



O GEN | Grupo Editorial Nacional, a maior plataforma editorial no segmento CTP (científico, técnico e profissional), publica nas áreas de saúde, ciências exatas, jurídicas, sociais aplicadas, humanas e de concursos, além de prover serviços direcionados a educação, capacitação médica continuada e preparação para concursos. Conheça nosso catálogo, composto por mais de cinco mil obras e três mil e-books, em www.grupogen.com.br.

As editoras que integram o GEN, respeitadas no mercado editorial, construíram catálogos inigualáveis, com obras decisivas na formação acadêmica e no aperfeiçoamento de várias gerações de profissionais e de estudantes de Administração, Direito, Engenharia, Enfermagem, Fisioterapia, Medicina, Odontologia, Educação Física 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.

Hannah Arendt

A CONDIÇÃO HUMANA

13ª EDIÇÃO REVISTA

Tradução:

Roberto Raposo

Revisão Técnica e apresentação:

Adriano Correia

Introdução:

Margaret Canovan



"PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO"

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*, levada a cabo por Hannah Arendt na segunda edição da obra, mediante a incorporação do ensaio "Ideologia

* Professor de Filosofia da Universidade Federal de Goiás e pesquisador do CNPq. 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 Mariangela Nascimento, de *Hannah Arendt: entre o passado e o futuro* (UFJF, 2008); autor de *Hannah Arendt* (Zahar, 2007). Agradeço a Adriana Delbó e Cícero Oliveira a generosa e atenta leitura da primeira versão deste texto.

1 Hannah 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.

Capítulo IV – OBRA	169
18. A durabilidade do mundo	169
19. Reificação	172
20. A instrumentalidade e o <i>animal laborans</i>	179
21. A instrumentalidade e o <i>homo faber</i>	190
22. O mercado de trocas	197
23. A permanência do mundo e a obra de arte	207
Capítulo V – AÇÃO	217
24. A revelação do agente no discurso e na ação	217
25. A teia de relações e as histórias encenadas	224
26. A fragilidade dos assuntos humanos	233
27. A solução grega	238
28. O poder e o espaço da aparência	247
29. O <i>homo faber</i> e o espaço da aparência	257
30. O movimento dos trabalhadores	262
31. A substituição da ação pela fabricação	272
32. O caráter processual da ação	285
33. A irreversibilidade e o poder de perdoar	292
34. A imprevisibilidade e o poder de prometer	301
Capítulo VI – A VITA ACTIVA E A ERA MODERNA	307
35. A alienação do mundo	307
36. A descoberta do ponto arquimédiano	319
37. Ciência universal versus ciência natural	332
38. O advento da dúvida cartesiana	339
39. A introspecção e a perda do senso comum	347
40. O pensamento e a moderna concepção do mundo	353
41. A inversão entre contemplação e ação	358
42. A inversão dentro da <i>vita activa</i> e a vitória do <i>homo faber</i>	365
43. A derrota do <i>homo faber</i> e o princípio de felicidade	378
44. A vida como o bem supremo	389
45. A vitória do <i>animal laborans</i>	397
AGRADECIMENTOS	405

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 co-edificador de um mundo comum.⁶ Na última frase do livro, ela observa que “as soluções totalitárias podem bem sobreviver à

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

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

4 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.).

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

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.

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

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 depreender 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.”

TOTALITARISMO E DESAMPARO

tica. 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 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 ameaça 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 doravante 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,

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

cap. 20). Esse início é garantido por cada novo nascimento; é, de fato, cada homem”.¹¹

Datam também de 1953 os primeiros registros dos planos de Arendt de examinar os conceitos de trabalho, de obra ou fabricação e 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

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 (*nilling*), 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 *nascere* – 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 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 entes 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. Ver ainda A. Correia, “Natalidade e amor mundi: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt”, *Educação e pesquisa (USP)*, v. 36, n. 3, 2010, p. 811-822.

12 Hannah Arendt, *Denktagebuch – 1950-1973*. Munique: Piper, 2002, p. 459 e 461 (caderno XIX, n. 17 e 21, de outubro de 1953).

"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 solidão, Arendt ressalta o quanto

"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 loneliness sob as condições do trabalho".¹³

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

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, enfatiza 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

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, 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.

TRABALHO — DESAMPARO
OBRAS — ISOLAMENTO

AÇÃO/DISCURSO — POLÍTICA

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 Com efeito, já no percurso

16 Hannah Arendt, *The human condition*, 2. ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 245 (p. 263 da presente edição, da qual citaremos sempre doravante). 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 ideoló-

inicial de sua investigação, Arendt convenceu-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

gico do bolchevismo. Essa omissão foi deliberada. Todos os outros elementos que finalmente se 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 antissemitismo 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 jamais 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.

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 redondou 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

Na medida em que ainda vivemos com e nessas perplexidades, que entretanto 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 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 *Id.*, “Thé 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

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 envolvida 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

em <http://www.eticaefilosofia.uff.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*. 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

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 nada [nothingness] e da ninguém-dade [nobody-ness].) Ou: por que somos no plural e não no singular?"²⁴

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

seu livro, e que focará as atividades do trabalho, da obra e da ação em suas implicações políticas. Cf. p. 283

24 Hannah Arendt, *Denktagebuch - 1950-1973*, p. 523 (caderno XXI, n. 26, de abril de 1955). Em nota de julho de 1955, p. 539 (n. 55), Arendt registra o seguinte: "Amor mundi: trata do mundo que se forma como espaço-tempo logo que os homens estão no plural - não com os outros, não próximos-dos-outros, a pluralidade pura basta!"

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 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

25 *Id.*, *A condição humana*, p. 6.

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

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 mentalidades a 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 espaço privado do lar, no qual, a despeito de não depender da copresença 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 ade-

27 Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 15.

quada 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 privacidade, 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

28 *Ibid.*, p. 90 e 96.

29 *Ibid.*, p. 132.

com todas as criaturas vivas; e inclusive o único modo pelo qual também os homens podem permanecer e voltar com conteúdo no círculo prescrito 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 infortuna 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, atenuando, 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

30 *Ibid.*, p. 131. Cf. Hannah Arendt, "Trabalho, obra, ação". Trad. A. Correia. *CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA*, 7, 2/2005, p. 194.

31 Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 104.

32 *Ibid.*, p. 292.

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*.

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 exibe seus produtos. Ainda que a sociedade comercial seja um fenômeno tipicamente moderno, Arendt assinala que já entre os antigos gregos e romanos os artífices 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

33 *Ibid.*, p. 199. 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

"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, 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 soberanos com relação ao que desencadeiam –, o *homo faber* pode atingir

um *demiourgos*, um operário para o povo, em contraposição ao *oiketes*, que era um trabalhador doméstico e, portanto, um escravo" (*Ibid.*, p. 198).

35 *Ibid.*, p. 172.

36 *Ibid.*, p. 171.

37 *Ibid.*

USO ≠ CONSUMO
E

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 fim, 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

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

38 *Ibid.*, p. 9.

39 *Ibid.*, p. 191-192.

Meio como fim em si mesmo
Meios e fim como valor em si
v. 50

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 Homem, 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

40 *Ibid.*, p. 195. 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, pensando com o máximo de amplidão 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. 292.

“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, 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

42 *Ibid.*, p. 218. 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. 9.

44 *Ibid.*, p. 61. 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 Hannah Arendt, *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.

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 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 traduz a sabedoria de Sileno, o sátiro companheiro de Dioniso: “não ter nascido se sobrepõe 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

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

47 *On revolution*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 281, para os dois trechos citados (*Sobre a revolução*. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 350 e 351).

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 notável 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.

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 quase 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 padecente, mas ninguém é seu autor”.⁴⁹

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. 11.

49 Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 228.

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 estória 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 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 sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação", por um lado, e de "de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos",⁵⁰ por outro. As infortunas da irreversibilidade e da

50 *Ibid.*, p. 288.

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 'culpa-do' 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".⁵¹

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 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".⁵² 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,

51 *Ibid.*, p. 289.

52 *Ibid.*, p. 290.

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.”⁵³

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 o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmocles sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade.”⁵⁴

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*.”⁵⁵ Esse mesmo indi-

53 *Ibid.*, p. 292.

54 *Ibid.*, p. 293.

55 Hannah Arendt, “What is freedom?”, *Between past and future*, p. 153 (p. 199 da trad. bras.).

víduo 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.”⁵⁶ A esfera social é o domínio curiosamente híbrido “no qual os interesses privados assumem importância pública.”⁵⁷ 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 efeito, diz Hannah Arendt, “a busca irresponsável de interesses privados na esfera público-política é tão prejudicial ao bem

56 *Id.*, *A condição humana*, p. 40.

57 *Ibid.*, p. 43.

público quanto a arrogante tentativa dos governos de regular a vida privada de seus cidadãos é prejudicial para a felicidade privada”.⁵⁸ 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.⁵⁹ Hannah Arendt reconhece, em todo caso, que em cada uma

58 *Id.*, “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

59 Cf., por exemplo, Hannah F. Pitkin, *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press, 2000; Odílio 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’”

das questões sociais “há uma dupla face”.⁶⁰ O que ela não deixa claro é o mecanismo ou o procedimento 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.⁶¹ Nas palavras de Werner Jaeger, citadas por Arendt, com a *pólis* o homem recebera, além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, seu *bíos 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*).⁶² Seguramente, para ela, a capacidade humana para a política não se deixa subsumir à expressão *zoon politikon*. O

60 Hannah Arendt, “Sobre Hannah Arendt”, Trad. A. Correia, *Revista Inquietude* (UFG), v. 1, n. 2, ago/dez 2010, p. 141.

61 Arendt 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.

62 Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 29 (JAEGER, *Paidéia – a formação do homem grego*, 4ª ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 144).

“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 intraespaço e se estabelece como relação”.⁶³ “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre as pessoas”, diz Arendt.⁶⁴ Não podemos conceber uma comunidade 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*”.⁶⁵ 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”.⁶⁶ 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”.⁶⁷

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

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

64 *Id.*, *A condição humana*, p. 249.

65 *Id.*, *O que é política?*, p. 24.

66 *Id.*, *A condição humana*, p. 65.

67 *Ibid.*, p. 402.

nosso mundo caiu”.⁶⁸ 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 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’”.⁶⁹ 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”.⁷⁰

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

68 *Id.*, *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 desgrazadamente 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 um experimento desse gênero, 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, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Turim: Bollati Boringhieri, 2002, p. 29.).

69 Hannah Arendt, *O que é política?*, p. 74.

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

círculo global da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infundável repetição⁷¹ – é fato que “a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida”.⁷² 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”.⁷³ É da diluição da fronteira entre natureza e mundo que provêm as implicações mais relevantes dessas transformações.

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”.⁷⁴ 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

71 Hannah Arendt, *A condição humana*, p. 118.

72 *Ibid.*, p. 148.

73 *Ibid.*, p. 120.

74 *Ibid.* p. 153. 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.

natureza que se deteriorariam inaproveitadas se não fossem arrastadas rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza. *É como se houvésssemos 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*.⁷⁵

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 superfluidades da vida, não altera o caráter dessa 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”.⁷⁶

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,

75 *A condição humana*, p. 155 (grifos meus).

76 *Ibid.*, p. 165.

condena à ruína tudo em que toca”.⁷⁷ 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 *bíos politikos*, Aristóteles jamais 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”.⁷⁸ 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 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,

77 *Id.*, “What is freedom?”, *Between past and future*, p. 211 (p. 264 da trad. bras.).

78 *Id.*, *A condição humana*, p. 400.

“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”.⁷⁹

Ao *animal laborans*, compreendido como uma mentalidade vencedora 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 sobrevivência do nome é o desejo de permanecer no mundo, inteiramente independentemente da vida. Nosso conceito de imortalidade é inútil porque é ambíguo: vida eterna ou eterna presença no mundo. A vida eterna é muito disposta a sacrificar a presença eterna no mundo, assim como a fama está disposta a sacrificar a vida e inclusive a vida eterna (Maquiavel)”.⁸⁰ 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 amor à própria cidade. A questão, tal como Maquiavel a viu, não era se se amava mais a Deus do que o

79 *Ibid.*, p. 167.

80 *Id.*, *Denktagebuch - 1950-1973*, p. 540 (caderno XXI, n. 55, de julho de 1955).

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".⁸¹

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 adminis-

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

tração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna".⁸²

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".⁸³

82 *Id.*, "What is freedom?", *Between past and future*, p. 146 (p. 202 da trad. bras.).

83 *Id.*, *The origins of totalitarianism*, p. 465 (p. 517 da trad. bras.).