos-outros, a pluralidade pura basta!”

A versão definitiva de *A condição humana*, mais que uma resposta à pergunta sobre como e por que foi possível o totalitarismo, e mais que um exame da relação entre totalitarismo e tradição, converteu-se em uma fenomenologia das atividades humanas fundamentais no âmbito da vida ativa – o trabalho, a obra ou fabricação e a ação. Arendt principia sua investigação com o exame da relação entre a condição humana e a *vita activa*, definida em contraposição à *vita contemplativa*, mas visa antes de tudo a transcender a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas com vistas a uma indagação sobre o significado das próprias atividades e das transformações em seu caráter na era moderna.

No prólogo a *A condição humana*, Arendt insiste que seu propósito não é fornecer respostas teóricas às perplexidades de nosso tempo – não é o de estabelecer uma filosofia política, tal como a tradição a compreendia, portanto –, pois para esses problemas não há uma única solução possível, elas dependem do acordo de muitos e, assim, do intercâmbio público das opiniões de muitos. O propósito do livro é, em suas palavras, reconsiderar a “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 de pensar o que estamos fazendo”.²⁵

Quando Karl Jaspers pôde ler integralmente a edição alemã de *A condição humana* – nomeada *Vita activa*, o título pensado por Arendt antes de seu editor sugerir o título que permaneceu na edição americana –, escreveu uma carta a Arendt na qual afirmava o seguinte: “o que me atrai muito fortemente nesse livro é que as coisas que você explicitamente menciona e das quais *não* falará sobre (bem no início e repetidamente depois disso) exercem uma influência bastante palpável do pano de fundo”.²⁶ Tais coisas são precisamente “o que estamos fazendo”, como indica o prólogo.

Arendt distingue o mundo moderno, que teria começado politicamente com as explosões atômicas, da era moderna, que começou cientificamente no século XVII e terminou no limiar do século XX. Ao

²⁵ *A condição humana*, p. 6.

²⁶ *Hannah Arendt-Karl Jaspers correspondence: 1926-1969*, p. 407 (1º de dezembro de 1960), grifos do original.

limitar o escopo de suas reflexões exclusivamente à era moderna, Arendt busca rastrear as origens da moderna alienação – “da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*]” – com vistas à compreensão da natureza de uma época que fora suplantada, com o advento de uma era nova e desconhecida. Essa era se desdobra da alienação moderna combinada com a vitória do *animal laborans*, e é para ela que a presente obra permanece acenando com um convite e um desafio à interminável tarefa de compreender. 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, sem o qual sua atualidade pode permanecer incompreendida, mais de meio século após sua publicação.

Arendt recorre ao termo *vita activa*, “carregado e sobrecarregado de tradição”, como ela mesma indica,²⁷ para caracterizar o âmbito das atividades humanas fundamentais, mas busca se desvencilhar da sua caracterização tradicional como derivativo da *vita contemplativa* e hierarquicamente inferior a ela, cuja implicação básica foi o obscurecimento das diferenças e articulações no interior da própria *vita activa*. Ao se voltar sobre as próprias atividades, Arendt se pergunta principalmente sobre suas condições, seus espaços, suas temporalidades, suas razões de ser, as dimensões humanas e mentais e elas associadas, as redensões de suas infortunas e, por fim, sobre as transformações que sobrevieram a elas, notadamente na era moderna.

Ao ingressarmos na Terra como viventes por meio do nascimento, somos condicionados pela própria vida biológica, com seus ciclos de necessidades imperativas, a trabalhar com vistas ao atendimento das demandas corporais sempre repostas do processo vital. A atividade do trabalho é uma resposta ao mero estar vivo que partilhamos com todos os viventes. Na medida em que se traduz na permanente labuta em vista da sobrevivência e da saciedade, o trabalho desenrola-se no

²⁷ *A condição humana*, p. 14.

espaço privado do lar, no qual, a despeito de não depender da copença para sua realização, os membros de uma família compartilham das agruras e dos deleites do estar vivo. Hannah Arendt julga que “cada atividade humana assinala sua localização adequada no mundo” e que “os juízos históricos das comunidades políticas, mediante os quais cada uma delas determinava quais atividades da *vita activa* deveriam ser admitidas em público e quais deveriam ser ocultadas na privatividade, podem corresponder à natureza dessas mesmas atividades”.²⁸ A atividade do trabalho, tanto quanto seus produtos, não carece da exposição pública para adquirir alguma forma de existência. Antes o contrário: estreitamente vinculada à vida biológica, ela reclama para sua subsistência a proteção que resulta do ocultamento.

Enredada no ciclo de esgotamento e regeneração que preside os processos corporais, a atividade do trabalho experimenta o tempo como um contínuo devir de processos circulares. Os processos automáticos naturais não são interrompidos pelos bens de consumo que são o produto do trabalho. Esses produtos não demoram no mundo tempo suficiente para formarem parte dele nem desfrutam da durabilidade necessária para transcender o tempo de vida de seus produtores – o trabalho jamais transcende a vida. A atividade do trabalho, compreendida como o metabolismo do homem com a natureza, visa à subsistência da vida de cada indivíduo. Se não transcende a vida em seu sentido estritamente biológico, tal atividade não pode, todavia, ser identificada sem mais às labutas e penas, uma vez que, como nota Arendt, em nenhuma outra atividade os seres humanos podem experimentar a bênção da vida como um todo, decorrente da circunstância de que no trabalho o esforço e a gratificação se seguem tão proximamente quanto a produção e o consumo, de modo que “a felicidade é concomitante ao processo”.²⁹ Mais que isso,

“... a bênção ou a alegria’ do trabalho é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e inclusive o único modo pelo qual também os homens podem permanecer e voltar com contento no círculo prescrito

²⁸ *Ibid.*, p. 90 e 96.

²⁹ *Ibid.*, p. 133.

pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro”³⁰.

A despeito de tal “felicidade”, Arendt insiste em afirmar que o trabalho não é capaz de operar como uma diferença específica entre os homens e os outros animais. Cada indivíduo, na medida em que trabalha e consome, é sempre um *animal laborans*, que “é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”.³¹ A mais flagrante infelicitosa a acometer a atividade do trabalho e a vida inteiramente dedicada a ela é a permanente sujeição à necessidade, a impor um ciclo inflexível de labutas e penas em vista de uma saciedade nunca alcançável de uma vez por todas. O *animal laborans* é redimido desse aprisionamento apenas mediante a mobilização da capacidade humana do *homo faber*, enquanto fazedor de instrumentos, de fazer, fabricar e produzir, atuando, assim, o fardo das labutas e penas da vida e erigindo, ao mesmo tempo, um mundo de durabilidade sem o qual a vida humana seguiria anonimamente em uníssono com os processos naturais sempre recorrentes: “a redenção da vida, sustentada pelo trabalho, é a mundanidade, sustentada pela fabricação”.³²

A obra ou fabricação é a atividade que responde à condição humana da mundanidade, à dimensão da existência humana demandante de um mundo artificial de coisas duráveis, cuja permanência instaura, em contraposição ao tempo cíclico da vida biológica, uma temporalidade linear na qual se podem reconhecer vidas individuais, e não apenas a vida da espécie. Não se trata, portanto, de apenas aliviar o fardo da condição de vivente, mas de estabelecer um espaço e algum descompasso entre natureza e vida humana por meio da edificação de um mundo, a abrigar cada vida individual. O mundo, enquanto artifício humano mais que como a comunidade dos homens, é a obra do *homo faber*.

³⁰ *Ibid.*, p. 131-132. Cf. Hannah Arendt, “Trabalho, obra, ação”. Trad. A. Correia. *Cadernos de ética e filosofia política*, 7, 2/2005, p. 194.

³¹ *A condição humana*, p. 104.

³² *Ibid.*, p. 294.

A despeito de conceber seus produtos no isolamento, ou na companhia de poucos ajudantes ou aprendizes, o *homo faber*, na medida em que também visa a exibir e trocar seus produtos, acaba por instaurar, como lugar de reunião um mercado de trocas, externo ao espaço de produção e à atividade da fabricação – na medida em que todo o processo se encerra no produto final –, mas ainda assim uma extensão sua. Para Hannah Arendt, “ao contrário do *animal laborans*, cuja vida social é sem mundo e gregária, e que, portanto, é incapaz de construir ou habitar domínio público, mundano, o *homo faber* é perfeitamente capaz de ter um domínio público próprio, embora não possa ser um domínio político propriamente dito”.³³ O *homo faber*, como fabricante de coisas e produtor do mundo, relaciona-se com os outros como *homo faber* apenas no mercado de trocas no qual exhibe seus produtos. Ainda que a sociedade comercial seja um fenômeno tipicamente moderno, Arendt assinala que já entre os antigos gregos e romanos os artesãos constituíam uma comunidade a ocupar o limiar em que os produtos privados têm de ser exibidos em público e o espaço público é ocupado de um modo a-político, por sua lida instrumental com o mundo.³⁴

“A fabricação, a obra do *homo faber*, consiste em reificação”,³⁵ em coisificação, afirma Arendt. O fabricante de coisas não estabelece um metabolismo com a natureza, mas a viola para extrair dela materiais para a produção da infinidade de coisas que constituem o artifício humano, o mundo. Ao dispor do material, o fabricante aplica sobre ele, mediante sua maestria, o modelo previamente concebido e que não desaparecerá depois de terminado o produto. O próprio produto desfruta de uma relativa durabilidade, distinta daquela dos bens de consumo que nutrem o processo vital. É dessa durabilidade que provém sua objetividade, sua relativa independência de seus fabricantes mortais que,

³³ *Ibid.*, p. 200. Sobre os sentidos de público para Hannah Arendt, conferir na presente obra, no cap. II, a seção 7 (“O domínio público: o comum”).

³⁴ A Antiguidade “conhecia perfeitamente bem tipos de comunidades humanas nas quais nem o cidadão da *pólis* nem a *res publica* como tal estabelecia e determinava o conteúdo do domínio público, mas nas quais a vida pública do homem comum era limitada a ‘operar para o povo’ em geral, isto é, a ser um *dēmiourgos*, um operário para o povo, em contraposição ao *oiketēs*, que era um trabalhador doméstico e, portanto, um escravo” (*Ibid.*, p. 199).

³⁵ *Ibid.*, p. 173.

em todo caso, também o contaminam com sua finitude. Nessa medida, as coisas do mundo produzidas pelo *homo faber* acabam por estabilizar a vida humana, ao permitir aos homens a experiência de sua identidade no contato com objetos que desfrutam de relativa durabilidade: “sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade”.³⁶

Esses objetos duráveis da fabricação são destinados ao uso, mediante o qual, distintamente do consumo, que é o destino dos produtos do trabalho, têm sua durabilidade desgastada, mas não são destinados à destruição, pois “a destruição, embora inevitável, é incidental com relação ao uso, mas inerente ao consumo”.³⁷ Em vista disso, ademais de desfrutar da condição de autor de seus produtos duráveis – condição inalcançável na domesticação dos processos naturais pelo *animal laborans*, assim como na iniciativa dos agentes que jamais são sobranos com relação ao que desencadeiam –, o *homo faber* pode atingir sua cota própria de imortalidade, ainda que limitada e paradoxalmente impessoal, exceção feita ao artista e sua obra, afinal, “a obra é a atividade correspondente à não naturalidade da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último”.³⁸

A mentalidade do *homo faber*, em todo caso, 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, que embora seja um fim opera também como meio em uma cadeia que remete ao infinito. O utilitarismo sistemático, que Hannah Arendt julga ser, por excelência, a filosofia do *homo faber*, engendra como seu inelutável efeito colateral a completa ausência de significado. Para ela,

“a perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade. O ‘a fim de’ torna-se o conteúdo do ‘em razão de’; em outras palavras, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado”.³⁹

³⁶ *Ibid.*, p. 171.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 8.

³⁹ *Ibid.*, p. 192.

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 à 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”, mas “somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe”.⁴⁰ Para o *homo faber*, é como um milagre que a significação tenha lugar nesse mundo. Ele é redimido da vicissitude da ausência de significado “por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem estórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso”.⁴¹

A ação é a atividade que corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que a Terra e o mundo são habitados não pelo Ho-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 196. Em um sentido bastante próximo, Nietzsche fala de uma cultura de mercadores: “vemos agora surgir, de várias maneiras, a cultura de uma sociedade em que o comércio é a alma, assim como a peleja individual para os antigos gregos, e a guerra, a vitória e o direito para os romanos. O mercador sabe estimar o valor de tudo sem produzi-lo, e estimar-lhe o valor segundo a necessidade dos consumidores, não segundo suas próprias necessidades; ‘quem e quantos consomem isto?’ é sua grande pergunta. Esse gênero de estimativa ele emprega instintiva e incessantemente para tudo, também para as realizações da arte e da ciência, dos pensadores, doutores, artistas, estadistas, de povos e partidos, de épocas inteiras: em relação a tudo o que é produzido ele pergunta pela oferta e a demanda, a fim de estabelecer para si o valor de uma coisa. Isto alçado em caráter de toda uma cultura, pensado com o máximo de amplitude e sutileza, e impondo-se a toda vontade e capacidade: é disso que vocês, homens do próximo século [XX], estarão orgulhosos: se os profetas da classe mercadora tiverem razão em colocá-lo na sua posse! Mas eu tenho pouca fé em tais profetas” (*Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 127-128 (aforismo 175), grifos no original).

⁴¹ *A condição humana*, p. 294-295.

mem, mas por homens e mulheres portadores de uma singularidade única – iguais enquanto humanos, mas 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”.⁴² 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”,⁴³ encontra na pluralidade a sua condição prévia, mas também sua razão de ser.

A ação corresponde à capacidade humana de desencadear o novo, e o espaço adequado à sua manifestação, do qual ela depende para adquirir realidade,⁴⁴ é o domínio público, “o local adequado para a excelência humana”,⁴⁴ que sempre demanda a presença de outros, do público constituído pelos pares do agente e que garante a realidade do mundo e de nós mesmos. Hannah Arendt insiste em afirmar que, “para nós, a aparência (...) constitui a realidade”.⁴⁵ O espaço público só abriga o que é relevante, de modo que mesmo as experiências íntimas ou privadas mais intensas jamais encontram guarida confortável nesse espaço, a menos que sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas. Com isso, o irrelevante é relegado ao domínio privado, ainda que nesse domínio haja assuntos relevantes que só podem subsistir se protegidos do público. Em todo caso, interessa a Arendt fazer notar que a intensificação da experiência da própria subjetividade, traduzida no fenômeno do encantamento moderno com as

⁴² *Ibid.*, p. 220. Para o que se segue, conferir Theresa Calvet de Magalhães, “Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The human condition*”. In: A. Correia, (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

⁴³ *A condição humana*, p. 8.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 60. Cf. Celso Lafer, *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003 (cap. 4: Da dignidade da política).

⁴⁵ *A condição humana*, p. 61. Cf. Bethania Assy, “Hannah Arendt e a dignidade da aparência”. In: A. Duarte; C. Lopreato; M. B. Magalhães, (Orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

pequenas coisas, por exemplo, jamais opera como substituto adequado da perda de grandeza que se segue ao declínio do domínio público.

Em um sentido bastante fundamental, a razão de ser da política, para Arendt, é a redenção da mortalidade e da futilidade da existência humana mediante a edificação de um espaço durável para a liberdade, no qual a grandeza frágil e fugaz das palavras e feitos dos mortais se manifesta e encontra abrigo e louvor – “a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação”.⁴⁶ No final de *Sobre a revolução*, ela menciona o trecho de *Édipo em Colono*, no qual se traz a sabedoria de Sileno, o sátiro companheiro de Dioniso: “não ter nascido se sobrepele a todo significado revelado em palavras; de longe, a segunda melhor coisa para a vida, uma vez que ela tenha aparecido, é retornar o mais rapidamente possível para o lugar de onde veio”. Arendt lembra que Teseu, o lendário fundador de Atenas, nos informa o que permitia ao homem comum, ao jovem e ao velho, suportar o fardo da vida: “era a *pólis*, o espaço dos livres feitos e das palavras vivas do homem, que poderiam dotar a vida de esplendor”.⁴⁷ Para ela, a existência só é livrada de sua fragilidade mediante a redenção da futilidade do mero estar vivo promovida pela ação política, cujo impulso brota do desejo de estar na companhia dos outros, do amor ao mundo e da paixão pela liberdade.

Se nos inserimos no mundo como estranhos por meio do nascimento, no mundo mundano ou humano, dirá Arendt em *A condição humana*, o homem só se insere por palavras e atos, em uma espécie de segundo nascimento, por meio do qual confirmamos e assumimos nosso aparecimento físico original – não é outra a razão de ela afirmar ser a natalidade a categoria central do pensamento político, e Paul Ricoeur afirmar ser ela “o fenômeno pré-político por excelência”.⁴⁸ Em todo caso, essa inserção no mundo humano, por palavras e atos, não nos é imposta pela necessidade, como a atividade do trabalho, nem desencadeada pela utilidade, como a atividade da obra – exceção no-

⁴⁶ “What is freedom?”, *Between past and future*, p. 146 (p. 192 da trad. bras.).

⁴⁷ *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 281 (*Sobre a revolução*. Trad. I. Moraes. Lisboa: Relógio d'Água, 2001, p. 346) – para os dois trechos citados.

⁴⁸ Paul Ricoeur, “Pouvoir et violence”. In: VV. AA. *Politique et pensée – Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996, p. 164. Cf. *A condição humana*, p. 10.

tável feita, mais uma vez, à obra de arte. A política está radicalmente vinculada à finitude da existência e dos propósitos humanos, por um lado, mas, ao mesmo tempo, à capacidade humana de uma grandeza radiante, radicada na liberdade humana, que desafia a morte com a memória. É precisamente com "a imortalidade possível, mas não assegurada, que é confrontado cada povo e, por fim, todo o gênero humano (...). Os limites de toda política consistem no fato de que ela tem de respeitar essa possibilidade, a proteger e a garantir".⁴⁹

A ação não incide sobre quaisquer objetos, pois se dá sempre em um espaço-entre as pessoas, capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. Na 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. Assim, "é em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação nunca se nunca atinge seu objetivo; mas é também graças a esse meio, onde somente a ação é real, que ela 'produz' histórias, intencionalmente ou não, com a mesma naturalidade com que a fabricação produz coisas tangíveis". Em vista disso, o que é mais relevante em nosso contexto, "as histórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor".⁵⁰

Pelo fato de que se movimenta sempre entre outros seres atuantes e em relação a eles, o ator nunca é simples "agente", mas sempre ao mesmo tempo paciente. Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, e a história iniciada por um ato compõe-se dos feitos e dos padecimentos dele decorrentes. Essas consequências são ilimitadas porque a ação, embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos. Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros. Assim, a ação e a reação entre os homens jamais se

⁴⁹ *Journal de Pensée: 1950-1973*, p. 335.

⁵⁰ *A condição humana*, p. 230.

passam em um círculo fechado, e jamais podem ser restringidas de modo confiável a dois parceiros. Essa ilimitabilidade é característica não só da ação política, no sentido mais restrito da palavra – como se a ilimitabilidade do inter-relacionamento humano fosse apenas o resultado da multidão ilimitada de pessoas envolvidas, da qual se poderia escapar ao se resignar à ação dentro de uma estrutura de circunstâncias limitada e apreensível; o menor dos atos, nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitabilidade, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto.

Esse traço de imprevisibilidade e de processo autônomo da ação é a razão principal de a história da filosofia política, com poucas exceções, poder ser narrada como a sucessão das tentativas de curar a ação de suas infortunas por meio de sua supressão. As infortunas principais de toda ação repousam na incapacidade humana de "desfazer ou se quer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação", por um lado, e de "deprever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos", por outro. As infortunas da irreversibilidade e da imprevisibilidade, aliadas à ambiguidade intrínseca à ação e à ilimitabilidade das implicações de todo ato, sempre constituíram a razão fundamental do desprezo filosófico generalizado por todo o domínio dos assuntos humanos. Com efeito,

"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 imprevisíveis que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age".⁵²

Em suma, embora a ação seja a própria tradução da liberdade, da capacidade humana de instaurar novidade no mundo, aparentemente em nenhuma outra parte as pessoas são menos livres que nessa teia de

⁵¹ *Ibid.*, p. 290.

⁵² *Ibid.*, p. 291.

relações. De fato, tanto no pensamento político quanto no filosófico, a liberdade sempre foi identificada com a soberania, com a capacidade de governar um processo do início ao fim. Não obstante, diz Arendt, “se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra – e não, como sustenta a tradição desde Platão, devido ao limitado vigor do homem, que o faz depender do auxílio dos outros”.⁵³ Essa ocorrência simultânea de liberdade com não soberania parece indicar que a existência humana é mesmo absurda e que Platão teria razão ao recomendar que não levássemos muito a sério o domínio dos assuntos humanos, pois aí operamos como marionetes de algum deus. Entretanto, diz Arendt, ao invés de buscar curar a ação de suas infortunas recorrendo a algum expediente extrínseco de controle, caberia perguntar “se a capacidade de agir não traz em si certas potencialidades que lhe permitem sobreviver às inaptidões da não soberania”.⁵⁴

A Arendt interessa fazer notar que o remédio para a irreversibilidade e a imprevisibilidade de toda ação encontra-se entre as potencialidades da própria ação e, portanto, não provém de qualquer outra esfera supostamente superior ou mais eficaz, como o pensamento do filósofo ou a violência do *homo faber*.

“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 facultades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmoles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se a 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.”⁵⁵

⁵³ *Ibid.*, p. 292.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 294.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 295.

Que os homens e mulheres sejam capazes de ação é o que testemunha o nascimento de cada indivíduo singular, que, como estrangeiro em um mundo e por ser capaz de ser início, é uma promessa de inserção de novidade no mundo. A ação é atualização do potencial de novidade que o nascimento enceta, pois “os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser livre e agir são uma mesma coisa*”.⁵⁶ Esse mesmo indivíduo é sempre capaz, portanto, de agir sozinho, ainda que, politicamente, sua ação esteja sempre contaminada pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade e que, para sua efetivação, ele sempre dependa da cooperação de outros. Em todo caso, um indivíduo jamais é capaz de constituir poder sozinho, pois o poder sempre envolve a capacidade de articular propósitos comuns pelo discurso e de realizá-los na ação em concerto.

Para Hannah Arendt, a era moderna representa não apenas uma inteira transformação na articulação tradicional entre as atividades humanas, mas também uma profunda alteração da natureza das próprias atividades. Em *A condição humana*, Hannah Arendt estabelece uma rígida distinção entre os domínios público e privado. Entretanto, o que marca a consolidação do mundo moderno, na avaliação de Arendt, é uma progressiva indistinção entre os domínios privado e político, por meio da ascensão da esfera social, com a consequente ascensão “do ‘lar’ (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público”.⁵⁷ A esfera social é o domínio curiosamente híbrido “no qual os interesses privados assumem importância pública”.⁵⁸ 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 interseção, minando a possibilidade de felicidade pública ou privada. Com efei-

⁵⁶ Hannah Arendt, *Between past and future*, p. 153 (p. 199 da trad. bras.).

⁵⁷ *A condição humana*, p. 39.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 42.

to, diz Hannah Arendt, “a busca irresponsável de interesses privados na esfera público-política é tão prejudicial ao bem público quanto a arrogante tentativa dos governos de regular a vida privada de seus cidadãos é prejudicial para a felicidade privada”.⁵⁹ Em todo caso, Arendt se recusa a conceber que o social, as questões privadas em sua dimensão coletiva (ainda que com implicações políticas), constitua um espaço próprio, terceiro em relação ao público e o privado. O social é como uma espécie de fungo, que expande seu espaço na medida em que se espraia sobre o privado e o público.

As dificuldades para compreender a era moderna, decorrentes da rigidez da distinção, não são negligenciáveis.⁶⁰ Hannah Arendt reconhece, em todo caso, que em cada uma das questões sociais “há uma dupla face”.⁶¹ O que ela não deixa claro é o mecanismo ou o procedi-

⁵⁹“Public rights and private interests”. In: Money; Stuber (Orgs.). *Small comforts for hard times: humanists on public policy*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1977, p. 104.

⁶⁰Cf., por exemplo, Hannah F. Pitkin, *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*, University of Chicago Press, 2000; Odilio Aguiar, “A questão social em Hannah Arendt”, *Trans/formação*, 27 (2), 2004, p. 7-20; Seyla Benhabib, “Models of public space: Hannah Arendt, the liberal tradition, and Jürgen Habermas”. In: Craig Calhoun (Ed.). *Habermas and the public sphere*. 4. ed. Massachusetts: The MIT Press, 1996, p. 73-98. No texto “Public rights and private interests”, p. 106-107, Hannah Arendt observa o seguinte: “O que dizer dos direitos privados de indivíduos que são também cidadãos? [Como os interesses e direitos privados de alguém podem ser reconciliados com o que se tem direito a exigir dele enquanto um cidadão?](...) realmente a liberdade, a vida política, a vida do cidadão — esta “felicidade pública” de que falei — é um luxo; uma felicidade adicional para a qual se torna apto apenas depois de as solicitações do processo vital terem sido satisfeitas.

Desse modo, se falamos de igualdade, a questão é sempre a seguinte: quanto temos de transformar as vidas privadas dos pobres? Em outras palavras, quanto dinheiro temos de dar a eles para torná-los aptos a desfrutar da felicidade pública? Educação é muito bom, mas o que importa mesmo é dinheiro. Somente quando puderem desfrutar do público é que estarão dispostos e aptos a fazer sacrifícios pelo bem público. Requerer sacrifícios de indivíduos que ainda não são cidadãos é exigir deles um idealismo que eles não têm e nem podem ter em vista da urgência do processo vital. *Antes de exigirmos idealismo dos pobres, devemos antes torná-los cidadãos*: e isto implica transformar as circunstâncias de suas vidas privadas de modo que se tornem aptos a desfrutar do ‘público’.”

⁶¹“On Hannah Arendt”. In: Melvin A. Hill, *Hannah Arendt: the recovery of the public world*. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1979, p. 318.

mento por meio do qual as questões sociais que possuem relevância para a coletividade, e cuja solução é pressuposta no pleno exercício da cidadania, sejam admitidas no domínio político sem provocar a sua ruína ou se converter em uma usurpação do espaço público por interesses privados — enfim, como conciliar liberdade e igualdade ou espaço político e justiça.

Hannah Arendt observa que os antigos tinham por fundamental à política uma clara demarcação entre as demandas naturais da sobrevivência e as demandas políticas da liberdade, que falavam ambas no cidadão. Não obstante, ela sustenta que, desde os gregos, o domínio político se revela como o espaço onde desenvolvemos uma espécie de segunda natureza — não uma *zoé* transfigurada, mas uma nova vida, em acréscimo à vida privada e natural que jamais suprimimos.⁶² Nas palavras de Werner Jaeger, citadas por Arendt, com a *pólis* o homem recebe, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”.⁶³ Seguramente, para ela, a capacidade humana para a política não se deixa subsumir à expressão *zoon politikon*. O “homem — diz ela — é a-político. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora dos homens*. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intraspaço e se estabelece como relação”.⁶⁴ “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre as pessoas”, diz Arendt.⁶⁵ Não podemos conceber uma comunidade

⁶²Arendt retorna aos gregos não pela nostalgia de uma era política ideal, mas por julgar que, a despeito da fragilidade da política em Atenas — resultante principalmente da inabilidade ateniense para redimir a imprevisibilidade e a irreversibilidade que são as infortunas da ação —, inaugurou-se, naquele momento, uma dimensão da existência humana até então desconhecida, votada à liberdade. Sobre a compreensão arendtiana da política entre os antigos, conferir Jacques Taminiaux, “Athens and Rome”. In: Dana Villa, (Ed.). *The Cambridge companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, 2000.

⁶³*A condição humana*, p. 28-29.

⁶⁴*O que é política?* (Ed. Ursula Ludz.). 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 23.

⁶⁵*A condição humana*, p. 251.

política sem um mundo que ao mesmo tempo separe e relacione os homens entre si. Assim, “a política organiza, de antemão, as diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*”.⁶⁶ Com efeito, “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. O que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”.⁶⁷ A despeito de seu diagnóstico da irremediável ruptura do fio da tradição, em nossos tempos, Hannah Arendt se liga à tradição do nosso pensamento político quando concebe como desejável a conservação da “consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano”.⁶⁸

Hannah Arendt estava convencida de que a oposição entre liberdade e vida biológica está na base de tudo o que podemos compreender como política e das virtudes especificamente políticas. Para ela, poderíamos inclusive dizer que é o próprio fato “de que hoje o que está em jogo na política é a existência nua e crua de todos o sinal mais evidente da calamidade em que nosso mundo caiu”.⁶⁹ Isso decorre, para Arendt, da moderna desconsideração da necessária distinção entre vida biológica e política, assim como entre a felicidade que se experimenta na satisfação das necessidades vitais e a que se experimenta na fruição da liberdade política. Com efeito, diz ela, “o que os tempos modernos esperavam de seu Estado, e o que esse Estado fez, de

⁶⁶ *O que é política?*, p. 24.

⁶⁷ *A condição humana*, p. 64.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 405.

⁶⁹ *O que é política?*, p. 77. Como nota Giorgio Agamben, em sentido análogo, “a nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isso implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais”. Giorgio Agamben. *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 18. Ademais, “talvez também os campos de concentração e de extermínio sejam (...) uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que terminou envolvendo em sua ruína a possibilidade mesma da distinção” (Giorgio Agamben. *Lo abierro*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo (Ed.), 2006, p. 49).

fato, em grande escala foi uma libertação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais, para a produção comum de mercadorias necessárias para uma vida ‘feliz’”.⁷⁰ Nesse sentido, como enfatiza com precisão Giorgio Agamben,

“se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna, em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão”.⁷¹

A vida, diz Hannah Arendt, “é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição”⁷² – é fato que “a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida”.⁷³ A vida humana seria uma perene recorrência imutável dos ciclos da espécie se não houvesse um mundo no qual cada indivíduo chega pelo nascimento e do qual se retira com a morte. Uma vida especificamente humana é plena de eventos que ocorrem em um mundo, que afirmam a singularidade de cada membro da espécie e seccionam a temporalidade cíclica da vida biológica. É em vista disso que, “embora a natureza se manifeste na existência humana por meio do movimento circular de nossas funções corporais, ela faz sua presença ser sentida no mundo feito pelo homem por meio da constante ameaça de sobrepujá-lo ou fazê-lo perecer”.⁷⁴ É da diluição da fronteira entre natureza e mundo que provêm as implicações mais relevantes dessas transformações.

⁷⁰ *O que é política?*, p. 74.

⁷¹ *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*, p. 17.

⁷² *A condição humana*, p. 119.

⁷³ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 120-121.

Na era moderna, uma das manifestações de tal ameaça é o persistente tratamento de “todos os objetos de uso como se fossem bens de consumo”.⁷⁵ A repetição e a interminabilidade impressas no processo de fabricação após a Revolução Industrial o contaminam com a marca da circularidade do trabalho. Dada a necessidade de substituir o mais rapidamente possível as coisas mundanas que nos rodeiam, não mais respeitamos sua durabilidade. Com isso, diz Hannah Arendt,

“temos de consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, como se estes fossem as ‘coisas boas’ da natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. É como se *houvéssemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegem o mundo, o artifício humano, da natureza*, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele, quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano. [Com isso,] os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans*.”⁷⁶

A ascensão da vida biológica como bem supremo traduz a vitória do *animal laborans*. Hannah Arendt sustenta que a vitória do *animal laborans* traduz o apequenamento da estatura e dos horizontes do homem moderno, para quem a felicidade é o maior bem e se mostra exclusivamente como saciedade e mesmo fastio. Ocorre que

“o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. O fato de que esses apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluídades da vida, não altera o caráter dessa

⁷⁵ *Ibid.*, p. 154. Cf. A. Correia, “O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: N. Bignotto; E. J. Moraes, (Orgs.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 227-245.

⁷⁶ *A condição humana*, p. 156 (grifos meus).

sociedade, mas comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo”.⁷⁷

Politicamente, está em questão, enfim, “que uma sociedade de consumidores possivelmente não é capaz de saber como cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central em relação a todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca”.⁷⁸ Ao se apropriar da instrumentalidade do *homo faber*, na era moderna, sua capacidade destrutiva se torna devastadora. Em outras palavras, a vitória do *animal laborans* é a vitória da condição natural de vivente sobre qualquer outra condição da existência humana. Seja no conceito de *zoon politikon*, seja no de *bios politikos*, Aristóteles já mais concebeu a possibilidade de nos convertermos em meros animais vivos, incapazes de uma existência política que seja mais que a gestão do contentamento animal. Para Hannah Arendt, a diluição da fronteira entre natureza e mundo, entre animalidade e humanidade, cristalizada na vitória do *animal laborans* como o modelo da vida excelente ou feliz, revela o “perigo de que o homem possa estar disposto e realmente esteja a ponto de converter-se naquela espécie animal da qual, desde Darwin, ele imagina descender”.⁷⁹ Na modernidade, o modo de vida do consumidor venceu, e as implicações políticas de tal vitória dificilmente podem ser exageradas.

Consoante essa interpretação, na modernidade a busca da imortalidade foi substituída pela da longevidade anônima, e isso tem implicações extremas para a política e o mundo comum que é seu espaço próprio. Não há espaço para a política onde não há uma dimensão da grandeza que transcenda o mero estar vivo e os deleites que ele envolve, onde a liberdade não se sobreponha à saciedade. Os ideais da abundância, da vida confortável e da saciedade se afirmaram em face de todos os outros na modernidade. Com a vitória do *animal laborans*, é a existência do próprio mundo, como obra do homem, que está

⁷⁷ *Ibid.*, p. 165-166.

⁷⁸ Hannah Arendt, *Between past and future*, p. 211 (p. 264 da trad. bras.).

⁷⁹ *A condição humana*, p. 403.

em questão, sob a permanente ameaça de ser tragado pelos processos mobilizados para a satisfação das necessidades, sempre pululantes e fonte de intensa experiência prazerosa do mero estar vivo! A questão, enfim, diz Arendt, é que,

“quanto mais fácil se tornar a vida em uma sociedade de consumidores ou de trabalhadores, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade”.⁸⁰

Ao *animal laborans*, compreendido como uma mentalidade venedora na modernidade e não como uma das dimensões incontornáveis da condição humana, é vedado o *amor mundi*, e não é outra a razão de sua vitória representar o ocaso da política – a mentalidade e o ideal de vida do *animal laborans* traduz a recusa em confirmar, por meio da ação, a novidade que cada nascimento representa. Ele jamais poderia dizer, como Maquiavel o fez mais de uma vez: “amo mais Florença que minha vida ou a salvação da minha alma”, pois, nas palavras de Arendt, “o desejo de que nosso nome sobreviva corresponde ao desejo de permanecer no mundo, inteiramente independente da vida. Nosso conceito de imortalidade é inutilizável pelo fato de que ele é ambíguo: *vida* eterna ou presença eterna no mundo. A vida eterna está inteiramente pronta a sacrificar a presença eterna no mundo, assim como a sede de renome está pronta a sacrificar a vida e mesmo a vida eterna (Maquiavel)”.⁸¹ Nesse sentido, prossegue Arendt,

“nós, que já não temos como certa a imortalidade da alma, tendemos a não prestar atenção à pungência do credo de Maquiavel. No tempo em que ele escreveu, a expressão não era uma frase feita, mas significava literalmente que se estava preparado para ser privado do direito à vida eterna ou para correr o risco de ser punido com o inferno por

⁸⁰ *Ibid.*, p. 167-168.

⁸¹ *Journal de Pensée*, p. 734 (jul. 1955).

amor à própria cidade. A questão, tal como Maquiavel a viu, não era se se amava mais a Deus do que o mundo, mas se se seria capaz de amar mais o mundo do que a si próprio. *E, de fato, essa decisão foi sempre a decisão crucial para todos os que dedicaram sua vida à política*”⁸²

O interesse de Hannah Arendt por uma fenomenologia da *vita activa* é motivado pela tentativa de compreender os vínculos da tradição do pensamento político e da história política ocidentais, notadamente modernas, com o declínio do domínio público, assim como a perda de especificidade e o virtual desaparecimento das atividades propriamente políticas da ação e do discurso. Tal declínio da política teria pavimentado o caminho para a dominação totalitária, mediante a promoção de um modo de vida radicalmente antipolítico, o do trabalhador-consumidor. Em resposta à convicção generalizada de que o totalitarismo era a perfeita tradução da infinidade de danos associados ao excesso de política, Arendt insiste em indicar que o fenômeno totalitário traduz a morte da política, e que a facilidade da sua ascensão e da sua instauração era o sintoma mais evidente da fragilidade de uma política estruturada em torno do propósito de proteger a vida e o processo de acumulação de recursos para sua conservação, seu fomento e a ampliação do espectro das necessidades humanas. Não se tratava, portanto, de excesso de política, mas de falta. Não é outra a razão de ela ter afirmado que o liberalismo, a despeito do nome, contribuiu

“para banir a noção de liberdade do âmbito político. Pois a política, de acordo com a mesma filosofia, tem de se ocupar quase que exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses. Ora, onde a vida está em questão, toda ação se encontra, por definição, sob o domínio da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e ainda crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna”.⁸³

⁸² *On revolution*, p. 286, grifos meus (p. 350 da trad. bras.).

⁸³ “What is freedom?”, *Between past and future*, p. 146 (p. 202 da trad. bras.).

Arendt, em todo caso, sempre recusou o fatalismo, assim como qualquer outro modo de compreender o futuro como predeterminado. Não apenas por isso, mas também por confiar na liberdade como signo da dignidade humana, ela julgou que o nascimento de novos homens e mulheres constituía uma réplica permanente às pretensões totalitárias, assim como uma promessa de que a mentalidade do *animal laborans*, que mina as possibilidades mais remotas da política e a tudo apequena, não prevaleça de uma vez por todas. Mesmo em tempos sombrios ela pôde afirmar que “com cada novo nascimento um novo começo nasce no mundo, um novo mundo passa potencialmente a existir”.⁸⁴

PRÓLOGO

Universidade Federal do Pará

Biblioteca Central

Em 1957, um objeto terrestre, feito pelo homem, foi lançado ao universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que fazem girar e mantêm em movimento os corpos celestes — o Sol, a Lua e as estrelas. Certamente, o satélite artificial não era nenhuma lua ou estrela, nem um corpo celeste que pudesse prosseguir em sua órbita circular por um período de tempo que, para nós, mortais constringidos ao tempo da Terra, durasse uma eternidade. Ainda assim, conseguiu permanecer nos céus durante algum tempo; habitou e se moveu na vizinhança dos astros, como se estes o houvessem tentativamente admitido em sua sublime companhia.

Esse evento, que em importância ultrapassa todos os outros, até mesmo a fissão do átomo, teria sido saudado com incontida alegria, não fossem as incômodas circunstâncias militares e políticas que o acompanhavam. O curioso, porém, é que essa alegria não foi triunfal; o que encheu o coração dos homens que, agora, ao erguerem os olhos da Terra para os céus, podiam observar lá uma coisa produzida por eles, não foi orgulho nem assombro ante a enormidade do poder e do domínio humanos. A reação imediata, expressa no calor da hora, foi alívio ante o primeiro “passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra”. E essa estranha declaração, longe de ter sido o lapso accidental de algum repórter norte-americano, refletia involuntariamente a extraordinária frase gravada há mais de 20 anos no obelisco fú-

⁸⁴The origins of totalitarianism, p. 465 (p. 517 da trad. bras.).

nebre de um dos grandes cientistas da Rússia: “A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra.”

Há já algum tempo tais impressões têm se tornado lugar-comum. Elas mostram que, em toda parte, os homens não tardam a acompanhar as descobertas da ciência e o desenvolvimento da técnica, e ajustar-se a eles, mas, ao contrário, estão decadas à sua frente. Nesse aspecto, como em outros, a ciência realizou e afirmou aquilo que os homens haviam antecipado em sonhos, que não eram nem tolos nem vãos. A novidade foi apenas que um dos jornais mais respeitáveis dos Estados Unidos levou finalmente à primeira página aquilo que, até então, estivera relegado ao reino da literatura de ficção científica, tão pouco respeitável (à qual, infelizmente, ninguém deu até agora a atenção que merece como veículo dos sentimentos e desejos das massas). A banalidade da declaração não deve nos levar a desconsiderar quão extraordinária ela de fato é, pois, embora os cristãos tenham chamado a Terra de vale de lágrimas e os filósofos tenham considerado o corpo uma prisão da mente ou da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como prisão para os corpos dos homens nem mostrado tal avidez por ir, literalmente, daqui à Lua. Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que começaram com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um Deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma Terra que era a Mãe de todas as criaturas sob o firmamento?

A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço nem artifício. O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente animal, mas a vida mesma permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Desde já algum

tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar “artificial” também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza. O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta, no desejo de misturar, “sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas de comprovada capacidade, a fim de produzir seres humanos superiores” e “alterar[-lhes] o tamanho, a forma e a função”; e suspeito que o desejo de escapar à condição humana também subjaza à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos 100 anos.

Esse homem futuro, que os cientistas nos dizem que produzirão em menos de um século, parece imbuído por uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada – um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar tal troca, assim como não há motivo para duvidar de nossa atual capacidade de destruir toda vida orgânica na Terra. A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais.

Embora tais possibilidades possam pertencer ainda a um futuro remoto, os primeiros efeitos de bumerangue dos grandes triunfos da ciência já se fizeram sentir em uma crise nas próprias ciências naturais. O problema tem a ver com o fato de que as “verdades” da moderna visão científica do mundo, embora possam ser demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnologicamente, já não se prestam à expressão normal no discurso e no pensamento. Quando se fala conceitual e coerentemente dessas “verdades”, as sentenças resultantes são “talvez não tão sem sentido quanto um ‘círculo tri-

angular', mas muito mais que um 'leão alado'" (Erwin Schrödinger). Ainda não sabemos se essa situação é definitiva; mas pode suceder que nós, que somos criaturas ligadas à Terra e nos pusemos a agir como se fôssemos habitantes do universo, jamais sejamos capazes de compreender, isto é, de pensar e de falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer. Nesse caso, seria como se nosso cérebro, que constitui a condição material, física, de nossos pensamentos, não fosse capaz de acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitássemos realmente de máquinas artificiais que pensassem e falassem por nós. Se for comprovado o divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [*know-how*]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja.

Contudo, mesmo que deixemos de lado essas últimas e ainda incertas consequências, a situação criada pelas ciências tem grande importância política. Sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político. Se seguíssemos o conselho, que ouvimos com tanta frequência, de ajustar nossas atitudes culturais ao estado atual de realização científica, adotaríamos deveras um modo de vida no qual o discurso não teria mais sentido. Pois atualmente as ciências são forçadas a adotar uma "linguagem" de símbolos matemáticos que, embora originariamente concebida apenas como uma abreviação de afirmações enunciadas, contém agora afirmações que de modo algum podem ser retraduzidas em discurso. O motivo pelo qual talvez seja prudente desconfiar do julgamento político de cientistas *qua* cientistas não é, em primeiro lugar, a sua falta de "caráter" — que não tenham se recusado a desenvolver armas atômicas —, nem a sua ingenuidade — que não tenham compreendido

que, uma vez desenvolvidas tais armas, eles seriam os últimos a ser consultados quanto ao seu emprego —, mas precisamente o fato de que se movem em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder. E tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre. Pode haver verdades para além do discurso e que podem ser de grande relevância para o homem no singular, isto é, para o homem na medida em que, seja o que for, não é um ser político. Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem, se movem e agem neste mundo, só podem experimentar a significação porque podem falar uns com os outros e se fazer entender aos outros e a si mesmos.

Mais próximo e talvez igualmente decisivo é outro evento não menos ameaçador: o advento da automação, que dentro de algumas décadas provavelmente esvaziará as fábricas e liberará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e a sujeição à necessidade. Também aqui está em questão um aspecto fundamental da condição humana; mas a rebelião contra esse aspecto, o desejo de liberação das "fadigas e penas" do trabalho não é moderno, mas tão antigo quanto a história de que se tem registro. A própria isenção do trabalho não é novidade; esteve outrora entre os mais arraigados privilégios da minoria. Nesse caso, parece que apenas se tirou proveito do progresso científico e do desenvolvimento técnico para alcançar algo com que todas as eras anteriores sonharam mas que nenhum foi capaz de realizar.

Entretanto, isso é assim apenas na aparência. A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num momento em que só pode ser contraproducente. É uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais signifi-

cativas em vista das quais essa liberdade mereceria ser conquistada. Dentro dessa sociedade, que é igualitária porque esse é o modo como o trabalho faz os homens viverem juntos, já não restam classes nem aristocracia de natureza política ou espiritual a partir da qual pudesse ser iniciada novamente a restauração das outras capacidades do homem. Até presidentes, reis e primeiros-ministros concebem seus cargos como um emprego necessário à vida da sociedade, e, entre os intelectuais, restam somente indivíduos solitários que consideram o que fazem como uma obra, e não como meio de ganhar o próprio sustento. O que se nos depara, portanto, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior.

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; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível. 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. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo.

“O que estamos fazendo” é, na verdade, o tema central deste livro. Ele aborda somente as articulações mais elementares da condição humana, aquelas atividades que tradicionalmente, e também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano. Por essa e outras razões, a mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes, a atividade

de pensar, é deixada de fora das presentes considerações. Sistematicamente, portanto, o livro limita-se a uma discussão do trabalho, da obra e da ação, que constituem seus três capítulos centrais. Historicamente, abordo a era moderna em um último capítulo e, no decorrer de todo o livro, as várias constelações na hierarquia de atividades, tais como as conhecemos da história do Ocidente.

Contudo, a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras exposições atômicas. Não discuto esse mundo moderno, que constitui o pano de fundo da redação deste livro. Limite-me, por um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana. Por outro lado, o propósito final da análise histórica é o de rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolveu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida.

CAPÍTULO I

A CONDIÇÃO HUMANA

— 1 —

A *vita activa* e a condição humana

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.

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra propõe um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição — não apenas

a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* — de toda vida política. Assim, a língua dos romanos — talvez o povo mais político que conhecemos — empregava como sinônimas as expressões “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), ou “morar” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*). Mas, em sua forma mais elementar, a condição humana da ação está implícita até em Gênesis (“Macho e fêmea Ele os criou”), se entendermos que esse relato da criação do homem é distinto, em princípio, do outro segundo o qual Deus originalmente criou o Homem (*adam*) — “ele”, e não “eles”, de modo que a multidão dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação.¹ A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos

¹Na análise do pensamento político pós-clássico, frequentemente é bastante esclarecedor verificar qual das duas versões bíblicas da criação é citada. Assim, é altamente característico da diferença entre os ensinamentos de Jesus de Nazaré e de Paulo que Jesus, discutindo a relação entre marido e mulher, refira-se a Gênesis 1, 27: “Não tendes lido que ele que os criou no início os criou macho e fêmea” (Mt 19, 4), enquanto Paulo, em uma ocasião semelhante, insiste em que a mulher foi criada “do homem” e, portanto, “para o homem”, embora em seguida atenuem um pouco a dependência: “nem o homem é sem a mulher, nem a mulher sem o homem” (I Cor 11, 8-12). A diferença indica muito mais que uma atitude diferente com relação ao papel da mulher. Para Jesus, a fé era intimamente relacionada com a ação (cf. § 33, adiante); para Paulo, a fé relacionava-se, antes de tudo, com a salvação. Especialmente interessante a esse respeito é Agostinho (*A cidade de Deus*, xii, 21), que não só ignora inteiramente o que é dito em Gênesis 1, 27, mas vê a diferença entre o homem e o animal no fato de ter sido o homem criado *unum ac singulum*, enquanto foi ordenado aos animais que “passassem a existir vários de uma só vez” (*plura simul iussit existere*). Para Agostinho, o relato da criação oferece uma boa oportunidade para salientar o caráter de espécie da vida animal, em oposição à singularidade da existência humana.

iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.

Todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história. O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm 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, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. 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, em contraposição ao pensamento metafísico.

A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em

parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo — seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] — e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana.

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido. No entanto, até esses hi-

potéticos viajores da Terra ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua “natureza” é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos.

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* (“a questão que me tornei para mim mesmo”) de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira precondição é que ele pudesse falar de um “quem” como se fosse um “quê”.² A perplexidade decorre do fato de as formas de

² Agostinho, geralmente considerado o primeiro a levantar a chamada questão antropológica na filosofia, sabia disso muito bem. Estabelece uma distinção entre as questões “Quem sou?” e “O que sou?”: a primeira é feita pelo homem a si próprio (“E dirigi-me a mim mesmo e disse-me: Tu, quem és tu? E respondi: Um homem” – *tu, quis es?* [Confissões, x. 6]), e a segunda é dirigida a Deus (“O que sou então, meu Deus? Qual é a minha natureza?” – *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* [x. 17]). Pois no “grande mistério”, no *grande profundum* que é o homem [iv. 14], há “algo do homem [*aliquid hominis*] que o espírito do homem que nele está não sabe. Mas tu, Senhor, que o fizeste [*fecisti eum*], tudo sabes a seu respeito [*eius omnia*]” [x. 5]). Assim, a mais conhecida dessas frases que citei no texto, a *quaestio mihi factus sum*, é uma questão levantada na presença de Deus, “ante cujos olhos tornei-me uma questão para mim mesmo” (x. 33). Em resumo, a resposta à questão “Quem sou?” é simplesmente: “És um homem – seja isso o que for”, e a resposta à questão “O que sou?” só pode ser dada por Deus, que fez o homem. A questão da natureza do homem é uma questão teológica tanto quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada.

cognição humana aplicáveis às coisas dotadas de qualidades “naturais” – inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos exemplares da espécie de vida orgânica mais altamente desenvolvida – de nada nos valerem quando levantamos a pergunta: e quem somos nós? É por isso que as tentativas de definir natureza humana resultam quase invariavelmente na construção de alguma deidade, isto é, no deus dos filósofos que, desde Platão, revela-se, em um exame mais acurado, como uma espécie de ideia platônica do homem. Naturalmente, desmascarar tais conceitos filosóficos do divino como conceitualizações das capacidades e qualidades humanas não é uma demonstração da não-existência de Deus, e nem mesmo constitui argumento nesse sentido; mas o fato de que as tentativas de definir a natureza do homem levam tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente “sobre-humana” [*superhuman*], e é, portanto, identificada com o divino, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de “natureza humana”.

Por outro lado, as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem “explicar” o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto. Essa sempre foi a opinião da filosofia, em contraposição às ciências (antropologia, psicologia, biologia etc.) que também se ocupam do homem. Mas hoje podemos quase dizer que já demonstramos, mesmo cientificamente, que, embora vivamos agora sob condições terrenas, e provavelmente viveremos sempre, não somos meras criaturas terrenas. A moderna ciência natural deve os seus maiores triunfos ao fato de ter considerado e tratado a natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal, isto é, de um ponto de vista arquimediano escolhido, voluntária e explicitamente, fora da Terra.

O termo *vita activa*

O termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela. E 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 *pólis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa* ou *actiosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos público-políticos.³

Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. 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 do 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.⁴ Os três modos de vida restantes têm em comum o fato

³Cf. Agostinho, *A cidade de Deus*, xix. 2, 19.

⁴William L. Westermann ("Between slavery and freedom", *American historical review*, v. L [1945]) afirma que "a declaração de Aristóteles (...) de que

de se ocuparem do "belo", isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano.⁵

A principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval do termo é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo. Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficiente-mente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas.⁶ Se o modo de

os fabricantes vivem em uma condição de escravidão limitada significa que o artesão, ao fazer um contrato de trabalho, abria mão de dois dos quatro elementos de seu *status* de homem livre (a saber, liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita), mas por vontade própria e temporariamente"; evidências citadas por Westermann demonstram que, na época, compreendia-se que a liberdade consistia em "*status*, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita", e que, consequentemente, a escravidão "era a ausência destes quatro atributos". Aristóteles, ao enumerar os "modos de vida" na *Ética a Nicômaco* (i. 5) e na *Ética a Eudemo* (1215a35ss.), nem chega a mencionar um modo de vida do fabricante; para ele, é óbvio que um *banaios* não é livre (cf. *Política*, 1337b5). Menciona, porém, o modo de vida do "ganhador de dinheiro" para rejeitá-lo, uma vez que também é "adotado sob compulsão" (*Ética a Nicômaco*, 1096a5). Na *Ética a Eudemo*, fica salientado que o critério é a liberdade: ele enumera somente aqueles modos de vida escolhidos *ep' exousian*.

⁵Para a oposição entre o belo, o necessário e o útil, cf. *Política*, 1333a30ss., 1332b32.

⁶Para a oposição entre o que é livre e o que é necessário e útil, cf. *Política*, 1332b2.

vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu à compreensão grega da vida na *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro. Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige alguma forma de organização política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser “meramente” uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bios politikos*.⁷

Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão –, 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 a vida dedicada à política.⁸ 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 theôrêtikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre.⁹

⁷Cf. *Política*, 1277b8, para a distinção entre governo despótico e política. Quanto ao argumento de que a vida do déspota não é igual à vida de um homem livre, uma vez que o primeiro está preocupado com “coisas necessárias”, conferir, 1325a24.

⁸Quanto à opinião generalizada de que a moderna avaliação do trabalho é de origem cristã, conferir adiante, § 44.

⁹Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 2. 179, especialmente art. 2, onde a *vita activa* resulta da *necessitas vitae praesentis*, e *Expositio in Psalmos*, 45. 3, onde se atribui ao corpo político a tarefa de proporcionar tudo o que é necessário à vida: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*.

Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão, em que toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. A articulação aristotélica dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, é orientada claramente pelo ideal da contemplação (*theōria*). À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à coerção de outros, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skholē*),¹⁰ de sorte que a posterior pretensão dos cristãos de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, de todos os negócios deste mundo, foi precedida pela *apolitia* filosófica da Antiguidade tardia, e dela se originou. O que até então havia sido exigido somente por alguns poucos era agora visto como direito de todos.

A expressão *vita activa*, compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto, mais estritamente à *askholia* grega (“inquietude”), com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bios politikos* grego. Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e inquietude, entre uma abs-

¹⁰A palavra grega *skholē*, como a latina *otium*, significa basicamente isenção de atividade política e não simplesmente lazer, embora ambas sejam também usadas para indicar isenção do trabalho e das necessidades da vida. De qualquer modo, indicam sempre uma condição de liberação de preocupações e cuidados. Uma excelente descrição da vida cotidiana de um cidadão ateniense comum, que goza de completa isenção de trabalho e de obra, pode ser encontrada em Fustel de Coulanges, *A cidade antiga* (Archor, 1956), p. 334-336; qualquer um se convencerá de como a atividade política era absorvente nas condições da cidade-Estado. Pode-se facilmente imaginar como essa vida política comum era cheia de preocupações quando se recorda que a lei ateniense não permitia que se permanecesse neutro, e punia com perda de cidadania aqueles que não quisessem tomar partido em disputas faccionárias.

tenção quase estática de movimento físico externo e qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção entre os modos de vida político e teórico, porque afinal pode ocorrer em qualquer um dos três modos de vida. É como a diferença entre a guerra e a paz: tal como a guerra ocorre em vista da paz, também todo tipo de atividade, mesmo o processo do mero pensamento, deve culminar na absoluta quietude da contemplação.¹¹ Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana.¹²

Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de “in-quietude”, *nec-otium, a-skholia*. Como tal, permaneceu intimamente ligada à distinção grega, ainda mais fundamental, entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência, entre as coisas que são *physei* e as coisas que são *nomō*. O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a esse estado de quietude, todas as diferenças e articulações no âmbito da *vita activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada.

¹¹ Cf. Aristóteles, *Política*, 1333a30-33. Tomás de Aquino define a contemplação como *quies ab exterioribus motibus* (*Suma teológica*, ii. 2. 179. 1).

¹² Tomás de Aquino ressalta a tranquilidade da alma, e recomenda a *vita activa* porque ela extenua e, portanto, “aquieta as paixões interiores” e prepara para a contemplação (*Suma teológica*, ii. 2. 182. 3).

Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo.¹³ O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciavam nos deleites da contemplação,¹⁴ conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theōria*) como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição.¹⁵ Para as finalidades deste livro, parece-me desnecessário discutir as razões dessa tradição. Obviamente, são mais profundas que o momento histórico que engendrou o conflito entre a *pólis* e o filósofo, e que, com isso, levou também, quase por acaso, à descoberta da contemplação como o modo de vida do filósofo. Essas razões devem residir em um aspecto inteiramente diferente da condição humana, cuja diversidade não é esgota-

¹³ Tomás de Aquino é bastante explícito quanto à conexão entre a *vita activa* e as carências e necessidades do corpo humano; que os homens e os animais têm em comum (*Suma teológica*, ii. 2. 182. 1).

¹⁴ Agostinho fala do “ônus” (*sarcina*) da vida ativa imposto pelo dever da caridade, que seria insuportável sem a “doçura” (*suavitas*) e o “deleite da verdade” obtido na contemplação (*A cidade de Deus*, xix. 19).

¹⁵ O consagrado ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo não é a mesma coisa que o antigo desprezo pelas necessidades da vida; a sujeição à necessidade era apenas um dos aspectos da existência corpórea, e uma vez libertado dessa necessidade o corpo era capaz daquela aparência pura que os gregos chamavam de beleza. Desde Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por carências corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. Porque o filósofo vive em completa quietude, somente o seu corpo habita a cidade, segundo Platão. É essa também a origem da acusação de bisbilhotice (*polypragmosynē*) dirigida àqueles que passam a vida a cuidar da política.

da pelas várias manifestações da *vita activa* e, podemos presumir, não seria esgotada mesmo se incluíssemos nela o pensamento e o movimento do raciocínio.

Portanto, se o uso da expressão *vita activa*, como aqui o proponho, está em manifesta contradição com a tradição, é que devido não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início. Isso não significa que eu deseje contestar ou mesmo discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, como algo essencialmente dado ao homem, ou que prefira a asserção pragmática da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche. A estrutura conceitual permanece mais ou menos intacta, e isso se deve à própria natureza do ato de "virar de cabeça para baixo" os sistemas filosóficos ou os valores atualmente aceites, isto é, à natureza da própria operação.

A inversão moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.

Eternidade versus imortalidade

Que, de um lado, as várias formas de engajamento ativo nas coisas deste mundo e, de outro, o pensamento puro, que culmina na contemplação, possam corresponder a duas preocupações humanas centrais inteiramente diferentes tem se evidenciado, de uma forma ou de outra, desde que "os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes",¹⁶ isto é, desde a ascendência do pensamento político na escola socrática. Contudo, quando os filósofos descobriram — e é possível que a descoberta tenha sido feita pelo próprio Sócrates, embora isso não se possa provar — que o domínio político não propiciava necessariamente todas as atividades superiores do homem, presumiram imediatamente não que houvessem descoberto algo novo além do que já se sabia, mas que haviam encontrado um princípio superior para substituir o princípio que governava a *pólis*. A maneira mais breve, embora um tanto superficial, de ilustrar esses dois princípios diferentes e até certo ponto conflitantes é lembrar a diferença entre imortalidade e eternidade.

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 do Olimpo. Contra esse pano de fundo — da vida perpétua da natureza e das vidas dos deuses, isentas de morte e de velhice — encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais em um universo imortal, mas não

¹⁶Cf. F. M. Cornford, "Plato's commonwealth", em *Unwritten philosophy* (1950), p. 54: "A morte de Péricles e a Guerra do Peloponeso marcam o instante em que os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes, destinados a se separar cada vez mais até que o sábio estoíco deixou de ser um cidadão do seu país e passou a ser um cidadão do universo."

eterno; defrontados com as vidas imortais dos seus deuses, mas não sob o domínio de um Deus eterno. Se confiarmos em Heródoto, a diferença entre as duas parece ter sido notável para a autocompreensão dos gregos, antes da exposição conceitual dos filósofos e, portanto, antes das experiências do eterno especificamente gregas que subjazem a essa exposição. Ao discutir formas asiáticas de adoração e as crenças em um Deus invisível, Heródoto menciona explicitamente que, em comparação com esse Deus transcendente (como diríamos hoje), situado além do tempo, da vida e do universo, os deuses gregos eram *anthrōpophyeis*, isto é, tinham a mesma natureza e não apenas a mesma forma do homem.¹⁷ A preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida em um cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação.¹⁸ 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

¹⁷ Depois de relatar que os persas não têm “imagens de deuses, nem templos nem altares, e consideram insensatas essas coisas”, Heródoto (i. 131) passa a explicar que isso demonstra que eles “não acreditam, como os gregos, que os deuses sejam *anthrōpophyeis*, de natureza humana”, ou, poderíamos acrescentar, que os deuses e os homens tenham a mesma natureza. Conferir também Píndaro, *Carmina Nemeaea*, vi.

¹⁸ Conferir Ps. Aristóteles, *Economia*, 1343b24: A natureza garante à espécie seu ser para sempre por meio da recorrência (*períodos*), mas não pode garantir o mesmo para o indivíduo. O mesmo pensamento, “Para as coisas vivas, a vida é o ser”, surge em *Sobre a alma*, 415b13.

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.

A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras¹⁹ – que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortavelmente na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os *aristoi*), que constantemente provam serem os melhores (*aristeuein*, verbo que não tem equivalente em nenhuma outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais. Essa era ainda a opinião de Heráclito, ²⁰ opinião da qual dificilmente se encontra equivalente em qualquer filósofo depois de Sócrates.

Em nosso contexto, não faz muita diferença se foi o próprio Sócrates ou se foi Platão quem descobriu o eterno como o verda-

¹⁹ A língua grega não faz distinção entre “obras” e “feitos”, mas chama-os de *erga* quando são duráveis o bastante para subsistirem e grandiosos o bastante para serem lembrados. Foi somente quando os filósofos, ou melhor, os sofistas, começaram a fazer suas “distinções intermináveis” e a distinguir fazer de agir (*poiein* e *prattein*) que os substantivos *poiēnata* e *pragmata* passaram a ser usados mais largamente (Cf. Platão, *Cármides*, 163). Homero ainda não conhece a palavra *pragmata*, que em Platão (*ta tōn anthrōpōn pragmata*) é mais bem traduzida como “negócios humanos” e tem a conotação de inquietação e futilidade. Em Heródoto, *pragmata* pode ter a mesma conotação (cf., por exemplo, i. 155).

²⁰ Heráclito, fragm. B29 (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* [4. ed., 1922]).

deiro centro do pensamento estritamente metafísico. Depõe muito a favor de Sócrates o fato de que só ele, entre todos os grandes pensadores – singular nesse aspecto como em muitos outros –, já-mais tenha se importado em dar forma escrita a seus pensamentos; pois é óbvio que, não importa o quanto um pensador possa estar preocupado com a eternidade, no instante em que se põe a escrever os seus pensamentos ele deixa de estar fundamentalmente preocupado com a eternidade e volta a sua atenção para a tarefa de legar algum vestígio deles. Ele ingressou na *vita activa* e escolheu sua forma de permanência e de imortalidade potencial. Uma coisa é certa: é somente em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*.

A experiência que o filósofo tem do eterno – experiência que, para Platão, era *arrhêton* (“indizível”) e, para Aristóteles, *aneu logou* (“sem palavras”), e que, mais tarde, foi conceitualizada no paradoxal *nunc, stans* (“aquilo que é agora”) – só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens. Sabemos disso desde a parábola da Caverna, na *República* de Platão, na qual o filósofo, tendo se libertado dos grilhões que o prendiam aos seus semelhantes, deixa a caverna em perfeita “singularidade”, por assim dizer, nem acompanhado, nem seguido de outros. Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de morte, e a única coisa que a separa da morte real é que ela não é definitiva, porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo. E é isso precisamente que separa a *vita contemplativa* da *vita activa* no pensamento medieval.²¹ No entanto, é decisivo que a experiência

²¹“*In vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii, 2. 181. 4).

do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponda a qualquer atividade nem possa ser convertida em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e a arruinaria.

A *theōria*, ou “contemplação”, é a designação dada à experiência do eterno, em contraposição a todas as outras atitudes que, no máximo, podem ter a ver com a imortalidade. Talvez a descoberta do eterno pelos filósofos tenha sido favorecida pelo fato de que eles, muito justificadamente, duvidavam das possibilidades da *pólis* no tocante à imortalidade ou mesmo à permanência; e talvez o choque de tal descoberta tenha sido tão atordoante que eles não puderam deixar de considerar como vaidade ou vanglória qualquer busca de imortalidade, o que certamente os colocava em franca oposição à antiga cidade-Estado e à religião que a inspirava. Contudo, a vitória derradeira da preocupação com a eternidade sobre todos os tipos de aspiração à imortalidade não se deveu ao pensamento filosófico. A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas, ambas tornavam fútil e desnecessária qualquer busca de imortalidade terrena; e conseguiram tão bem transformar a *vita activa* e o *bios politikos* em servos da contemplação que nem mesmo a ascendência do secular na era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para resgatar do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da *vita activa*.