

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Renata Romolo Brito

Orientadora
Profa. Dr. Yara Adario Frateschi

Campinas, 2007

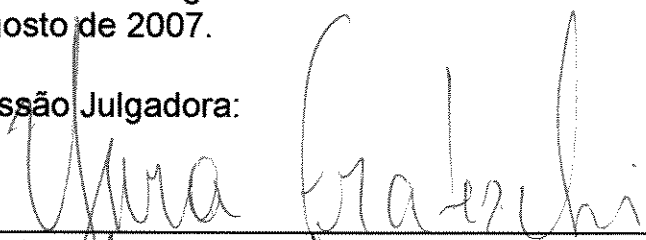
Renata Romolo Brito

AÇÃO POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação da Profa. Dra. Yara Adario
Frateschi.

Este exemplar corresponde à
redação final da Dissertação
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 30
de agosto de 2007.

Comissão Julgadora:



Profa. Dra. Yara Adario Frateschi – Orientadora



Prof. Dr. Marcos Severino Nobre – UNICAMP



Prof. Dr. André de Macedo Duarte – UFPR

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior – UNICAMP (suplente)

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa – CEBRAP (suplente)

Agosto de 2007

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

B777a
Brito.
Brito, Renata Romolo
Ação política em Hannah Arendt / Renata Romolo
-- Campinas, SP : [s. n.], 2007.

Orientador: Yara Adario Frateschi.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Arendt, Hannah, 1906-1975. 2. Pluralismo. 3.
Utilitarismo. 4. Filosofia política. I. Frateschi, Yara Adario.
I. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Political action in Hannah Arendt

Palavras chaves em inglês
(keywords) :

Pluralism
Utilitarianism
Political philosophy

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Mestre em Filosofia

Banca
examinadora:

Yara Adario Frateschi, Marcos Severino Nobre, André
de Macedo Duarte

Data da defesa: 30-08-2007

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

A Sonia e Marcio

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Sonia e Márcio,
por tudo aquilo que as palavras não expressam.

A minha irmã, Juliana,
pela amizade e apoio.

A Yara Adario Frateschi,
mestre e amiga,
pelo apoio e orientação fundamentais.

A Marcos Nobre, José Oscar de Almeida Marques
e Enéias Forlin,
pela abertura de perspectivas enriquecedoras.

A André Duarte e Luiz Repa,
pela atenção e sugestões valiosas na qualificação.

A Luiz Diogo,
pela leitura atenta dos manuscritos e pelo companheirismo.

Aos amigos e colegas do grupo de estudo,
que percorrem comigo essa jornada.

A Sonia Prieto,
pela revisão do texto.

A Rogério José e funcionários do IFCH/UNICAMP,
pela gentileza e presteza, ao longo do curso, na
resolução de questões de natureza administrativa.

A CAPES,
pela concessão de uma bolsa de estudos, que possibilitou
a realização desta pesquisa.

RESUMO

Neste trabalho, pretendemos analisar a premissa arendtiana de que a categoria de meios e fins não é uma categoria política. Pretendemos mostrar que a recusa de Arendt em aceitar essa categoria no âmbito político não significa negar que a ação tenha propósitos e objetivos específicos, mas sim que a independência em relação a propósitos e fins intencionados é constitutiva da ação. Para tanto, pretendemos analisar a crítica arendtiana ao utilitarismo, para em seguida abordar a noção de *grandeza* da ação no pensamento arendtiano, partindo de uma analogia com a noção de *beleza* na esfera da arte. Retomaremos, então, duas análises de Arendt de ações propriamente políticas, com a intenção de mostrar a natureza da ação: sua capacidade de transcender motivos e objetivos. Refletiremos ainda sobre algumas críticas dirigidas à sua obra. A idéia central desta dissertação é que a ação, segundo Arendt, baseia-se na pluralidade humana e que a possibilidade de manutenção dessa pluralidade (que só se manifesta através da ação) é a fonte da sua especificidade.

ABSTRACT

The present work intends to analyze Arendt's claim that politics is not a means to an end. We aim to show that Arendt's refusal in accepting the category of ends and means in the political realm does not mean that action has no purpose or specific objectives, but, on the contrary, that action's constitution does not depend on its suitability in achieving its purposes or objectives. To achieve this, we intend to analyze Arendt's critique of utilitarianism, and then to reflect on Arendt's notion of the greatness of action, based on an analogy with the notion of the beauty. We then reflect upon two events examined by Arendt as proper political actions, in order to demonstrate the nature of these said actions and its capacity of transcending motives and objectives. We also examine some critiques directed at her philosophy. The main idea of this dissertation is that action, according to Arendt, is based in human plurality and that the possibility of the continual of this plurality is the source of action's constitution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1

NOÇÕES FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

- 1.1. AS DICOTOMIAS BÁSICAS ARENDTIANAS
- 1.2. A EXISTÊNCIA HUMANA ENTRE O PÚBLICO E O PRIVADO
- 1.3. LIBERDADE E NECESSIDADE
 - 1.3.1. RESPONSABILIDADE
- 1.4. SINGULARIDADE E UNIFORMIDADE
 - 1.4.1. A CRÍTICA ARENDTIANA AOS DIREITOS HUMANOS
- 1.5. *SENSUS COMMUNIS* E *SENSUS PRIVATUS*

CAPÍTULO 2

CONTRA O UTILITARISMO

- 2.1. AÇÃO E UTILIDADE
 - 2.1.1. SIGNIFICADO
 - 2.1.2. CRÍTICA AO UTILITARISMO
- 2.2. A NATUREZA DA AÇÃO POLÍTICA.
 - 2.2.1. A AÇÃO COMO UM FIM EM SI MESMO
 - 2.2.2. A GRANDEZA DA AÇÃO

CAPÍTULO 3

AÇÃO POLÍTICA

- 3.1. “REFLEXÕES SOBRE LITTLE ROCK” E *DA REVOLUÇÃO*
 - 3.1.1. “REFLEXÕES SOBRE LITTLE ROCK”
 - 3.1.1.1. NOVIDADE E PERMANÊNCIA
 - 3.1.2. *DA REVOLUÇÃO*
- 3.2. CRÍTICAS À FILOSOFIA ARENDTIANA
 - 3.2.1. ARENDT ALHEIA AO CAPITAL
 - 3.2.2. ARENDT E A NORMATIVIDADE ENRIJECIDA
 - 3.2.3. ARENDT E A ESFERA PÚBLICA ESVAZIADA
 - 3.2.4. ARENDT E A AUSÊNCIA DO PODER ESTRATÉGICO

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

INTRODUÇÃO

O ponto central deste trabalho é a elucidação da premissa, no pensamento arendtiano, de que a categoria de meios e fins não é uma categoria política. Essa premissa pode suscitar a interpretação de que a ação política não pode buscar objetivos, e que apenas nessa condição ela teria um valor próprio. Entretanto, isso nos conduziria a afirmar que a ação política arendtiana seria sem propósito, e que o agente político, ao adentrar no espaço público, o faz sem objetivos específicos. Pretende-se mostrar que a recusa da categoria de meios e fins não significa negar, como poderia parecer, que a ação política tenha propósitos e objetivos (e que o agente procura atingi-los ao agir), mas significa que o traço constitutivo da ação não deriva da sua capacidade para realizar esses mesmos propósitos e objetivos. Este trabalho pretende investigar em que consiste a natureza da ação, já que, para Arendt, ela independe da sua utilidade e instrumentalidade.

Como veremos, a ação, segundo Arendt, baseia-se na pluralidade humana, que é condição para a existência dos homens na Terra, e a possibilidade de manutenção dessa pluralidade – que só se manifesta através da ação – é seu fundamento. Colocando a preservação da pluralidade como norma e princípio para a vida política e para a ação, Arendt elabora um conceito de política fora da categoria de meios e fins. Com isso, ela se afasta

da tradição filosófica que pensa a política como um meio para um fim maior, além de negar que a violência e o terror sejam meios políticos dos quais os homens possam fazer uso. Desse modo, Arendt nega a justificação da violência, da ideologia e do terror, tentando afastar da política a experiência do século XX de que “tudo é possível”. No entanto, embora Arendt afaste fins extra-políticos, pretendemos mostrar que isso não significa retirar do âmbito do agir humano os motivos e propósitos do agente.

Para tanto, no primeiro capítulo pretendemos recuperar os conceitos-chave da filosofia política de Hannah Arendt, tais como liberdade, necessidade, singularidade, espaço comum e espaço privado. Trata-se de mostrar de que modo eles são articulados para que se estabeleça um modelo de ação condizente com a existência e com a manutenção da pluralidade. Em linhas gerais, o que se intenta mostrar, principalmente a partir de *A Condição Humana*, é que o modelo de ação adotado por Arendt está em conformidade com a constatação de que a “Pluralidade é a lei da Terra” ¹.

No segundo capítulo, buscamos mostrar que a instrumentalização da política leva à destruição da ação e da pluralidade, o que gera circunstâncias nas quais impera o lema “os fins justificam os meios”, favorecendo o surgimento da violência. O objetivo do segundo capítulo é mostrar que, ao pensar a ação como *energeia*, Arendt não recusa, como pode parecer à primeira vista, que a ação política seja motivada por propósitos, intenções e objetivos, mas sim que o fundamento da ação seja derivado da sua adequação ou utilidade para atingi-los. Em linhas gerais, trata-se de tornar evidente o duplo aspecto da ação propriamente política: ela revela o agente, seus objetivos e opiniões, mas sua validade reside na própria performance, e não na sua instrumentalidade. Para tanto, observaremos a crítica arendtiana ao utilitarismo e, em seguida, abordaremos a noção de *grandeza* da ação política, a partir de uma analogia com a *beleza* no âmbito da arte.

¹ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. 2002, p. 17.

A analogia entre política e arte se faz possível na medida em que as obras de arte (os produtos artísticos) assim como as palavras e atos (produtos políticos) partilham a “qualidade de requererem algum espaço público onde possam aparecer e ser vistas; elas só podem realizar seu ser próprio, que é a aparição, em um mundo comum a todos” ². Tanto num caso como no outro, a identidade da obra de arte ou da ação política se perdem, na medida em que o mundo público é aniquilado pelo domínio de homens com “mentalidade exclusivamente utilitarista, uma incapacidade para pensar em uma coisa e para julgá-la à parte de sua função e utilidade” ³. Contudo, falar contra a mentalidade utilitária e o emprego da categoria de meios e fins na arte e na política não implica recusar que a obra e a ação venham ao mundo carregando intenções, objetivos e opiniões do agente, mas sim recusar que a sua beleza ou grandeza são determinadas pela instrumentalidade.

A *beleza* da obra de arte e a *grandeza* da ação transcendem todas as necessidades, ou seja, não se devem à sua funcionalidade. Se uma catedral é bela não é, evidentemente, porque ela serve à necessidade de culto, pois há catedrais terrivelmente feias servindo igualmente à necessidade de culto. O mesmo pode-se dizer acerca da ação: se uma ação é grandiosa não é porque ela cumpre uma finalidade qualquer como um instrumento eficaz, pois há ações eficazes, concretizando as intenções do agente, que ainda assim são pérfidas e violentas. Não obstante, desvincular a grandeza da ação da sua funcionalidade não quer dizer que os homens ajam sem intenções; quer dizer apenas que a grandeza da sua ação não depende da sua eficácia. Está claro que, na política, sempre agimos com fins específicos, mas devemos considerar outra coisa que não a mera utilidade, isto é, devemos ter em mente que não podemos, em nome do interesse, destruir o mundo comum. Devemos ter em mente que o que importa, sobretudo, não é atingir qualquer

² ARENDT, H. “A Crise na Cultura: sua importância social e política.”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 272.

³ ARENDT, H. “A Crise na Cultura: sua importância social e política.”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 269.

finalidade, mas garantir a permanência das condições da própria ação. Arendt argumenta contra o emprego da categoria de meios e fins na política com a intenção de varrer de uma vez por todas o lema “os fins justificam os meios”, que leva a situações desastrosas em que “tudo é permitido”. Nesse registro opera a violência. Como se sabe, a vitória da violência conta com a destruição do mundo público, que é “politicamente assegurado por homens de ação”⁴, ou seja, a vitória do *homo faber* ocorre às custas da *vita activa* (como veremos adiante) e isso, para Arendt, está a um passo do totalitarismo ou de outras formas de vida em que o poder cede à violência, e onde a ação cede à fabricação.

No terceiro capítulo, pretendemos retomar duas análises que Hannah Arendt faz de eventos políticos concretos, com o fim de mostrar, em exemplos de ações privada opriamente políticas, sua forma de pensar a ação. No artigo “Reflexões sobre Little Rock” e na obra *Da Revolução*, Arendt enfatiza a necessidade de uma ação que mantenha a possibilidade do surgimento do novo, melhor dizendo, que permita a existência e permanência da pluralidade. Em função dessas análises, podemos observar, em episódios concretos, que a especificidade da política se encontra, para Arendt, na própria realização da ação política, e não em seus resultados. Não obstante, isso não significa, em tempo algum, que a ação não tenha objetivos específicos.

Pretendemos ainda, neste capítulo, refletir sobre algumas das críticas dirigidas ao pensamento arendtiano. Para Arendt, a separação entre o domínio da fabricação e o domínio político implica que as necessidades da vida têm que estar satisfeitas para que os homens possam agir no sentido pleno da palavra. Isso significa que, para ela, as questões econômicas não são questões políticas. Esse é um aspecto bastante criticado da sua teoria: na medida em que se aparta do econômico e do social, o pensamento político de Arendt não é vivo, sendo incapaz de falar sobre e para o presente, e de

⁴ ARENDT, H. “A Crise na Cultura: sua importância social e política.”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 272.

atender demandas fundamentais da sociedade contemporânea, como afirma Habermas ⁵. Mesmo que se considerem relevantes as críticas direcionadas a Arendt, principalmente no que diz respeito à não-contaminação da política com questões econômicas e sociais, trata-se, neste trabalho, de ressaltar o que consideramos ser o aspecto central dessa filosofia política: a valorização da ação, da pluralidade e da participação ativa nos negócios públicos, aspectos definidores da *vita ativa*. A valorização da participação nos negócios comuns, ou seja, a valorização da decisão conjunta num mundo em que as opiniões são diversas e até conflituosas, é feita ao mesmo tempo em que Arendt critica duramente o individualismo extremado da sociedade contemporânea, que faz dos homens seres preocupados exclusivamente com as suas vidas privadas, e que vêem na política um meio mais ou menos eficaz para a sua promoção. Esse é o aspecto do pensamento arendtiano que pretendemos salientar.

⁵ HABERMAS, J. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power". Em: *Social Research*. 1977. A esse respeito, ver também Lebrun, que afirma, sobre a política arendtiana: "Estas linhas nostálgicas não nos convidam a desconhecer que Hobbes não fala mais *da mesma coisa* que Aristóteles? Como poderíamos falar de um poder político gestor e 'governamentalizado', utilizando os conceitos que serviam para descrever uma simples 'comunidade'?" (LEBRUN, G. "A liberdade segundo Hannah Arendt". Em: *Passeios ao léu*. 1983, p. 58).

CAPÍTULO 1

NOÇÕES FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT

Neste capítulo, analisaremos alguns elementos que constituem o pensamento político arendtiano. Procuraremos mostrar de que modo Arendt organiza os conceitos-chave de sua política dentro da dicotomia básica liberdade-necessidade, avaliando as atividades humanas a partir de uma perspectiva política que valoriza positivamente a liberdade e negativamente a necessidade.

1.1. As dicotomias básicas arendtianas

Uma investigação acerca da política arendtiana tem que, obrigatoriamente, adentrar nos pares conceituais construídos por Arendt, visto que ela, em geral, define suas noções de forma dicotômica, enfatizando a inter-relação estabelecida entre dois termos opostos, que não podem ser compreendidos um sem o outro. Em um plano teórico, Arendt explica e clarifica um termo partindo do seu contraste com o termo oposto.

O conceito arendtiano de liberdade é exemplar de sua forma de argumentação, pois Arendt define esse termo ao lado de sua noção contrária,

afirmando que a liberdade humana é conquistada na tentativa de libertação da necessidade ⁶. Como veremos mais adiante, para ela, a liberdade não significa um estado em que há ausência completa de necessidade, uma vez que os homens estão permanentemente sujeitos a carências e devem sempre estar cientes das suas necessidade. A liberdade é, para a autora, a possibilidade de se começar algo novo.

Uma vez que Arendt define política como liberdade ⁷, a análise das inter-relações entre as noções de liberdade e necessidade afigura-se como fundamental para a compreensão de sua noção de política. Ademais, esse par conceitual imbrica-se com outras duplas de conceitos – como singularidade e uniformidade; perpetuidade e transitoriedade – que se complementam entre si, e por isso, com vistas a revelar a concepção arendtiana de política, neste capítulo nos concentraremos também nos conceitos de singularidade e uniformidade. ⁸

É possível estabelecer paralelos entre essas três duplas de conceitos em função de relações subjacentes entre as idéias de liberdade, singularidade e perpetuidade, de um lado, e de necessidade, uniformidade e transitoriedade do outro. Isso porque, como veremos a seguir, cada homem, na filosofia arendtiana, é um ser singular, único, que, por ser ele mesmo inédito, pode começar algo novo – e isto quer dizer que ele pode ser livre. Nesse processo, ele age de forma a ser lembrado pelos demais, já que a lembrança permanece no mundo humano por mais tempo que sua própria estada. Por outro lado, a sujeição à necessidade, como, por exemplo, a necessidade biológica, ocorre de forma similar a todos os seres humanos, dissolvendo-os em uma uniformidade básica e transitória, que nada deixa atrás de si após a morte.

⁶ V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 133.

⁷ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003 e ARENDT, H. “Será que a política ainda tem de algum modo sentido?” Em. *A Dignidade da Política*. 1993, p. 117.

⁸ Os conceitos de perpetuidade e transitoriedade serão trabalhados no capítulo 2 desta dissertação, junto com a noção de valor.

Esses dois grupos de conceitos definem dois espaços distintos, que Arendt denomina de espaço público e espaço privado. Liberdade, singularidade e permanência são os fundamentos do espaço público; e necessidade, uniformidade e transitoriedade são os definidores do âmbito privado. No entanto, antes de tratar propriamente do espaço público – que é o lugar onde ocorre a política – Arendt investiga de que modo a existência humana se manifesta no mundo. Cabe agora mostrar quais são os elementos centrais dessa existência.

1.2. A existência humana entre o público e o privado

Para descrever a existência humana, Arendt utiliza dois conceitos-chave: vida e mundo. Segundo a filósofa, a vida é a forma como a existência é dada ao homem: é o fato imutável da existência biológica e natural do homem. E o mundo é o que o homem constrói artificialmente, separado do âmbito natural, e é onde ele pode viver de forma propriamente humana. De acordo com esses dois conceitos, a condição humana – isto é, a forma como os homens existem e se manifestam na Terra – se divide em três atividades principais: o labor, o trabalho e a ação. O *labor* é a atividade que corresponde à vida, sendo uma resposta do homem às necessidades naturais impostas pela condição humana de estar vivo. O *trabalho* é a atividade de construção do mundo artificial, separado da natureza, em que o homem pode existir para além da esfera meramente biológica. A *ação*, tendo como pressuposto a existência do mundo, é a atividade em que o homem expressa sua singularidade e é, portanto, livre.

É interessante observar que a condição humana se divide em atividades distintas, porém articuladas, e, por isso, Arendt chama esse conjunto formado pelo labor, trabalho e ação de *vida ativa*, contrapondo-a à vida contemplativa, que é restrita ao pensamento e à contemplação, e geralmente requer a inatividade do corpo e a retirada do mundo.

No âmbito da vida ativa, a política é, para Arendt, um fenômeno mundano, não se encontrando nem na necessidade de manutenção da vida, nem no pensamento teórico e contemplativo; ela faz parte do mundo e da ação.

A obra arendtiana intenta descrever as três atividades fundamentais da vida ativa, ao mesmo tempo em que as divide segundo os critérios que fundamentam os espaços público e privado. Preliminarmente, é interessante observar o contraste que Arendt estabelece entre esses dois espaços, expresso nas metáforas de luz e de sombra: o espaço do que é visto por todos e o espaço daquilo que permanece longe dos olhos. A luz define o espaço público, o lugar em que existem luminosidade e visibilidade; já o espaço privado permanece na sombra, sendo um lugar particular e isolado.

Com efeito, o espaço público configura-se, no pensamento arendtiano, como a esfera do que é comum e compartilhado por todos os homens. Ele é ocupado por cidadãos que adentram nesse espaço para discutir e falar sobre esse mundo que se instala entre eles, que todos compartilham e que lhes interessa. É formado por uma pluralidade de pessoas, cada uma com sua perspectiva própria em relação à forma como o mundo se mostra para elas, sendo a multiplicidade de perspectivas o que permite a instauração de um debate público. Por meio do discurso e da persuasão, cada homem revela aos demais o seu ponto de vista particular. Assim, a multiplicidade de olhos e ouvidos do espaço público ilumina o que surge e aparece dentro dele e, desse modo, garante a realidade daquilo que aparece, já que a aparência é, para Arendt, o mesmo que realidade. Convém destacar aqui a importância da metáfora da luz no pensamento arendtiano, uma vez que é o aparecer – a aparência – o que constitui, para Arendt, a realidade.

Nesse ponto, Arendt contorna a tradição, visto que rejeita a separação entre ser e aparência e funda suas reflexões numa concepção de realidade definida como *aquilo que aparece*. Sua posição teórica funda-se na convicção de que a realidade é garantida por uma aparência, que é *comum*, compartilhada, postulando que a existência é exatamente conforme aparece

aos sentidos. Mesmo que os sentidos individuais possam enganar-se em determinados momentos, o fato de vários homens participarem da mesma experiência e comunicarem entre si essa experiência permite que cada percepção seja ajustada à realidade, por meio do senso ou sentido comum. O senso comum é o que confirma e ajusta os cinco sentidos humanos ao mundo que ele partilha com outros homens, posto que o que não pode ser partilhado está fadado a desaparecer como mera ilusão:

Privar-se dele [do espaço da aparência] significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos: *pois chamamos de Existência àquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso mas desprovido de realidade.*⁹

O espaço público é, portanto, o lugar da luz e da aparência, o lugar em que o homem aparece a todos os demais. Sendo um espaço múltiplo, e formado em virtude da pluralidade, essa esfera tem de estar aberta a todos os homens, porque aqui a preocupação maior não é com o indivíduo, mas com o que é compartilhado, que só se constitui com a presença do outro.

Já o espaço privado, em contraste com a esfera pública, é lugar das questões particulares de cada indivíduo, em que devem ser tratadas as preocupações que lhe interessam exclusivamente. Arendt define esse espaço como um âmbito excludente, em que uma pessoa ou um grupo pequeno de pessoas podem se isolar das demais, absorvidos com assuntos que não são adequados para o olhar público. A esfera privada significa, para a filósofa, a ausência de outros, abrigando e protegendo as coisas que precisam dessa condição para se desenvolver¹⁰. É nesse âmbito que Arendt descreve o labor.

⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 211

Segundo Arendt, a atividade do labor provém da condição humana da própria vida, que corresponde ao processo biológico do corpo humano e da espécie humana, cujo crescimento, metabolismo e declínio estão ligados às necessidades vitais do homem, como ocorre com qualquer animal. O labor consiste em reprodução da vida natural, é o próprio metabolismo do homem com a natureza através dos processos vitais.

Os processos vitais independem de nossa vontade e nos impelem com violência a satisfazê-los, coagindo o homem a laborar para satisfazer as necessidades animais que sua existência possui. É nesse âmbito que Arendt introduz a noção de necessidade, concebendo-a como aquilo a que o homem está sujeito naturalmente, e não pode evitar.

O labor é ainda descrito como um processo predominantemente animal e automático, em que os homens são constitucionalmente iguais do ponto de vista biológico e podem substituir uns aos outros, pois o labor prescinde de qualquer característica particular de cada indivíduo. Embora exista uma igualdade natural nessa esfera, ela se baseia no fato de que os homens sofrem as mesmas privações e necessidades, e como essas necessidades são sempre sentidas individualmente, essa condição isola-os ao invés de uni-los. Nesse âmbito em que apenas a sobrevivência é relevante, os homens permanecem isolados no escuro de sua privacidade.

Embora também ocorra nesse espaço privado, a atividade do trabalho se diferencia do labor por se preocupar antes com a construção de coisas duráveis do que com a sobrevivência tanto individual quanto da espécie

¹⁰ Embora em *A Condição Humana* Arendt apresente a esfera privada ligando-a à acepção original da palavra *privado*, isto é, privação, e afirme que uma vida inteiramente privada é destituída de realidade, de relações objetivas com outros homens e da possibilidade de realizar algo permanente, o espaço privado tem, ainda assim, grande importância em seu pensamento, porque o homem não pode viver completamente sob o olhar público, precisando por vezes ocultar-se dos demais para poder desenvolver sua singularidade. Arendt ainda assevera a importância da propriedade privada tanto na esfera privada quanto na pública. Na esfera privada, permite a proteção de que a vida e o homem necessitam para progredir; na esfera pública, demonstra que aquele indivíduo pertence ao corpo político onde sua propriedade se localiza.

humana. Na descrição arendtiana das esferas constitutivas da condição humana, o trabalho corresponde à parte não natural da existência humana e é fruto da necessidade do homem de criar um lar no mundo. O homem como tal não habita a natureza, mas o mundo artificial, que opõe permanência e durabilidade à renovação e ao movimento do ambiente dado pela natureza.

Argumenta a filósofa que, por meio do trabalho, o homem constrói coisas duráveis e permanentes, distintas dos ciclos da natureza; elas são duráveis porque permanecem no mundo independentemente de seus fabricantes. Porque são duráveis, os objetos podem estabilizar a vida do homem, permitindo que se construa um mundo distinto da contínua mutação natural. Mas, ainda que voltada para a construção do mundo, essa atividade não consegue se libertar totalmente da obscuridade do espaço privado, porque o homem, enquanto fabricante, precisa do isolamento para produzir o produto que tem em mente, e mesmo que trabalhe junto de outros homens, apenas o produto final lhes é comum. No âmbito do trabalho, é o produto que é a base de suas relações e não suas opiniões e perspectivas. Arendt destaca que o mercado de trocas é um espaço público em que vários homens se encontram para trocar entre si o que foi produzido, porém esse espaço não se baseia nos homens que lhe adentram, mas nos objetos e nos valores que podem ser negociados: não é um espaço de aparência e não ilumina intensamente o que contém, não sendo, portanto, um espaço realmente público.

O espaço que é realmente público é reservado por Arendt para a ação, que é a atualização da singularidade humana. Seguindo a autora, a singularidade de cada homem ou a pluralidade humana – quer dizer, a idéia de que a humanidade é composta por seres distintos e únicos e que precisam da linguagem para se expressar – é tratada por Arendt como um fato: os homens existem sempre no plural. A origem desse fato se encontra na natalidade, que traz novos elementos ao mundo e constitui intrinsecamente a pluralidade. O fato de cada ser humano, em virtude de seu nascimento, ser

novo, significa que todo homem, já ao nascer, é dotado de uma singularidade que se constitui no mundo como uma novidade.

É importante observar que Arendt opõe a natalidade à idéia tradicional de natureza humana, segundo a qual os homens são fundamentalmente ou essencialmente os mesmos. A tentativa de encontrar uma natureza comum aos homens significa, para ela, crer que eles são manifestações similares e previsíveis de um mesmo modelo, o que presume um esquema geral e abstrato capaz de explicar a complexidade de toda a existência humana. Significa, ainda, que nada poderia surgir no mundo que já não fosse considerado nesse esquema. Para Arendt, isso é impossível, porque qualquer conceito que tente abarcar a totalidade dos seres humanos o faz ao preço de uma simplificação e nivelamento que aniquila o próprio homem. Nenhum ser humano cabe em um conceito, porque o homem não é um simples *quê*, mas um *quem*, não é um objeto de características determinadas, mas uma singularidade ¹¹. Ignorar essa singularidade significa, para a autora, ignorar o próprio homem.

Com efeito, a natalidade, em oposição à idéia de essência ou natureza humana, é a noção arendtiana que considera a especificidade de cada ser humano, pois cada nascimento é visto como um evento único, que traz ao mundo um ser diferente de todos os outros ¹². Esse argumento, fulcral no

¹¹ Para Arendt, como o ser humano é essencialmente um começo, um advento, é impossível que se defina *a priori* suas características, e isso inclui quem ele é. Arendt afirma que a singularidade de cada homem é intangível, e embora se revele na ação, o faz somente em parte. Apenas após a morte, quando a revelação da singularidade não pode mais acontecer, é que se pode dizer retrospectivamente quem foi uma pessoa. Dessa forma, o homem não é preso nem mesmo a uma identidade, podendo recomeçar e mudar diante do mundo a cada instante. Isso torna toda ação imprevisível, e a torna, também, uma novidade.

¹² A afirmação de uma natureza comum implicaria ainda o fato de que as atividades do homem derivariam, necessariamente, dessa natureza. Em consequência disso, a política seria deslocada do “entre-homens” e seria uma atribuição do indivíduo em função de uma determinação de sua natureza. Da afirmação da existência de uma natureza humana adviria, assim, uma noção de política independente da pluralidade e diversidade humanas. Em outras palavras, de uma política que não se constrói pela ação e que, portanto, não poderia

pensamento arendtiano, fundamenta-se no fato de que cada homem nasce como um estranho no mundo, um ser sem igual em um mundo que se estabeleceu antes de ele surgir.

Nessa perspectiva, a novidade permaneceria escondida se não fosse a ação. Arendt enfatiza que a ação atualiza a singularidade, porque é ela que estabelece vínculos entre os homens e permite que eles se revelem uns aos outros por meio da palavra e do discurso. O homem fala a partir de uma perspectiva exclusivamente sua, que leva a marca de sua singularidade aos demais, e é isso que difere essas relações de quaisquer outras que o homem possa estabelecer. Como esses vínculos são vários, simultâneos e se entremeiam, eles formam o que Arendt chama de *teia de relações*, isto é, o palco em que os homens aparecem aos demais e revelam suas opiniões.

1.3. Liberdade e Necessidade

No pensamento arendtiano, a necessidade é aquilo que constrange o homem de tal forma que impede qualquer resistência. O modelo da noção de necessidade é a necessidade biológica, que Arendt associa à atividade do labor. A sobrevivência biológica obriga o homem a laborar, porque a necessidade de comer, beber e reproduzir a própria vida é imperativa, e nenhum ser humano pode simplesmente fugir dessa necessidade. Não é uma questão de opção: o homem carece de certas coisas e essa carência não pode ser suprida de outra forma além da que essa carência determina.

Entretanto, a necessidade não se resume à necessidade biológica. Qualquer situação que impede o surgimento do novo, impondo um comportamento determinado aos homens, é uma situação em que a necessidade prevalece, destaca Arendt. A esfera social – que se baseia no conformismo, na submissão a padrões de comportamento e na exclusão do que é diferente – torna-se também, para a autora, um espaço de necessidade, porque o homem é aí compelido a seguir a conduta da

ser de fato política, baseada nas relações entre os homens.

sociedade, visto que é muito difícil para uma pessoa sozinha se rebelar contra todo o peso da força opressiva da maioria.

Além disso, para Arendt, a necessidade é também uma característica do próprio raciocínio lógico, ou inteligência, que é o poder mental capaz de realizar deduções e cadeias de conclusão. Segundo Arendt, as leis da lógica, por se basearem na estrutura do cérebro humano, podem ser descobertas da mesma forma que as demais leis da natureza, e possuem uma força compulsiva muito semelhante à necessidade que impele e regula as outras funções corporais do homem. Essa força compulsiva se traduz na necessidade de o pensamento funcionar segundo o princípio da não-contradição; e o perigo dessa compulsão está no pensamento submeter-se a uma cadeia lógica de conclusões coerentes entre si, mas que não se referem a nenhuma realidade ¹³.

Por sua vez, a liberdade encontra-se no ato humano que não se conforma à necessidade, tentando libertar-se dessa sujeição; por esse ato, o homem pode criar um espaço que não é regido pela necessidade e onde o inesperado pode se realizar. No momento da ação o homem é, então, livre.

Importa ressaltar que a perspectiva arendtiana opõe-se completamente à noção tradicional de liberdade, segundo a qual a liberdade é uma faculdade interna do homem. Essa noção tradicional se explica porque pode ser conciliada à experiência corriqueira de se estar sujeito à causalidade: a causalidade que rege o mundo exterior e a causalidade da motivação interna¹⁴.

Quanto à primeira espécie de causalidade, isto é, a causalidade que rege o mundo exterior, Arendt afirma que, enquanto existe um âmbito da vida humana que é de fato inteiramente regido pela necessidade – isto é, o âmbito das atividades humanas que são causadas pelas necessidades biológicas do

¹³ A esse respeito, V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, Parte 3, Cap 4, p. 525, e ARENDT, H. *A Condição Humana*.2003, p. 185.

¹⁴ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 190.

corpo –, existe outro âmbito, diametralmente oposto – o da ação –, que se constitui justamente com as tentativas de se fugir dessa necessidade ¹⁵.

Em outras palavras, enquanto o labor está intimamente sujeito à necessidade, a ação acontece em um espaço diferente, em que a liberdade pode existir; e essa é uma das mais radicais diferenças entre labor e ação. Cada uma das atividades da vida ativa existe em relação a uma condição humana, e se o homem está sujeito à necessidade porque possui uma vida biológica, também pode ser livre porque tem a capacidade de agir.

Arendt ressalta que a liberdade existe sempre que os homens fazem algo que é imprevisto e imprevisível, furtando-se à causalidade do mundo das coisas e adentrando na liberdade do espaço público. A liberdade ocorre, portanto, quando os homens realizam algo que não podia ser esperado em razão dos acontecimentos anteriores, algo que rompe os limites. No pensamento de Arendt, os homens não possuem um dom da liberdade, mas ele é livre no momento em que age.

Quanto ao segundo tipo de causalidade, isto é, a causalidade da motivação interna, Arendt afirma que, embora a ação possa ser motivada ou possa buscar algum efeito, ela é livre porque transcende qualquer motivo ou fim ¹⁶. A ação traz à existência algo inédito, que por definição o intelecto não conhecia e que a vontade não podia desejar, porque antes inexistente e imprevisto. Nessa perspectiva, a liberdade é a capacidade de começar.

Assim, embora vivam em um âmbito causal, os homens podem construir um mundo regido pela liberdade, que é o espaço público, palco para a política. É nesse espaço que a experiência da liberdade ocorre, nos breves momentos em que os homens agem fugindo da necessidade e estabelecendo relações humanas; em outras palavras, quando livres, os homens experimentam a política ¹⁷.

¹⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 133.

¹⁶ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 198.

¹⁷ Liberdade e política, dessa forma, são constitutivas uma da outra.

Arendt recusa a noção de liberdade construída pela tradição do pensamento filosófico, destacando que esse pensamento, por ter afastado essa noção da própria experiência política, retira a liberdade de seu âmbito original – o dos problemas humanos – e a transforma em problema do pensamento ou, principalmente, em um fenômeno da vontade ¹⁸. Argumenta que, se a liberdade fosse equivalente ao livre-arbítrio, ela teria de ser uma experiência do diálogo do *eu consigo mesmo*, que só se instaura quando o diálogo com os homens é interrompido, e não algo a ser experimentado no mundo, posto que pensar é a interação do homem com ele próprio¹⁹. Destarte, a liberdade não teria realidade concreta no mundo fenomênico, e, portanto, não poderia ter relevância política.

Da mesma forma, argumenta que se a liberdade fosse um fenômeno da faculdade da vontade, não teria aparência e, por isso, deixaria de ser real. Segundo Arendt, a faculdade da vontade pode apenas desejar, preferir um ao invés do outro, com mais força ou fraqueza. Na perspectiva de Arendt, isso significa, portanto, livre-arbítrio, e não liberdade. Livre-arbítrio é, assim, a possibilidade de se escolher entre um bem e um mal já dados, sendo uma escolha pré-determinada²⁰, completamente diferente da liberdade que se experimenta no mundo por meio do discurso.

A experiência da liberdade está, no pensamento arendtiano, intrinsecamente ligada à condição da mundanidade, à possibilidade de os homens se moverem, de adentrarem no mundo e de se encontrarem com outras pessoas em palavras e ações ²¹. Essa perspectiva,

¹⁸ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 191.

¹⁹ ARENDT, H. Pensamento e Considerações Morais. Em: *A Dignidade da Política*. 1993, p. 166.

²⁰ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 197.

²¹ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 194.

entretanto, difere da tradição do pensamento político, tanto moderno quanto clássico, argumentando a filósofa que, em função da ruptura entre o filósofo e a *polis*, após o julgamento de Sócrates, o filósofo escolheu um modo de vida alheio à política. Dessa forma, tanto a experiência política quanto a experiência de liberdade não faziam parte do pensamento filosófico. Apenas quando os primeiros cristãos encontraram uma forma de liberdade que se desassociava da política, é que a filosofia se ocupou com a idéia de liberdade. No entanto, a filosofia ocupou-se com a liberdade transposta para o pensamento, que acontece apenas entre o eu e o eu-mesmo, em outras palavras, com a liberdade vista como livre-arbítrio. Em ambos os casos, aponta Arendt, o conceito de liberdade perdeu a sua conexão com a política, e a discussão centrou-se nas dualidades entre querer e não-querer, querer e dever e entre querer e poder²².

Na modernidade, finalmente, a política passou a ser identificada com a administração, e sua finalidade tornou-se a manutenção da segurança e a proteção do processo vital da sociedade. Nesse quadro, em que a política permanece associada à necessidade, a liberdade só podia existir fora do espaço público, e apenas quando estava livre da política o homem poderia ser livre, isto é, possuir liberdade de escolha ou livre-arbítrio.

De acordo com Arendt, essa forma de lidar com a liberdade não poderia ser mais danosa para a compreensão da política, porque a política advém justamente da liberdade enquanto ação no espaço

²² A idéia de que a liberdade transposta para o âmbito do pensamento se torna livre-arbítrio e que por isso não possui relevância política é, no entanto, uma abordagem do início da obra arendtiana. Em momentos posteriores, especialmente após o julgamento de Eichmann, Arendt adota uma abordagem diferente em relação ao tema, reconhecendo uma relevância política no pensamento, posto que encontra na atividade de pensar elementos que antecipam o espaço do diálogo próprio da política.

público. Nesse sentido, apenas a ação política é capaz de construir um espaço em que os homens possam debater entre si, aparecendo para os outros em sua singularidade. No âmbito da ação política, o agir não é pautado pela necessidade, porque nada, nesse espaço, coage o homem a agir como, por exemplo, o coage a comer ²³. Quando age, o homem aparece e está entre os demais, mas nem o impulso de agir e nem mesmo os resultados que advêm dessa ação são suficientes para contê-la. A ação é livre, porque é espontânea²⁴, isto é, não é determinada pela necessidade. A ação é um evento no qual se manifesta aquilo que Arendt denomina *princípio inspirador* ²⁵. Ressalta a

²³ Arendt argumenta que, enquanto a esfera privada é o espaço preocupado primordialmente com a vida biológica, a esfera pública tem como preocupação primeira o mundo dos homens e os negócios humanos. Para adentrar na política, por conseguinte, o homem precisa sair da esfera voltada para o indivíduo e entrar em uma esfera voltada para o mundo, que é alheio e às vezes oposto aos interesses individuais. É por causa desse movimento arriscado que Arendt aponta a coragem como uma das virtudes políticas cardeais, a coragem de não se preocupar mais com sua mera sobrevivência e buscar a liberdade do mundo humano. V. ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 203

²⁴ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 214. Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt argumenta que o governo totalitário deseja a total abolição da liberdade, e não apenas a sua restrição, por mais severa que seja, como nos governos tirânicos. E, para tanto, o governo totalitário precisa eliminar a espontaneidade. V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 455.

²⁵ Nas palavras de Arendt: “A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer –; ela brota de algo inteiramente diverso que, seguindo a famosa análise das formas de governo por Montesquieu, chamarei de um princípio. Princípios não operam no interior do eu como fazem os motivos – (...) – mas como que inspiram do exterior, e são demasiado gerais para prescreverem metas particulares, embora todo desígnio possa ser julgado à luz de seu princípio uma vez começado o ato. Pois, ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador; (...)” (ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 198-9

autora que os princípios diferem-se dos motivos e das metas porque se realizam no próprio ato; não antes, como os motivos, nem depois, como as metas. Além disso, os motivos são internos e particulares, enquanto os princípios são externos e gerais; e ainda, os princípios têm validade geral e podem sempre ser repetidos, sendo muito amplos para determinarem uma única meta específica ²⁶.

A realização ou atualização da liberdade na ação é bem ilustrada no pensamento arendtiano com a noção de virtuosismo, isto é, a excelência na realização de algo, em que a excelência se encontra no desempenho e não no resultado ²⁷. Diferentemente da fabricação, o resultado é desimportante, valorizando-se a própria realização da ação, a *performance*. Essa é mais uma forma de Arendt dizer que a ação é livre ²⁸.

²⁶ ARENDT, H. "Que é Liberdade?". Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 198.

²⁷ Sobre virtuosismo, Arendt afirma: "Talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*. A melhor versão de seu significado é "virtuosidade", isto é, uma excelência que atribuímos às artes de realização (à diferença das artes criativas da fabricação), onde a perfeição está no desempenho." V. ARENDT, H. "Que é liberdade?", Seção 2, p. 199

²⁸ A ação também inicia processos, sendo estranho, portanto, que o campo da liberdade seja também um campo de processos, porque todo processo tende a se tornar automático e, do ponto de vista de seus elementos internos, necessário, mesmo que tenha sido iniciado pelo homem. Aparentemente, quando o homem age espontaneamente e é livre, a sua ação recai em uma rede pré-determinada de relações, iniciando um processo que se desenvolverá nessa teia automaticamente. Assim, a liberdade traria consigo a necessidade, prendendo eternamente o homem aos resultados de uma ação. Destarte, o homem perderia a liberdade no momento em que se fizesse livre. Contudo, isso seria verdade se o homem não pudesse se desvencilhar dos processos que começou, isto é, se o homem não pudesse agir novamente, interrompendo esses novos processos. Mas, em razão das faculdades de perdoar e prometer, correlatas à ação, os homens se desvencilham mutuamente dos processos que iniciaram e podem começar processos novos. As faculdades de prometer e perdoar são formas imanes de remediar a imprevisibilidade e irreversibilidade da ação.

1.3.1. Responsabilidade

Como visto, a ação é reflexo da singularidade do agente, o que significa que o homem é responsável pelo que faz. Arendt admite um enorme grau de responsabilidade para o homem porque, embora em determinados âmbitos de sua vida o homem aja de acordo com a necessidade, quando decide escapar a essa necessidade tudo o que ele faz relaciona-se diretamente com quem ele é.

Arendt argumenta, em *Origens do Totalitarismo*, que as vítimas do nazismo e do fascismo não eram punidas pelo que teriam feito, o que as deixava sujeitas ao acaso ²⁹. Podiam ou não ser punidas, porém não em decorrência de seus próprios atos. Arendt afirma, então, que a eliminação completa da responsabilidade se relaciona com a eliminação da liberdade, porque nada que as vítimas fizessem teria importância no espaço político; portanto, na prática, elas não agiam. Em outras palavras, essas pessoas foram impedidas de agir, e assim, só restava a elas a submissão a forças que não podiam prever ou controlar, e para as quais não tinham contribuído em nada. De certa forma, era como se estivessem sujeitas às forças da natureza, esfera em que não se pode falar em liberdade ³⁰.

Sem responsabilidade, o homem não pode ter liberdade, porque sem responsabilidade, a ação não tem relevância. Essa relevância se

Perdoar significa deixar de estar preso a um determinado processo, e começar um processo novo. Ele libera tanto aquele que agiu quanto aquele que perdoa. É o oposto da vingança, porque retira o homem da necessidade de reagir, e ajuda o homem a lidar com a irreversibilidade da ação e do que foi feito. Perdoar tem, dentro dessa perspectiva, um sentido prático da aceitação do que fazemos, baseado no respeito. Já a faculdade de prometer, isto é, de contratar, é o que permite ao homem lidar com o futuro, é a garantia que ele tem de manter uma certa estabilidade em sua própria singularidade, possibilitando a existência de corpo político.

²⁹ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 330.

³⁰ V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 483.

traduz em aparência no espaço público, que garante a realidade não só da ação, como também da liberdade e do próprio homem enquanto homem. Apenas a política e a esfera pública possuem essa dimensão de realidade, que é perdida quando se pensa a liberdade como livre-arbítrio. Nas palavras de Arendt:

Se entendemos então o político no sentido da *polis*, sua finalidade ou *raison d'être* seria **estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer. É este o âmbito em que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados, lembrados e transformados em histórias antes de se incorporarem por fim ao grande livro da história humana. Tudo o que acontece nesse espaço de aparecimentos é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação.**³¹

Para Arendt, quando o livre-arbítrio é transposto para um contexto político, o que temos é a eliminação da política, porque o ideal que rege o livre-arbítrio não é o virtuosismo – que depende da pluralidade –, mas a soberania. Esse é o resultado final da ruptura entre filosofia e política, e da filosofia tentando determinar parâmetros externos para a política, visto que, mais uma vez, tanto a pluralidade humana quanto a experiência da liberdade são afastadas pela idéia de soberania, que Arendt entende como “o ideal da inflexível auto-suficiência e auto-domínio”³². De acordo com Arendt:

Essa identificação de liberdade com soberania é talvez a consequência política mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana –

³¹ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 201.

³² ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 246.

quando se percebe que os homens, façam o que fizerem, jamais serão soberanos –, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais. (...) Sob condições humanas, que são determinadas pelo fato de que não é o homem, mas são os homens que vivem sobre a terra, liberdade e soberania conservam tão pouca identidade que nem mesmo podem existir simultaneamente. Onde os homens aspiram a ser soberanos, como indivíduos ou como grupos organizados, devem se submeter à opressão da vontade, seja esta vontade individual com a qual obrigo a mim mesmo, seja a “vontade geral” de um grupo organizado. Se os homens desejam ser livres, é precisamente à soberania que devem renunciar.³³

Tal renúncia, no pensamento arendtiano, constitui uma condição fundamental para o exercício da liberdade, o que implica e exige uma ruptura radical com a tradição ocidental que identifica liberdade e soberania.

1.4. Singularidade e uniformidade

A noção de uniformidade constitui, no pensamento arendtiano, a expressão acabada da negação da afirmação política fundamental de que os homens existem no plural. Cada homem é único porque difere de qualquer outro que existe sobre a Terra. Os homens são singulares, pois eles possuem uma singularidade própria, um *quem*, que transcende em importância o *quê* eles são. Essa transcendência significa que não se pode conhecer um ser humano abstraído de suas particularidades, porque é precisamente a sua singularidade que o torna humano. Em vista disso, a humanidade é composta, como enfatiza Arendt, não de diversos exemplos de um mesmo ser, mas de seres diferentes, de homens singulares dotados de inúmeras peculiaridades – que, antes de aproximá-los, os distinguem.

³³ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 212-3.

Afirmar a pluralidade significa dizer que os homens são inerentemente diferentes entre si, e devido a essa noção, a idéia de igualdade humana conforme pensada pela tradição – isto é, igualdade derivada de uma natureza comum a todos os homens – é rejeitada por Arendt. Para a autora, a igualdade não pode advir de uma natureza comum, porque esta não existe. Entretanto, Arendt admite que, sob a perspectiva do labor, os homens podem ser considerados iguais por pertencerem à mesma espécie, por terem as mesmas características e o mesmo objetivo de sobreviver. Podem ser considerados iguais, ainda, por estarem sujeitos às mesmas privações e necessidades, ou por possuírem um destino comum em relação à morte. Não obstante, labor e ação possuem lógicas diferentes, e os parâmetros do labor não podem ser levados para a ação e para o espaço político, sob pena da destruição desse espaço e da eliminação da ação. Adverte Arendt que, quando a idéia de igualdade gerada no âmbito privado do labor é levada para o mundo comum, tanto a igualdade quanto a singularidade dos homens são pervertidas em uma uniformização e uma radical exclusão do que é diferente.

A crítica que Arendt faz aos modernos movimentos operários tem como alvo justamente essa uniformização. A unidade produzida pelo movimento operário se baseia na junção do *labor power*, isto é, na formação de uma coletividade em que os operários são socialmente organizados segundo o princípio de uma força de trabalho comum e divisível, em que um operário pode ocupar o posto do outro sem prejuízo à obra final. Essa coletividade de labor é a antítese das antigas organizações de trabalhadores aos moldes dos *guilds* e corporações, em que os membros eram unidos pelos seus talentos únicos e pelas especializações que os distinguiam uns dos outros³⁴.

Essas corporações, por basearem-se nas diferenças de cada homem, dependiam de cada um de seus componentes para existir. Já o moderno movimento operário, baseado na unidade da força de trabalho, depende apenas de um certo número de componentes – sempre substituíveis – para existir, sem que os operários contribuam com sua singularidade para

³⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 136.

determinar a configuração do movimento. Esse movimento pode ser visto, de certa forma, como uma analogia da espécie humana, cujo objetivo é existir e se reproduzir como espécie independente dos espécimes que a representam – enquanto houver seres humanos, existe a espécie biológica *homo sapiens*. Por dispensar as características singulares dos seus componentes e fundamentar-se exclusivamente no que os homens têm em comum, o movimento operário é obrigado a voltar-se para a simples constituição biológica dos homens.

Se os homens fossem meros animais que laboram, adverte Arendt, seu único objetivo seria a manutenção e reprodução de sua vida biológica. E o interesse em superar as necessidades dessa condição seria, de fato, a única coisa que os homens teriam em comum. Entretanto, mesmo surgindo igualmente entre os homens, esse interesse continua sendo privado, pois as necessidades são individuais e só podem ser sentidas e aliviadas nessa condição. Ditados pelo metabolismo do indivíduo, seus interesses circunscrevem exclusivamente esse metabolismo, separando-o de qualquer outro ser que por ventura sinta algo idêntico. Mesmo a morte, último fator igualador, se passa no mais completo isolamento, em que não existem palavras que liguem uma experiência à outra. Essa igualdade, antes de aproximar os homens, os separa e isola definitivamente.

Os interesses surgidos nessa condição nunca ultrapassarão o simples indivíduo, e por mais que se assemelhem e tenham origens iguais, eles são ainda privados e diversos entre si. Nessa situação, não existe uma comunidade política propriamente dita, com espaço para a preocupação com os homens em conjunto; existe apenas a preocupação consigo colocada para todos, e uma administração desses interesses diversos.

Desse modo, a igualdade que a condição do labor traz não é capaz de estabelecer um espaço comum entre os homens; ao contrário, essa condição só pode separá-los porque os dissolve na uniformidade.

De fato, tomar a idéia de igualdade como algo que é inato nos homens torna impossível explicar as diferenças que na realidade existem. E se não

podemos explicá-las, elas se tornam mais difíceis de serem corretamente enfrentadas ³⁵. Arendt entende que a transformação do conceito de igualdade política em um conceito de igualdade social é bastante perigosa, porque a sociedade, em geral, é um lugar de uniformidade e conformismo, que inibe, separa e exclui o que é diferente. Quanto maior for a tentativa de igualar os homens, mais as diferenças serão censuradas. Contudo, a diferença não pode ser eliminada se quisermos preservar quem cada homem é. Com efeito, a uniformização e a exclusão do que é diferente significam, conforme aponta Arendt, a negação dos homens como eles são, o que impede a existência da política. A idéia de uma harmonia de interesses entre os homens, que os juntaria em comunidade e que apagaria as suas diferenças, é uma solução liberal, fruto da substituição da ação por modernos padrões de comportamento, numa tentativa de fugir do terreno conflituoso da política³⁶. Os conflitos e a fragilidade dos negócios humanos surgem justamente porque os homens são desiguais e têm perspectivas diversas sobre as mesmas coisas, o que os faz discordar ou concordar, e apenas a palavra e o debate podem ajudá-los a ultrapassar o impasse intrínseco em suas relações. O conflito e a diversidade são inerentes à política. Em vista disso, a igualdade – requisito básico para a justiça –, no âmbito da ação, tem de respeitar a diversidade e a singularidade dos homens, sendo uma igualdade de desiguais. Ela se configura, portanto, como um princípio funcional de organização política, em que pessoas desiguais recebem os mesmos direitos ³⁷. A igualdade, dessa forma, tem de ser construída pelos homens em conjunto, como um princípio que rege as suas relações, e que é respeitado não porque existe algum imperativo metafísico que a justifique, mas porque faz parte da base do mundo comum que eles objetivam construir.

1.4.1. A crítica arendtiana aos direitos humanos

³⁵ ARENDT, H. *The origins of totalitarianism*. Parte 1, Cap 3, p. 54.

³⁶ V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, Cap. 3.

³⁷ ARENDT, H. *The origins of totalitarianism*. Parte 1, Cap 3, p. 54.

Nesse momento, seria interessante observarmos a crítica arendtiana à noção de direitos humanos. Na análise dessa noção, a crítica se dirige à tentativa de estabelecer um padrão universal que fundamente as relações humanas, o que, segundo Arendt, é impossível e danoso. A existência de tal padrão abstrato significaria a supressão tanto da liberdade quanto da singularidade, implicando o fim da política, que, como Arendt argumenta nessa crítica, não provém de nenhum princípio metafísico, mas das comunidades que os homens constroem conjuntamente com os demais ³⁸.

Segundo Arendt, a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* tem grande importância por significar o prenúncio da emancipação do homem, visto que estabelece o momento em que ele se tornou a fonte de toda a lei. Em outras palavras, a partir da Declaração o homem não estava mais sujeito a regras providas de uma entidade divina ou assegurada pelos costumes da história, mas havia se libertado de qualquer tutela e era dotado de direitos, simplesmente porque era Homem³⁹. Dessa forma, esses direitos eram tidos, ou mesmo definidos, como inalienáveis, pois pertenciam ao ser humano onde quer que estivesse.

Entretanto, Arendt argumenta que os direitos humanos, conforme declarados no século XVIII, são insustentáveis, tanto prática quanto filosoficamente.

Analisando a situação dos apátridas e das minorias étnicas vivendo sob um Estado-nação de uma etnia diferente, que surgiram na primeira metade do século XX, Arendt pôde constatar que a noção de direitos humanos trazia consigo uma grande falha que permitia que grupos inteiros de homens não pudessem gozá-los, embora essa noção devesse iluminar a dignidade do indivíduo e afirmar seu valor onde quer que ele estivesse.

³⁸ Não tivemos como objetivo, aqui, efetuar uma análise abrangente em relação à crítica arendtiana aos direitos humanos, mas de ressaltar que, no pensamento arendtiano, tanto o conceito de liberdade quanto o de singularidade enfatizam uma ausência de padrões externos para a política.

³⁹ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 324.

Com efeito, os apátridas e as minorias étnicas não possuíam e não conseguiam exigir direitos com base no fato de serem homens, conforme havia sido sustentado pela Declaração. Ao serem expulsos de um Estado e não encontrarem outra comunidade que os acolhesse, esses homens não tinham mais nenhuma relação com os outros seres humanos, além da ligação biológica de pertencerem à mesma espécie; e justamente essa situação – a de deixar de ter um lugar em uma comunidade definida e possuir apenas a generalidade de ser humano – os privou de todos os direitos enquanto cidadãos.

Isso aconteceu porque um homem só possui direitos se eles lhe são atribuídos por uma comunidade política específica. Para que a política seja possível, é preciso que antes seja definido e estruturado um espaço adequado para a ação, onde cada homem possa ocupar um lugar. Esse lugar não é meramente um espaço físico, mas também a estrutura construída por meio do direito, que concede a organização necessária para que os homens possam agir conjuntamente sem que suas vozes se misturem e se percam⁴⁰. Dessa forma, diz Arendt que, sem a atribuição de direitos aos homens, direitos que possam organizar como cidadãos a multidão de seres desiguais que ocupa o espaço público, a comunidade política nunca se constituiria e a ação seria impossível.

Em vista disso, quando os homens são isolados dos demais e desprovidos da ação, como ocorreu com os apátridas e as minorias étnicas, eles também perdem qualquer direito que já tiveram. Ao serem expulsos da teia de relações humanas, os indivíduos perdem qualquer autoridade ou instituição disposta a lhes atribuir direitos e, além disso, capaz também de garantir e proteger esses direitos. E assim, o homem isolado, sozinho, em sua humanidade mais elementar, não pode ter direitos.

Essa situação foi ainda mais complicada, na visão arendtiana, pelo fato de que, juntamente com os Direitos do Homem, declarou-se igualmente, como direito supremo, a soberania nacional. Essa declaração causou uma

⁴⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 207.

contradição nos próprios fundamentos não só da noção de direitos humanos, como também do Estado-nação. Os direitos humanos idealizados como fundamentados no homem implicam que o homem deve ser superior à comunidade que garantirá os seus direitos. Entretanto, com a afirmação de que as nações são soberanas, é idealizada, ao mesmo tempo, uma instituição superior ao homem e aos direitos humanos, instituição essa que passaria a ser a provedora dos direitos aos seus nacionais. Na prática, o resultado da atribuição dos direitos humanos à nação foi que esses direitos passaram a existir apenas como direitos nacionais, e só podiam ser exercidos quando o indivíduo se imbuía da qualidade de nacional de um Estado, isto é, de cidadão. Assim, tais direitos ficavam circunscritos à esfera de poder de um determinado governo, e sob a tutela deste, restringindo novamente a sua suposta inalienabilidade, afirma Arendt.

Por outro lado, essa contradição entre o homem como ser supremo e por isso possuidor de direitos humanos e a nação como entidade soberana (e por isso também suprema) trouxe sérias implicações para o Estado. A nação, tornando-se uma entidade titular de direitos, transformou o Estado em instrumento para a execução dos interesses da nação, retirando-o do âmbito estritamente legal. De instituição máxima da lei e de protetor de todos os habitantes de seu território, o Estado se tornou instrumento da nação⁴¹, tendo

⁴¹ A tomada do Estado pela nação inicia-se, em parte, com a crescente consciência nacional causada pela ampliação geográfica que as nações européias experimentaram com o imperialismo. Essa ampliação fez com que os europeus se defrontassem com homens de culturas radicalmente diferentes, que, de certa forma, não cabiam em seu conceito de humanidade. Quanto a essa questão do tribalismo e os Estados-nações, ver ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, segunda parte. Especificamente: “A tragédia do Estado-nação surgiu quando a crescente consciência nacional do povo interferiu com essas funções [de proteção de todos os habitantes de seu território e de instituição legal suprema]. Em nome da vontade do povo, o Estado foi forçado a reconhecer como cidadãos somente os “nacionais”, a conceder completos direitos civis e políticos somente àqueles que pertenciam à comunidade nacional por direito de origem e fato de nascimento. Isso significa que o Estado foi parcialmente transformado de instrumento da lei em instrumento da nação.” Parte 2, Cap 4, Seção 1, p.. 261.

de priorizar o interesse nacional acima da legalidade – em virtude de o Direito se transformar naquilo que é bom para a nação⁴². Os Estados-nações, no entanto, sempre haviam sido concebidos dentro da lei, e a ilegalidade a que a tomada pela nação lhes atirou acabou por destruir-lhes as instituições e o próprio sentido de soberania. Suas instituições deixaram de funcionar para todos os seus habitantes, deixando na marginalidade os não-nacionais. E a soberania virou símbolo de arbitrariedade e hostilidade contra outras nações. Não obstante, essa inaplicabilidade e essa contingência observadas na prática dos direitos humanos explicitam um paradoxo ainda maior na forma com que eles são tradicionalmente definidos.

As declarações de direitos humanos fundamentam os direitos em um Homem ideal, ser abstrato cuja universalidade participada por cada homem concreto o dotaria de direitos. Isso significaria que os homens teriam uma natureza humana comum, uma essência que eles compartilhariam e que os tornaria sempre o mesmo ser, em uma igualdade natural que implicaria uma igualdade de direitos.

No entanto, o homem não é um simples objeto cuja essência poderia ser determinada e copiada. Conforme Arendt repetidas vezes afirmou, não se pode perguntar por um *Quê do Homem* da mesma forma que se pergunta pelo quê de uma coisa, visto que o ser humano não apenas possui alteridade e distinção, ele possui singularidade⁴³ – podemos apenas perguntar pelo seu *Quem* único e diverso de qualquer outro ser humano⁴⁴. Se fosse possível determinar uma essência humana, isso significaria que o homem não passaria de uma cópia eternamente reproduzível de um mesmo modelo, sendo confinado por sua natureza e sem qualquer possibilidade para superar esses limites e edificar um mundo artificial como o mundo político.

Em vista desse fato básico de que é impossível definir um modelo universal de homem e, ainda, de que a pluralidade de indivíduos sempre

⁴² ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 308-9.

⁴³ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 189.

⁴⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 18 e também ARENDT, H. O que é a filosofia *Existenz*? Em. *A Dignidade da Política*. 1993, p. 29.

diferentes é uma condição básica de sua existência, Arendt foca sua análise no que há de concreto, voltando-se para condições específicas e particulares que moldam a existência dos homens que estão agora nesse planeta, que vivem em função da herança de um passado coletivo – também particular – e têm esperanças sobre um futuro possível de que não mais farão parte, mas do qual outros homens o farão.

Em função da singularidade fundamental do ser humano, Arendt opõe-se energicamente à tentativa de condensar a realidade em um sistema abstrato em que o homem não passa de um mero elemento sujeito a determinados princípios. Como várias vezes reiterou, não existe o Homem, mas apenas homens singulares e espontâneos, diferentes uns dos outros, embora todos humanos. Como os homens não são manifestações de uma essência idêntica e previsível, nenhum esquema pode dar conta de explicar a existência de diferentes homens concretos, e a tentativa de se afastar da pluralidade humana e encontrar tal esquema ideal significa, para Arendt, desumanizar o homem e perder-se em abstrações vazias, sem qualquer significado. Não existe um Universal no qual possamos nos apoiar, existem apenas os homens no mundo, homens cuja existência é condicionada por esse mundo.

É justamente a ausência de um padrão universal (como a natureza humana, os direitos humanos, o absoluto) o que permite, segundo Arendt, a pluralidade humana e a construção de mundos artificiais como a política. Caso o homem fosse um simples animal, indistinto de outros de sua espécie, sua sobrevivência seria garantida pela natureza que o cerca e se confundiria com o mundo dado que o circunda e do qual faz parte. Entretanto, por não ser inteiramente natural, o homem tem a capacidade de edificar um mundo artificial que afeta e molda sua existência.

O paradoxo da forma tradicional de conceber os direitos humanos apontado por Arendt está justamente na desumanização que essa concepção enseja, reduzindo o homem à sua generalidade biológica e aprisionando-o em sua forma natural dada. Em outras palavras, não são *humanos* porque esses

direitos eliminam tudo o que é propriamente humano. A afirmação de uma universalidade inexistente, mera simplificação vazia da complexidade da existência humana, termina apenas por impedir que se lide adequadamente com essa complexidade.

Cabe ressaltar que os direitos humanos, em si, não são negados por Arendt; sua crítica se dirige a sua fundamentação em um universal que não existe e que independe da condição humana da pluralidade – necessária para a humanidade do homem. Argumenta, portanto, que antes de possuir qualquer direito específico, importa primeiro a um indivíduo pertencer a uma comunidade política, comunidade esta disposta e capaz de garantir direitos. Conseqüentemente, o primeiro e único direito que pode ser atribuído a um homem é o de ter direitos, porque: “O homem pode perder todos os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade”⁴⁵.

1.5. *Sensus communis* e *Sensus privatus*

Vimos, neste capítulo, que a noção de ação política arendtiana retoma as noções de liberdade e singularidade para constituir um espaço de aparência em que os homens possam conviver *qua* homens, na forma de discurso, construindo uma ampla teia de relações em que as particularidades de suas singularidades podem ser mutuamente reveladas, longe da necessidade invariável e confinante do espaço privado.

Para finalizar este capítulo, julgamos oportuno articular as reflexões até aqui desenvolvidas com os conceitos de *sensus communis* e *sensus privatus*, a fim de explicitar as relações entre esses conceitos e a noção de ação política na obra de Arendt, já que a distinção entre público e privado é retomada, em um registro similar, na discussão arendtiana entre *sensus communis* e *sensus privatus*, em *Lições de Filosofia Política de Kant*. Nas

⁴⁵ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 331

Lições, Arendt argumenta que, mesmo na atividade do pensar, o homem não se isola completamente da pluralidade para a qual ele nasceu, e é justamente isso que lhe permite julgar.

Retomando Kant e seu pensamento crítico, Arendt afirma que a forma crítica de pensar – forma que mais tem implicações políticas porque abre espaço para uma forma de juízo que não se limita aos padrões tradicionais e balizas de pensamento, sendo intrinsecamente anti-autoritário⁴⁶ – implica sempre comunicabilidade, isto é, implica a participação do outro. O elemento crítico repousa na revisão constante do que se pensa; significa um repassar permanente pela trilha dos pensamentos, eliminando os preconceitos, além de eliminar as crenças e as opiniões infundadas. Como modelo do pensamento crítico, Arendt aponta a maiêutica socrática, que, em praça pública, examinava uma opinião até as últimas conseqüências. A crítica, então, expõe o pensamento ao exame público, dando-lhe publicidade e tornando o homem responsável por prestar contas aos outros do que pensa. Quando aplicada ao próprio pensamento, essa publicidade pode ser obtida ao se levar em consideração a perspectiva do outro, que Kant chama de *mentalidade alargada*.

A mentalidade alargada é alcançada ao abstrair as limitações eventualmente ligadas a uma situação, para perceber a perspectiva de uma outra pessoa, em outra situação. Isso não significa, porém, que simplesmente há uma troca de perspectivas, pois isso seria o mesmo que substituir os preconceitos próprios de sua posição pelos preconceitos próprios da situação do outro, permanecendo limitado da mesma maneira. A noção de mentalidade alargada significa descartar as condições privadas e subjetivas de uma posição (isto é, o auto-interesse), e mover-se de uma perspectiva para outra, tornando seu próprio pensamento mais geral. Ainda que essa atividade se dê em isolamento – pensar é pensar por si mesmo – o re-exame imposto pela crítica pressupõe que se torne público e comunique ao outro o que foi pensado, ainda que esse outro esteja apenas representado no pensamento,

⁴⁶ ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 40.

gerando a imparcialidade necessária para se formular uma opinião. A mentalidade alargada traz a pluralidade para dentro do pensamento.

A noção de *perspectiva geral* proposta por Arendt aproxima-se da idéia kantiana de mentalidade alargada. Entretanto, no pensamento arendtiano, essa noção não se afasta da particularidade, pois isso significaria abrir mão da própria singularidade. Não é preciso que a diferença entre o eu e o outro seja eliminada para que se possa compreender o ponto de vista do outro. A perspectiva geral não é um ponto de igualdade, mas se relaciona com as particularidades e diferenças de cada posição e, sem prescindir delas, chega a um ponto a partir do qual é possível refletir e julgar a situação como um todo (embora não seja um ponto de vista universal, como Kant havia proposto). A perspectiva geral de Arendt é ainda particular e contingente, relacionada a uma comunidade específica e aos agentes políticos daquele momento. Não é, portanto, a perspectiva de um espectador isolado, afastado do mundo, e que, por isso, pode julgá-lo.

Ninguém pode ser mero espectador, pois é da natureza da própria aparência que todo sujeito seja também um objeto para outro sujeito. “Pluralidade é a lei da Terra” ⁴⁷, segundo Arendt, e isso significa que todos os homens vêem e se mostram simultaneamente, e que, na teia de relações, todos os espectadores têm de ser agentes políticos ao mesmo tempo, pois, do contrário, não poderiam participariam dessa teia. Na teia de relações, o indivíduo não antecede a comunidade, nem a comunidade antecede o indivíduo, ambos se constituem simultaneamente e transformam-se em função das relações forjadas.

De acordo com Arendt, o pensamento crítico, que traz consigo o caráter da pluralidade, abre o espaço adequado para o julgamento político, isto é, para que se possa avaliar o particular em função de sua própria particularidade. Isso porque o pensamento crítico destrói os modelos universais que poderiam se impor à realidade, ocultando seus aspectos peculiares. Arendt busca no juízo estético kantiano o modelo para o juízo

⁴⁷ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. 2002, p. 17.

político justamente porque não há regra universal que defina que coisas são belas, e qualquer regra de beleza tem de ser experimentada no particular – tornando possível lidar com o particular sem um universal para subsumi-lo.

Segundo Arendt, o belo, para Kant, exige comunicabilidade: sem o espectador, não há espetáculo. Essa comunicabilidade, porém, só é possível porque existe algo que une tanto o artista quanto os espectadores, que é o gosto. O gosto é o que molda o artista no exercício de sua arte e o que permite ao espectador julgar o que ele vê, pois é o gosto o que permite que se construa um conceito para julgar o particular, sem a mediação do universal. E é o gosto, finalmente, o que associa os espectadores em uma base comum – um senso comum inter-subjetivo – em que seus juízos podem adquirir validade. O juízo estético kantiano é, para ela, inerentemente comunitário, pois o julgamento estético faz referência ao que é comum, afastando as simples preferências pessoais. Pelo gosto, nunca se julga por si mesmo, pois sempre é preciso levar em consideração o julgamento dos outros, e é por isso que o gosto faz o egoísmo ser superado, sendo preciso aceitar o diferente ⁴⁸.

O ato de julgar implica necessariamente o compromisso de comunicar o julgamento, pois ele é feito tendo em vista persuadir os outros da sua validade. A persuasão é a razão de ser do julgamento, porque não existe outra forma que assegure a correspondência entre o juízo e o objeto julgado além do consenso – estando a validade do julgamento na possível concordância com os demais membros da comunidade. A opinião que emerge de tal julgamento, portanto, deixa de ser uma opinião arbitrária e privada, para ser uma opinião cuja validade se funda no próprio mundo, sendo comunicável dentro desse mundo.

Essa concordância com a comunidade só é possível, segundo Arendt, porque o gosto funciona como um *sensus communis*: um sentido comum a todos, que, no processo de reflexão, representa para a mente os diversos julgamentos alheios, permitindo que eles sejam considerados na formação de

⁴⁸ ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 68.

um novo juízo. Colocar-se na perspectiva do outro é constitutivo da formulação do juízo, da mesma forma que é constitutivo da construção da singularidade do indivíduo. A comparação do próprio julgamento com os possíveis julgamentos dos outros segue o mesmo princípio da mentalidade alargada, permitindo a abstração dos limites subjetivos e privados para que se alcance um ponto geral de validade e comunicabilidade dentro de uma comunidade específica. Ao tornar o juízo estético o modelo para qualquer julgamento, especialmente o político, Arendt faz com que todo conceito tenha de ser construído por relações específicas dentro de uma comunidade, sem que se afaste, de fato, da sua particularidade.

Retomando a distinção entre esfera pública e privada, o *sensus communis* é, então, o sentido que rege a esfera pública. Quem vai para o espaço público não é o indivíduo privatizado, cujas preferências não estão sujeitas à comunicabilidade; quem adentra no espaço público, constituindo esse espaço, precisa abstrair-se do confinamento do *sensus privatus* – próprio da esfera privada – para chegar a um lugar em que possa se relacionar com o outro dentro de um contexto de diversidade.

Em *Lições de Filosofia Política de Kant*, Arendt afirma que sem esse contexto, isto é, sem a pluralidade, o homem não consegue julgar. Sem a comunidade, não é possível agir. Segundo Arendt, o homem sempre age, ou pensa, ou julga, como membro de uma comunidade; e é essa relação mútua e fundamental entre o homem e uma comunidade real e particular da qual ele participa que ela novamente tenta enfatizar.

Não obstante ter como modelo para o julgamento o juízo estético kantiano, Arendt nega a idéia de progresso ou de história universal que, para Kant, seria o critério do juízo do espectador. Isso porque a noção de uma história universal tornaria o progresso condição para a ação, e a ação teria de estar sempre dirigida ao fim universal que guiaria esse progresso. A ação finalizada não seria, dessa forma, uma ação livre, ela seria simples instrumento para o progresso ou para um fim transcendental. Na visão de Arendt, a ação finalizada, ou seja, a ação instrumentalizada não pode ser

considerada uma ação, porque deixam de criar uma possibilidade para a liberdade e o discurso, e abrem espaço para a violência, que é sempre muda. Por causa disso, Arendt nega qualquer teleologia para a ação, refletindo fora do registro utilitário e da categoria de meios e fins. Esse é o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

CONTRA O UTILITARISMO

“A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que demanda uma pluralidade de homens; e a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que só tem aplicação no espaço intermundano, em cujo âmbito os homens se relacionam mutuamente, se associam no ato da criação, por força das promessas feitas e cumpridas, as quais, na esfera da política, podem muito bem ser a expressão da mais elevada das faculdades humanas.” ⁴⁹

Para Arendt, a determinação de um fim exterior à política e de um objetivo final para todos os homens tem como consequência inevitável a instrumentalização da política. Melhor dizendo, uma concepção teleológica de ação faz dela um instrumento, sendo ela avaliada apenas pela sua utilidade relativa ao fim estabelecido.

O conceito de instrumento (“o emprego de meios para atingir um fim” ⁵⁰) é próprio de uma atividade que, para Arendt, diverge totalmente do âmbito

⁴⁹ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 140.

⁵⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 170.

da atividade política, porque se enraíza em uma capacidade humana fundamentalmente distinta da capacidade de agir: a capacidade de fazer. Fazer ou fabricar é a atividade de construir coisas artificiais. Agir é relacionar-se com outros homens enquanto homens, isto é, enquanto pessoas que co-participam de um vínculo comum ⁵¹.

Para que possamos entender porque a ação política, no pensamento arendtiano, não pode ser pensada no registro do utilitarismo, precisamos entender em que medida a atividade da ação difere da atividade da fabricação – que é o lugar por excelência da instrumentalidade –, o que faremos a seguir.

2.1. Ação e utilidade

Como vimos, o homem não existe unicamente como uma criatura natural. Isso significa que ele precisa fabricar um mundo à parte da natureza, um mundo artificial e propriamente humano, em que possa habitar. Essa construção é possível em função da atividade do trabalho, em que o homem, como *homo faber*, dedica-se à fabricação de produtos caracterizados pela sua durabilidade e relativa independência. Com efeito, os produtos do *homo faber* não se extinguem com o uso e por isso eles permanecem no mundo, desvinculando-se tanto do homem quanto de seu processo de fabricação. É em virtude dessa desvinculação que esses produtos podem ser objetivados pelo ser humano, e dessa forma, compor o espaço estável e organizado que a vida peculiarmente humana precisa como palco.

A estabilidade do produto da fabricação o diferencia das demais coisas produzidas pelo homem ou encontradas na natureza. Além de produzir objetos estáveis que durem no tempo, o homem produz também bens de curta duração destinados a se reintegrar à própria força que os produziu, isto é, destinados a serem consumidos pelos seres humanos e a manterem o seu ciclo vital de acordo com a urgência de seu metabolismo. Da mesma forma,

⁵¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, Cap 4 e 5.

os ciclos biológicos que regem o mundo natural causam constantes mudanças e transformações na natureza. Aparentemente, portanto, tudo possui uma curta duração, em função da incessante renovação das fases de cada ciclo. Contra esse pano de fundo, os produtos da fabricação, ou objetos de uso, se distinguem, porque permanecem alheios ao processo vital. Essa distinção se revela no tempo em que esses bens resistem às transformações, e, nessa resistência, se revelam como distintos do próprio homem. O relacionamento estável do homem com o bem de uso possibilita que ele se distancie desse bem, e assim, possa representá-lo, objetivando-o e dando-lhe significado.

Apenas quando é capaz de objetivar o produto de seu trabalho é que o homem consegue estabelecer uma relação objetiva com o mundo. Enquanto vive somente de acordo com as transformações freqüentes impostas pelo processo vital – sem conhecer algo que, devido a sua duração, projeta-se para fora desse processo –, o homem não pode de fato manter uma relação com o mundo, visto que vive a obedecer às necessidades do seu metabolismo.

Para Arendt, a permanência e a estabilidade do mundo humano formam uma divisa necessária entre ele e a natureza. Em um espaço estritamente natural, onde a mudança do ambiente corresponde ao próprio metabolismo corporal, o ser humano fica preso a esse processo vital sem conseguir transcender a sua privatividade. Desse modo, homem e natureza se confundiriam em um único biociclo, e o ser humano desapareceria na uniformidade da biologia. Todavia, a constância do relacionamento com objetos que perduram no tempo permite que esses objetos se tornem condicionantes da vida humana, gerando confiança e familiaridade, além de promover as sensações de unidade e continuidade necessárias para que o indivíduo desenvolva uma singularidade. Nesse espaço de durabilidade, o homem não existe mais como mero animal: separado da natureza, encontra proteção e organização para uma vida além da vida natural.

No entanto, o *homo faber*, o fabricante de objetos, age tendo em vista um fim definido, isto é, a construção de uma coisa específica. E em função desse objetivo, eleger a forma mais útil para realizá-lo. Sua atividade tem tanto um começo quanto um final definidos, sendo organizada em função da utilidade que as etapas do processo têm para o produto final. Depois de sua conclusão, o produto é acrescentado ao montante de objetos que compõe o mundo, e o trabalho se extingue.

Dentro dos limites do processo de produção, o trabalho é uma atividade regida apenas pela categoria de meios e fins, e seu princípio específico é a utilidade ou serventia. O único parâmetro para a ação do *homo faber* é a realização de um objetivo, e, nessa perspectiva, qualquer objeto é apreciado na forma de um meio. Ao iniciar cada novo processo de produção, todos os objetos ao seu redor – incluindo os produtos de seus trabalhos anteriores – são tomados como meios, sendo valorados na medida em que contribuem para o fim desse novo processo. O *homo faber*, desse modo, torna-se um fazedor de instrumentos.

Ser um fazedor de instrumentos significa, conforme aponta Arendt, que tudo o que o *homo faber* constrói só tem valor relativo, ou seja, só tem valor dentro de uma cadeia de produção. Na realidade, é inerente ao critério da utilidade o fato de que todo fim pode se tornar um meio em outro contexto, gerando uma enorme e infinita cadeia em que cada fim é transformado em mais um meio para um novo fim, e assim indefinidamente ⁵². Se o critério de regência do mundo é apenas a utilidade, principalmente em um contexto em que a experiência da produção é generalizada, essa cadeia de fins que se tornam meios tende a se acelerar, para que novas coisas possam ser fabricadas.

Essa tendência à aceleração do processo de produção ocorre em função do que Arendt chama de vitória do *animal laborans*, que significa a reversão, engendrada na era moderna, da hierarquia entre as atividades da *vita activa*, culminando na desvalorização da ação e na valorização do labor.

⁵² ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 167

Essa reversão foi acompanhada da ascensão da esfera social, que se compõe pela mistura das esferas pública e privada, onde os interesses privados e suas instituições assumem papéis públicos e as instituições públicas assumem funções privadas. Com a esfera social, o labor foi tornado público e passou a ocupar a posição mais alta dentre as capacidades humanas, impondo seu ritmo – o ritmo urgente do processo vital – à atividade do trabalho. Sobre o trabalho sob o ritmo acelerado do labor, Arendt afirma: “Como vimos antes, o ponto de vista social é idêntico à interpretação que nada leva em conta a não ser o processo vital da humanidade; e, dentro de seu sistema de referência, todas as coisas tornam-se objetos de consumo. Numa sociedade completamente “socializada”, cuja única finalidade fosse a sustentação vital – (...) – a distinção entre labor e trabalho desapareceria completamente; todo trabalho tornar-se-ia labor, uma vez que todas as coisas seriam concebidas, não em sua qualidade mundana e objetiva, mas como resultados da força viva do labor, como funções do processo vital” ⁵³.

Em função disso, as coisas passam a existir sempre dentro de um processo de produção e o *homo faber* fica limitado à construção de instrumentos que servem unicamente para a fabricação de novos instrumentos, o que enseja uma terrível confusão entre meios e fins. Em suma, o mundo se instrumentaliza integralmente.

⁵³ .ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 100. Sobre a questão do predomínio dos ideais do *animal laborans* na era moderna, Arendt destaca os desdobramentos nefastos do princípio da abundância que rege essa era, nos seguintes termos: “Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans*. Vivemos numa sociedade de operários, porque somente o labor, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância; e transformamos o trabalho em labor, separando-o em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho do “labor power” humano – que é parte da natureza e talvez a mais poderosa de todas as forças naturais – o obstáculo da estabilidade “inatural” e puramente mundana do artifício humano.” V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 138.

A aceleração do processo produtivo faz com que todos os fins venham a ser de curta duração, obscurecendo-se a diferença entre os objetos de uso e os bens de consumo ⁵⁴. Todos os objetos passam a ser consumidos, perdem qualquer estabilidade e se tornam etapas passageiras em um processo que possivelmente não se encerra. Sem a durabilidade, a própria característica objetiva do mundo – isto é, sua qualidade de mundo – é degradada. A constante substituição dos objetos de uso, similar à reposição rítmica dos bens de consumo, obsta qualquer significação que o homem poderia atribuir a uma coisa, porque impede o estabelecimento de relações estáveis entre o homem e as coisas. O objeto que não dura não tem significado (tanto quanto uma palavra que é esquecida) e por isso ele se torna descartável.

Quando o homem perde essa ligação com o mundo das coisas, isto é, quando o mundo das coisas deixa de ter significado para ser apenas consumido em mais uma função corporal-metabólica, o ser humano perde também a possibilidade de se relacionar com o outro. Os relacionamentos entre os seres humanos iniciam-se em virtude do mundo que se interpõe entre eles e que os une. É porque o mundo é comum (isto é, é um mundo em que todos vivem, composto de objetos que todos usam) que os homens são incitados a relacionar-se, compartilhando-o. Em função desses relacionamentos, estabelece-se um palco capaz de organizar a convivência entre eles. Sem essa organização, os relacionamentos humanos seriam fruto

⁵⁴ Segundo Arendt: “O problema do critério da utilidade inerente à própria utilidade da fabricação é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Em outras palavras: num mundo estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins.” V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 167. E Arendt ainda alerta: “Somente na medida em que a fabricação se concentra em produzir objetos de uso é que o produto acabado novamente se torna um meio; e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a “instrumentalidade” da fabricação, limitada e produtiva, se transforma na “instrumentalização” ilimitada de tudo o que existe.” V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 170.

da confluência momentânea dos interesses e durariam somente enquanto esse breve encontro de vontades subsistisse. Tal conexão transitória só pode gerar ligações superficiais e sem significado, ligações fadadas intrinsecamente a se desfazerem e serem esquecidas. Em outras palavras, é quando vários homens relacionam-se com os mesmos objetos que eles se tornam capazes de relacionar-se entre si de forma significativa, dado que a permanência e a durabilidade da coisa é capaz de emprestar estabilidade e continuidade também às relações humanas. Desse modo, as ligações entre os homens, que em si seriam apenas momentâneas, adquirem a potencialidade de se estenderem no tempo; de permanecerem entre os homens e, por isso, serem significativas. Entretanto, sem um mundo duradouro, comum, que se coloque entre as pessoas e que resista a elas, organizando e preenchendo o espaço entre os corpos humanos, nada teria sentido.

A afirmação de Arendt de que o utilitarismo gera ausência de significado realça a importância do conceito de significado para a filosofia arendtiana, cabendo, nesse momento, indagarmos acerca do conteúdo desse conceito.

2.1.1. Significado

O significado é um produto do pensamento, que incessantemente indaga o porquê da existência das coisas, isto é, a razão da existência de algo, aquilo “em nome de quê” um determinado objeto existe ou um ato específico é realizado ⁵⁵. Como tal, é um valor que se atualiza no próprio objeto ou na performance do ato, sendo permanente e não perdendo seu caráter mesmo depois que o objeto ou o ato já se extinguiram ⁵⁶.

Com base na distinção kantiana entre razão e intelecto, Arendt difere pensamento de cognição, e estabelece um conceito de significado que se

⁵⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 167 e ARENDT, H. “O Conceito de História – antigo e moderno.”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 113 e ss.

⁵⁶ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 168.

distingue da idéia de verdade. Segundo Arendt, a cognição é uma atividade do intelecto que apreende e organiza as percepções, lidando com tudo o que é dado aos sentidos; permite ao homem conhecer o mundo de aparências em que se encontra e ajustar-se a esse mundo. Já o pensamento é uma capacidade da razão, e surge da necessidade humana de pensar para além do conhecimento, numa atividade incessante que só se satisfaz com sua própria realização. Nas palavras de Arendt:

(...) o homem tem uma inclinação; e – a não ser quando pressionado por necessidades mais urgentes da vida – tem mesmo uma necessidade (a “necessidade da razão” de Kant) de pensar além dos limites do conhecimento, de fazer com suas habilidades intelectuais, sua potência cerebral, algo além de um instrumento para conhecer e agir. Nosso desejo de conhecer, seja quando despertado por necessidades práticas, ou por perplexidades teóricas ou por pura curiosidade, pode ser satisfeito quando se alcança o objeto pretendido; e enquanto nossa sede de saber talvez seja insaciável graças à imensidão do desconhecido – (...) –, a atividade em si deixa para trás de si um crescente tesouro de conhecimento, que é armazenado e mantido por cada civilização, tornando-se parte inseparável do mundo. A atividade de conhecer não é menos uma atividade de construção do mundo do que a de construir casas. A inclinação ou necessidade de pensar em “questões últimas” irrespondíveis, ao contrário, mesmo quando não é despertada por algum dos veneráveis metafísicos, nada deixa de tão tangível atrás de si, e tampouco pode ser aplacada por *insights* supostamente definidos de “homens sábios”. Só o pensamento pode satisfazer a necessidade de pensar, e os pensamentos que tive ontem só irão satisfazer essa necessidade hoje se eu puder pensá-los novamente.⁵⁷

O intelecto restringe-se a questionar sobre a existência das coisas, sendo a verdade o critério para diferenciar o que existe de mero erro ou ilusão. Arendt afirma que verdade é o que nós somos compelidos a aceitar

⁵⁷ ARENDT, H. “Pensamento e considerações morais”. Em: *A Dignidade da Política*. 1993, p. 148.

como correto, seja pela natureza de nossos sentidos, seja pela natureza de nosso cérebro ⁵⁸, funcionando como um guia para as ciências. Já o significado vem do próprio movimento inconstante do pensamento, que sempre indaga o porquê da existência das coisas. Ao contrário do conhecimento, o pensamento não se limita ao mundo que lhe é dado, por isso a verdade, que é factual e se restringe à aparência do mundo, não lhe serve de critério.

As perguntas da razão são irrespondíveis pelo intelecto, e embora o intelecto se satisfaça com a obtenção do conhecimento, apenas o pensamento satisfaz a necessidade de pensar, como aponta Arendt. O significado, dessa forma, surge junto com a atividade de pensar, na efetividade dessa atividade ⁵⁹. E é a capacidade de fazer perguntas últimas o que estabelece o homem como um ser que pergunta⁶⁰ (um ser incompleto a quem falta algo que só pode ser atingido pelo próprio pensamento) e que busca inexoravelmente o significado das coisas ⁶¹.

Essa capacidade de pensar confirma, segundo Arendt, a existência plural do homem, porque dizer que o homem é um ser que pergunta, um ser pensante, significa dizer que o homem é um ser que fala, posto que até o pensamento ocorre na forma de um diálogo ou de um discurso. O homem aparece aos demais por meio do discurso, e sua singularidade se forma diante da diversidade do espaço público. Em outras palavras, a singularidade, inerente a cada indivíduo devido ao fato da natalidade, não existe fora do contexto da pluralidade. O homem pensa, age e fala como um ser plural, um

⁵⁸ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. 2002, Cap. 1, Seção 8.

⁵⁹ O intelecto usa o pensamento como meio para obter um conhecimento, já o pensamento que advém da razão emerge da natureza mesma da razão e é realizado em nome do pensamento em si. V. ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. 2002, Cap. 1, Seção 8.

⁶⁰ ARENDT, H. *A Vida do Espírito*. 2002, Cap. 1, Seção 8.

⁶¹ ARENDT, H. "Pensamento e Considerações Morais. Em: *A Dignidade da Política*. 1993, p. 160. Ver também, no mesmo lugar: "(...) o pensar acompanha o viver, quando se envolve com conceitos como justiça, felicidade, moderação, prazer, com palavras que designam coisas invisíveis que a língua nos ofereceu para explicar o significado de tudo o que acontece em nossa vida e quando estamos vivos."

ser que precisa conviver com o diverso. A indagação a respeito da significação de qualquer coisa perpassa necessariamente esse fato fundamental: o homem existe como um ser plural, e apenas em nome dessa pluralidade é que ele pode pensar, agir ou falar, conclui Arendt.

O significado, portanto, surge da própria pluralidade inerente à condição humana. Já a verdade, por sua vez, distingue-se do significado por ser absoluta, quer dizer, por ser independente da pluralidade e válida para todos os homens de forma uniforme. Essa verdade não se relaciona com a existência particular de cada homem, colocando-se fora do âmbito da experiência política. A política, que se baseia nas relações humanas, na troca de opiniões por meio do discurso e da persuasão, é inerentemente relacional ou relativa. Assim sendo, não pode admitir um padrão absoluto, sob pena de destruir-se. E é exatamente contra essa destruição que Arendt se posiciona, recusando a tentativa de usar a verdade como guia para a vida política. Sua recusa apóia-se no entendimento de que a verdade tem uma natureza não-persuasiva, impõe a sua aceitação sem necessidade de convencimento, e quando ela é trazida para o palco político, lugar de opiniões e debates, ela encerra peremptoriamente a discussão, compelindo a seu reconhecimento.⁶² Em outras palavras, na visão de Arendt, a verdade filosófica exclui a política, substituindo a experiência concreta da vida ativa por uma noção forjada na contemplação.

Em suma, importa-nos reter que a adoção da verdade como critério para a política suprime a diversidade de opiniões e a substitui por algo que – por não pertencer ao plano da experiência concreta dos homens, e por não ser algo de que ele pode ser persuadido – afigura-se também como uma opinião, mas uma opinião arbitrária e tirânica. Na vida ativa, unicamente o significado que emerge das relações humanas, e se revela na forma de uma história que dá conta do que se passou, é que tem o dom de orientar o homem em um mundo que lhe é estranho. É, pois, graças ao significado que o

⁶² A verdade também pode se transformar em mais uma opinião dentre várias opiniões, e nesse caso o perigo é para a verdade em si, que perde sua qualidade distintiva.

homem pode reconciliar-se com um mundo no qual ele não existe sozinho, mas entre outros homens ⁶³.

2.1.2. Crítica ao utilitarismo

Em *A Condição Humana*, Arendt reflete sobre a distinção entre fim e significado, a fim de fundamentar sua recusa à categoria de meios e fins como categoria da esfera política. Arendt mostra que em um âmbito estritamente utilitário, o homem só raciocina em termos instrumentais. Sua razão limita-se a prever as conseqüências, isto é, antes de fornecer valores ou normas, ela se restringe a calcular a melhor forma de agir de acordo com uma situação dada ⁶⁴. Porque apreende o mundo apenas em termos de meios e fins, o *homo faber* confunde significado com finalidade. Entretanto, fim e significado não são a mesma coisa. O fim só possui esse caráter dentro de uma relação interna ao processo de produção, e esse processo termina no momento em que o objeto é produzido. Uma vez que o fim é alcançado – e o processo se extingue – não se pode mais falar de fim, mas sim de produto. A finalidade é, portanto, um caráter transitório, relativo a determinadas circunstâncias de produção, e se extingue juntamente com esse processo. O significado, por outro lado, não é uma qualidade mutável, que se altera de acordo com as circunstâncias; ao contrário, ele “deve ser permanente e nada perder de seu caráter” ⁶⁵. Além disso, o significado não pode ser reduzido à utilidade, visto que esta só existe dentro de uma cadeia em que cada elemento justifica o anterior e é justificado pelo posterior, sem que ela mesma – essa cadeia – possa justificar-se: isto é, nem mesmo dentro dos parâmetros da utilidade, a finalidade pode ser promovida à significação. A transitoriedade da finalidade obsta o significado, porque lhe retira sua base indispensável,

⁶³ Não pretendemos dar conta, aqui, e de forma abrangente, do conceito de significado; importa-nos ressaltar apenas os aspectos importantes desse conceito para o desenvolvimento deste trabalho.

⁶⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 296-7

⁶⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 168.

que é a permanência, e a tentativa de ignorar a diferença entre esses dois conceitos causa apenas ausência de sentido, porque, novamente, onde nada fica, não existe significado.

Essa ausência de significado ocorre porque o julgamento de acordo com o critério da utilidade lida somente com valores extrínsecos. Desde que algo seja determinado como objetivo, tudo o mais passa a ser avaliado em relação a esse objetivo. Todo valor é, sob essa ótica, relativo. O mundo do *homo faber* é composto apenas de valores extrínsecos, que se tornam valores de mercado; é um mundo marcado, dessa maneira, pela relatividade universal. Nesse contexto mercadológico, a perda da valia intrínseca é inerente ao conceito de valor, e a desvalorização das coisas é consequência ao fato de que, em um âmbito de valores extrínsecos, não existe valor absoluto ⁶⁶.

Valores extrínsecos aliados a uma razão instrumental, bases operacionais da esfera da fabricação, encontram sua mais completa expressão na filosofia utilitária. O utilitarismo – que, segundo Arendt, é a filosofia por excelência do *homo faber* ⁶⁷ – transporta todas as ações humanas para o mundo do trabalho ao baseá-las na categoria de meios e fins. O utilitarismo é a própria generalização dos princípios do *homo faber*, levando a extremos a instrumentalidade e a identificação de fins com meios. Aliás, o utilitarismo destrói a categoria mesma em que se baseia ao engendrar essa identificação, proporcionando um mundo em que qualquer significado é impossível. É nesse mundo que a lógica totalitária funciona, porque somente quando a razão não orienta a ação humana e quando todos os valores provêm de relações lógicas mutáveis, somente então é que *tudo é possível*.

É contra esse *tudo é possível* que Arendt se insurge, enfatizando que a categoria de meios e fins e a generalização dos princípios utilitários, ao serem transpostos para a política, são extremamente danosos. Ela vai além e

⁶⁶ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 179

⁶⁷ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 167.

demonstra que não só em regimes totalitários, mas em qualquer circunstância em que a lógica utilitária é operante na política, esta deixa de ser política e se torna mero instrumento, no mais das vezes um instrumento terrificante.

2.2. A natureza da Ação Política.

A crítica arendtiana da instrumentalização da política se faz presente também na obra *Da Revolução*, em que Arendt analisa as causas do insucesso da Revolução Francesa. Segundo ela, a Revolução Francesa trouxe a questão econômica para dentro da esfera política, e uma vez misturadas as questões econômicas e políticas, a gravidade dos problemas materiais sobrepujou todas as outras demandas, tomando conta da revolução e do espaço público. Em função disso, a ação revolucionária trocou seus objetivos originais, de comprometimento com a implementação da liberdade e com o estabelecimento de instituições duradouras, pelo objetivo de resolver o problema da miséria. Diante de tal objetivo tão esmagador e irresistível, tão necessário e urgente, qualquer meio passa a ser justificado e desejado. Dito de outro modo, diante de um problema de tamanha gravidade, não havia argumentos para tentar conter a perniciosidade dos meios.

Arendt aponta que a Revolução Francesa, tal como o totalitarismo, estabeleceu um objetivo extra-político para a política, e dessa maneira fez da política um mero instrumento. Essa instrumentalização ocorreu porque, segundo ela, a pobreza ou a miséria significam mais do que a simples privação de algo, sendo um estado de aguda e constante carência que desumaniza os homens porque os submete ao império absoluto da necessidade que rege os seus corpos ⁶⁸. Essa necessidade biológica é imperiosa, possui a urgência do processo vital e compele o homem a satisfazê-la. Abre-se, então, espaço para a violência: o império da

⁶⁸ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 48

necessidade significa o jugo de uma força violenta que o homem não pode evitar ⁶⁹.

Conforme destaca Arendt, os revolucionários trouxeram a situação desesperadora da miséria para o espaço público, e fizeram da sua eliminação o objetivo da revolução:

Foi sob o ditame da necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade, e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital. ⁷⁰

Dessa forma, o espaço público, que deveria ser o lugar da liberdade, tornou-se exclusivamente domínio da necessidade. Em outras palavras, a busca por liberdade foi substituída pela busca por felicidade, identificada com a satisfação do processo vital. ⁷¹

Arendt argumenta que enquanto os revolucionários desejavam libertar-se da opressão política, eles encontravam-se ligados objetivamente ao resto da população em função de uma causa comum, porque todos estavam

⁶⁹ “Sua necessidade era violenta (...).” V. ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 72

⁷⁰ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 48.

⁷¹ Argumento semelhante sustenta a crítica que Arendt faz a Marx: “E uma vez que ele [Marx], ao contrário de seus predecessores da Idade Moderna, mas muito à semelhança de seus mestres da Antigüidade, equiparava a necessidade aos impulsos compulsivos do processo vital, acabou por enfatizar, mais do que qualquer outro, a doutrina politicamente mais perniciosa da Idade Moderna, ou seja, que a vida é o bem maior, e que o processo vital da sociedade é o próprio centro do esforço humano. Dessa forma, o papel da revolução não seria mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância. A abundância, e não a liberdade, tornara-se agora o objetivo da revolução.” ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 51.

sujeitos à tirania. Entretanto, a libertação da tirania significou liberdade apenas para poucos, porque a maior parte da população permaneceu sob a opressão da miséria. E quanto a essa opressão, nada mais unia os revolucionários aos oprimidos, sendo necessário, portanto, “um esforço especial por parte dos representantes, um esforço de solidariedade, que Robespierre chamava virtude. Entretanto, essa noção de virtude não era a romana, não tinha como objetivo a *res publica* e nenhum compromisso com a liberdade. Virtude significava, no contexto da Revolução Francesa, ter em mente o bem-estar do povo” ⁷², significava, em outras palavras, ir contra a sua própria vontade particular e compartilhar das paixões dos oprimidos, isto é, significava compaixão. Nesse contexto, a compaixão se tornou a forma de motivação política.

Contudo, como a compaixão é uma paixão, une os homens, eliminando a distância mundana que precisa existir entre eles para que possa haver política. Ademais, a compaixão é muda, não se transforma em discurso e dirige-se sempre, não ao mundo, mas ao homem particular que sofre ⁷³. A paixão, dessa maneira, situa-se fora do âmbito da política. Além disso, a compaixão engendra a piedade ⁷⁴, e a piedade, por ser um sentimento, tornou-se, no curso da Revolução Francesa, tão ilimitada quanto o sofrimento que a gerava. Distinguindo os conceitos de compaixão e de solidariedade – no entendimento que apenas esta noção é um princípio da ação – Arendt avisa: “A piedade, tomada como fonte da virtude, tem demonstrado possuir uma capacidade para a crueldade maior que a própria crueldade” ⁷⁵. Em

⁷² ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 59

⁷³ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 68-9.

⁷⁴ Segundo Arendt, compaixão é sentir a dor do outro e é particular, mas pode engendrar o sentimento de piedade, que, por ser um sentimento, não precisa se relacionar a um objeto concreto como a compaixão, podendo ser abstrata e ilimitada; precisa, entretanto, do infortúnio para aflorar. Apenas a solidariedade é que é comprometida com idéias e funciona como um princípio para a ação. V. ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 70-1.

⁷⁵ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 71. A esse respeito, é interessante também observar ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 69: “Como uma regra, não é a compaixão que inicia a modificação das condições materiais, a fim de aliviar o sofrimento humano, porém, quando o

resposta ao sofrimento pungente e sem limites, em resposta à necessidade violenta e pré-política, a violência também sem limites parecia ser a única solução cabível, como se apenas uma nova força esmagadora desse conta de eliminar a terrível violência que, na forma da necessidade, adentrava no espaço público. Nas palavras de Arendt:

O rumo da Revolução Francesa foi desviado desse curso original [comprometimento com a implementação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras], quase desde o início, pela urgência do sofrimento; isso foi ocasionado pelas exigências da libertação, não da tirania, mas da necessidade, e impulsionado pelas ilimitadas proporções da miséria do povo e da piedade que essa miséria inspirava. A anarquia do *tudo é permitido* brotou, mais uma vez, dos sentimentos do coração, cuja própria amplitude ajudou a desencadear uma onda de violência sem limites.⁷⁶

O *tudo é permitido* com que se depararam os revolucionários da Revolução Francesa significa a mesma falta de limites que Arendt observa na lógica do totalitarismo. Diante de um fim estabelecido, qualquer meio é justo desde que adequado para atingir aquele fim, seja ele a eliminação da pobreza, a superação da luta de classes ou a construção de uma nova humanidade. Na contramão, Arendt adverte:

Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permissíveis e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim.⁷⁷

faz, elimina os demorados e extenuantes processos da lei e da política, e empresta sua voz ao próprio sofrimento, que deve chamar por ação direta e rápida, isto é, ação com os meios de violência.”

⁷⁶ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 73.

⁷⁷ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 241.

Para evitar a submissão do político ao econômico, Arendt sustenta que a miséria não é uma questão a ser resolvida por meios políticos, mas por meios técnicos ⁷⁸, afirmando que sempre que a necessidade absoluta adentra no espaço público, não há mais espaço para a política. De fato, não existe pluralidade quando há fome: “A imagem de Rousseau, de “uma multidão [...] unida num só corpo” e movida por uma só vontade, era uma descrição exata do que eles [os miseráveis] realmente eram, pois o que os impelia era a carência de alimento, e o apelo da fome será sempre articulado univocamente [with one voice]”⁷⁹. Necessidade e carência, enquanto eliminam a possibilidade de política, podem trazer consigo um discurso em que a violência e o terror são justificados.

É com vistas no terror desencadeado, e em função da própria racionalização da crueldade, que Arendt se opõe à Revolução Francesa, afirmando que toda revolução que se faz em nome da erradicação da pobreza leva ao terror. Vale voltar para as palavras de Arendt: “Nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos; nada pode ser mais inútil e perigoso” ⁸⁰.

Arendt se insurge, portanto, contra o *tudo é permitido* da lógica utilitária, que justifica o terror e racionaliza os mais perigosos meios diante de qualquer finalidade. E se o trabalho é a atividade da lógica utilitária, e é essa lógica que é tão deletéria à política, Arendt precisa mobilizar uma outra atividade para fundamentar a política, radicalmente distinta daquela atividade, em que essa lógica não seja possível. Essa atividade é a ação.

⁷⁸ Segundo Arendt: “Desde o momento em que a revolução abriu aos pobres as portas do domínio da política, esse domínio tornou-se, de fato, “social”. Mas ele foi esmagado pelos cuidados e preocupações que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica, e mesmo que pudessem entrar no campo político, não poderiam ser solucionados por meios políticos, já que eram assuntos administrativos, a serem colocados nas mãos dos especialistas, e não matérias que pudessem ser equacionadas pelo duplo processo de decisão e persuasão.” V. ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 72.

⁷⁹ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 74.

⁸⁰ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 90

2.2.1. A ação como um fim em si mesmo

Ao contrário da fabricação, que deixa um produto atrás de si, a ação significa conviver e relacionar-se com outros homens, constituindo com eles uma teia de relações que vincula cada um de seus membros e depende de todos eles para existir.

Como vimos, essa teia garante a aparência do homem para os demais, estabelecendo um espaço de visibilidade em que diversas perspectivas são possíveis, e onde, diante de uma multiplicidade de opiniões, o homem pode revelar-se aos outros em sua singularidade. A singularidade humana é aquilo que é próprio de cada indivíduo, constituindo sua singularidade dentro da pluralidade de indivíduos que compõem a humanidade. Garante também que cada homem possa ser lembrado pelos demais, organizando a permanência humana no mundo, mesmo quando sua curta vida já se encerrou. Dessa maneira, são as relações entre os homens o que dá significado à vida de um indivíduo, significação que vai além de suas funções animais. Em outras palavras, é a ação que humaniza o homem, consumando sua existência como um existência devidamente humana.

Como mostra Arendt, a ação, a manifestação da singularidade, não é determinada por nenhum fator imposto ao homem, e sendo indeterminada, ela forma um âmbito de liberdade. Essa indeterminação significa que a ação não tem uma finalidade, isto é, ela não pode ser enquadrada dentro da categoria de meios e fins. Se a ação fosse determinada por motivos ou por uma finalidade previsível, ela não seria livre. O homem não age visando a algo além da própria ação, tal qual a noção de *energeia* aristotélica, em que “o meio de alcançar um fim já seria o fim; e este fim, por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria efetivação.”⁸¹ Tanto a ação quando o fim-atividade de Aristóteles existem apenas ao se atualizarem e atualizam-se sem buscarem outros objetivos além deles próprios. É em vista disso que Arendt

⁸¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, Seção 28, p. 219.

escolhe a noção de virtuosismo para ilustrar a atividade da ação, porque virtuosismo significa a excelência na realização de algo. Nessa perspectiva, a excelência se encontra no desempenho e não no resultado.

Em conclusão a toda essa argumentação, a ação é entendida como uma atividade sem finalidade, e a ação política arendtiana é vista como constituinte de uma política em que não existe motivação ou interesse.

Diante disso, pode-se objetar que, para afastar o utilitarismo da política, Arendt acaba esvaziando a própria política. Em nome de evitar a desvalorização dessa atividade, de evitar a falta de significado generalizado que o utilitarismo engendra e a utilização política de meios nefastos sob a justificação de um fim ulterior, Arendt retiraria a relevância da política ao dizer que ela é uma atividade sem finalidade. Para encaminhar uma resposta a essa possível objeção, desenvolveremos na próxima seção uma reflexão sobre a grandeza da ação e, no terceiro capítulo, analisaremos dois exemplos possíveis de ação política, segundo Arendt.

2.2.2. A grandeza da ação

A crítica arendtiana ao utilitarismo, e seu grave alerta às conseqüências nocivas da instrumentalização da política, suscitam a seguinte questão: podem os homens agirem politicamente ao mesmo tempo em que almejam bens específicos?

Em *A Condição Humana*, Arendt delimita a categoria de meios e fins à atividade da fabricação, enfatizando que, por basear-se no critério da utilidade, o mundo do *homo faber* não pode ter sentido. Arendt analisa a questão nos seguintes termos:

O problema do critério da utilidade inerente à própria utilidade da fabricação é que a relação entre meios e fins na qual se fundamenta lembra muito uma cadeia na qual todo fim pode novamente servir como meio em outro contexto. Em outras palavras: num mundo

estritamente utilitário, todos os fins tendem a ser de curta duração e a transformar-se em meios para outros fins.

Esta perplexidade, intrínseca a todo utilitarismo sistemático, que é a filosofia *par excellence* do *homo faber*, pode ser diagnosticada teoricamente como a incapacidade inata de perceber a diferença entre utilidade e significância, expressa na linguagem pela diferença entre “para que” e “em nome de quê”. (...) A perplexidade do utilitarismo é que se perde na 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 “para que” torna-se o conteúdo do “em nome de quê”; em outras palavras, a utilidade, quando promovida à significância, gera a ausência de significado.⁸²

Por outro lado, ao tratar da ação e de sua efetividade específica, isto é, de seu significado intrínseco, Arendt aponta para o conceito de *energeia* aristotélico e para a idéia de *fim em si mesmo*. É bem verdade que uma ação dirigida a um fim específico, exterior à sua atividade, terá um valor relativo a esse fim, e seu sentido se restringirá à conexão extrínseca e passageira estabelecida pelo critério da utilidade. Mas, como Arendt bem demonstrou, utilidade e significância não são e não podem ser a mesma coisa. Se a ação tem um significado permanente (e que independe de relações extrínsecas a essa atividade), ela não pode ser avaliada em termos de meios e fins. Com efeito, a noção de ação como um *fim em si mesmo* revela-se bastante apropriada para ilustrar que a ação tem um significado que se acha em sua performance, isto é, na atividade mesma da ação e não fora dela. Age-se em nome da prática da ação, da realização da ação, e não para que algo exterior possa ser realizado, visto que isto destruiria o valor sem igual dessa atividade.

A ação, por conseguinte, é dotada de validade justamente porque não é um meio comum e uniforme para realizar algo ulterior. Ultrapassando o que é ordinário, sua performance tende ao extraordinário, ao fora de série, ao fora

⁸² ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 167.

do comum ⁸³. Cada ação é, dessa maneira, única, e singular; e é essa singularidade que a destaca em relação às demais atividades uniformes da existência humana – atividades essas que tendem a se repetir e a se substituir, formando um âmbito em que tudo é transitório e, por isso, destituído de significância. Como vimos, aquilo que pertence à natureza, ao mundo cíclico e transitório da biologia – isto é, aquilo que é meramente dado e passageiro —, não é, para Arendt, fonte de sentido na teia de relações humanas⁸⁴.

A grandeza da ação está na permanência, está em merecer durar através dos tempos, e a ação, embora dure apenas o tempo de sua performance e seja tão passageira quanto o som de uma palavra, ela possui em si a capacidade de permanecer. Sua permanência se dá em função da memória, e a durabilidade da ação acontece quando o corpo político relembra os feitos e as palavras de alguém.

Entretanto, não é qualquer feito ou qualquer palavra que é lembrada, porque não é qualquer feito que se destaca e demonstra merecimento de durar. Segundo Arendt, a ação que pode permanecer é a que está imbuída de princípios reconhecidos e aclamados pelos demais homens da esfera pública⁸⁵, pois são esses princípios que tornam presente para todos a grandeza de uma determinada ação, a todo momento em que essa ação é lembrada. São esses princípios que deixam tangível o fato de que, embora os homens sejam mortais, eles não existem para morrer⁸⁶, pois eles mantêm intacto seu significado e permitem a comunicação entre os homens para além da fronteira da mortalidade. Essa ação possui grandeza, e é a grandeza que lhe dá significado⁸⁷.

⁸³ V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, Cap 5, especialmente p. 216-ss. Ver ainda *Entre o Passado e o Futuro* e *Da Revolução*. 1988.

⁸⁴ Quanto à avaliação arendtiana negativa a respeito da uniformidade, da transitoriedade e do que é meramente dado, ver análise do conceito de labor na seção 1.2 desta dissertação.

⁸⁵ ARENDT, H. “O que é liberdade?” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979.

⁸⁶ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 258.

⁸⁷ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 52.

Entretanto, Arendt não define explicitamente o que é a grandeza. Sendo um atributo da ação, relaciona-se com a aparência e com a visibilidade que determinado ato alcança no espaço público. Contudo, a mera visibilidade ou notoriedade de um ato não basta para torná-lo grandioso – isso implicaria uma política amoral e extremamente performática. Em suas análises sobre o julgamento de Eichmann, Arendt demonstrou claramente que o mal não é grandioso, e mesmo que tenha grande visibilidade, ele definitivamente não merece ser preservado para o futuro.

O campo estético parece indicar um bom caminho para a compreensão da noção de grandeza, visto que no pensamento arendtiano, tanto a beleza quanto a grandeza são atributos da esfera da aparência ⁸⁸, e a nota principal de ambos está na permanência.

Em *A Condição Humana*, Arendt destaca que as obras de arte são definidas como objetos distintos dos demais, sendo marcados por uma permanência suprema. Essa permanência lhes é garantida devido a sua beleza fora do comum – quer dizer, em função de um atributo que as diferencia dos demais objetos –, o que faz com que as obras de arte mereçam ser preservadas. Porque é bela, a obra de arte merece permanecer, e para que sua durabilidade seja assegurada, o que é belo deve ser separado

⁸⁸ De fato, no texto “A Crise na Cultura: sua importância social e política”, Arendt levanta a seguinte questão: “(...) será possível que esse reto amor à beleza, o adequado modo de relacionamento com as coisas belas (...), tenha algo a ver com a política?” (p. 268), para responder em seguida: “Em termos gerais, a cultura indica que o domínio público, que é politicamente assegurado por homens de ação, oferece o seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas. Em outras palavras, cultura indica que arte e política, não obstante seus conflitos e tensões, se inter-relacionam e até são interdependentes” (p. 272). Afirma ainda que “Cultura e política, nesse caso, pertencem à mesma categoria porque não é o conhecimento ou a verdade o que está em jogo, mas sim o julgamento e a decisão, a judiciosa troca de opiniões sobre a esfera da vida pública e do mundo comum e a decisão quanto do modo da ação a adotar nele além do modo como deverá aparecer doravante e que espécie de coisas nele hão de surgir” (p. 277). V. ARENDT, H. “A Crise na Cultura: sua importância social e política” Em. *Entre o Passado e o Futuro*. 1979.

do mundo ao invés de usado. Reconhecendo a beleza de um objeto, o homem se ocupa em preservá-lo, posto que a transitoriedade nulifica qualquer valor. De fato, a análise arendtiana sobre a beleza não pode ser mais enfática sobre a relação essencial que existe entre valor e durabilidade. O que é passageiro não tem muito valor, e o que pode ser valoroso, mas não permanece, é equiparado ao que nunca existiu.

Contudo, mesmo as obras de arte sendo colocadas à parte do mundo artificial que cerca a vida humana, elas não deixam de ser objetos, e sua beleza extraordinária não é mais do que a exacerbação de algo que é comum a todos os objetos. Em outras palavras, por estarem presentes e fazerem parte do mundo, todos os objetos se mostram necessariamente aos homens, e independente do que esses objetos sejam, sua aparência é também julgada de um ponto de vista estético. Inevitavelmente, os objetos de uso são, além de úteis, belos ou feios, de acordo com critérios estéticos que em nada se relacionam com os critérios utilitários. Nem todos os objetos, no entanto, merecem ser preservados, mas apenas aqueles que possuem uma grandeza inerente a eles.

Em analogia com a beleza da obra de arte, Arendt afirma que “(...) a ação só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza violar os padrões consagrados e galgar o plano do extraordinário, onde as verdades da vida cotidiana perdem sua validade, uma vez que tudo o que existe é único e *sui generis*”⁸⁹. O critério da grandeza é “aquilo que a distingue [a ação] do lugar-comum” e “o mesmo se aplica à beleza, que reside na grandeza (...)”. Essa singularidade se revela na performance da ação, que

⁸⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 217. Ao tratar da história, cujo objeto é a ação, Arendt retoma esse tema, afirmando: “[o] que para nós é difícil perceber é que os grandes feitos e obras de que são capazes os mortais, e que constituem o tema da narrativa histórica, não são vistos como parte, quer de uma totalidade ou de um processo abrangente; ao contrário, a ênfase recai sempre em situações únicas e rasgos isolados. Essas situações únicas, feitos e eventos, interrompem o movimento circular da vida diária no mesmo sentido em que a *bios* retilinear dos mortais interrompe o movimento circular da vida biológica. O tema da História são essas interrupções – o extraordinário, em outras palavras.” ARENDT, H. “O Conceito de História – antigo e moderno” *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 72.

se mostra como única, justamente porque não é limitada aos critérios da utilidade e da necessidade, uma vez que, no plano da necessidade, como vários meios similares são igualmente adequados para satisfazer a tais critérios, eles ensejam uniformidade. Nas palavras de Arendt:

A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz.

Esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes foi conceituada na noção aristotélica de *energeia* (“efetividade”), com a qual se designavam todas as atividades que não visam um fim (que são *ateleis*) e não resultam em uma obra acabada (não deixam *par’ autas erga*), atividades que esgotam todo o seu significado no próprio desempenho. É da experiência dessa total efetividade que advém o significado original da paradoxal idéia de “fim em si mesmo”; pois, nesses casos de ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, se converte em *entelechia*, e a obra não sucede e extingue o processo, mas está contida nele; o desempenho é a obra, é *energeia*. Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a *ergon tou anthropou* (“a obra do homem” enquanto homem); e, se definiu essa obra como “viver bem” (*eu zen*), queria com isto dizer claramente que a “obra”, neste caso, não é produto do trabalho, mas só existe na pura efetividade da ação. Esta realização especificamente humana nada tem a ver com a categoria de meios e fins; a “obra do homem” não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser realizadas, mas são, por si mesmas, “realidades”. Em outras palavras, o meio de alcançar um fim já seria o fim; e este fim, por sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria efetivação.⁹⁰

Em outro momento, Arendt afirma também:

⁹⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 218-9.

O importante é que apenas os feitos humanos possuíam e tornavam aparente sua própria grandeza específica, e por isso nenhum “fim”, nenhum *telos* último, era necessário ou poderia até mesmo ser usado para justificar esse feito.⁹¹

Essa singularidade se traduz, no palco político, no reconhecimento de um mérito intrínseco à ação, que deve, portanto, permanecer; merecimento esse que se forja em função das múltiplas perspectivas para quem o ato singular se manifesta. Como, no pensamento arendtiano, a realidade é o mesmo que a aparência, e a aparência é sempre uma aparência plural⁹², a aclamação de um ato pelos espectadores e o reconhecimento de sua grandeza, que o distingue dos atos ordinários da vida, demonstram que esse ato não deve ser apagado da existência pelo esquecimento, ao contrário, ele deve permanecer na memória do corpo político. A grandeza, dessa forma, é entendida em termos de permanência⁹³.

⁹¹ ARENDT, H. “The Tradition of Political Thought.” Em: *The Promise of Politics*. 2005, p. 46 (tradução minha). Sobre a transcendência à utilidade e à necessidade, é interessante observar ainda: “O mundo de coisas feito pelo homem, o artifício humano construído pelo *homo faber*, só se torna uma morada para os homens mortais, um lar cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento continuamente mutável de suas vidas e ações, na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso.” ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 186-7.

⁹² ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 61, Cap 3, Seção 12, p. 106, Cap 5, Seção 27, p. 211, e ARENDT, H. “Pensar”. Em: *A Vida do Espírito*. 2002, Cap. 1.

⁹³ V. ARENDT, H. “O Conceito de História – antigo e moderno” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 75: “Esse paradoxo, ser a grandeza compreendida em termos de permanência enquanto a grandeza humana era vista precisamente nas mais fúteis e menos duradouras atividades dos homens, assediou a Poesia e a Historiografia gregas e inquietou o sossego dos filósofos.” E, falando sobre a durabilidade do palco político, Arendt coloca: “Quando um povo perde sua liberdade política, perde sua realidade política, ainda que consiga sobreviver fisicamente a essa perda. O que perece nesse caso não é o mundo resultante da produção, mas o mundo da ação e do discurso criado pelos relacionamentos humanos, um mundo que nunca chega ao fim e que – embora tecido a partir dos mais

Dessa forma, Arendt relaciona grandeza e permanência, e aquilo que aparece diante de todos e se destaca por sua singularidade, é o que possui grandeza e é constantemente recuperado pelo corpo político por meio da recordação⁹⁴. Segundo Arendt, na experiência grega:

A diferença entre as coisas que são dadas pela natureza como parte do universo, assim como o próprio universo, e as coisas humanas que devem sua existência ao homem, não é que estas são menos grandiosas mas que elas não são imortais. Nem a mortalidade do homem nem a fragilidade das coisas humanas eram naquele momento argumentos contra a grandeza do homem e a grandeza potencial de suas iniciativas. Glória, a possibilidade especificamente humana de imortalidade, era devida a tudo que revelava grandeza.⁹⁵

Nesse fragmento citado, Arendt ressalta que o que revelava grandeza, no mundo grego, era salvo do esquecimento pelo historiador, que o guardava para a posteridade. Essa permanência pela memória é a glória especificamente humana; a imortalidade ou permanência, quer dizer, o não-

efêmeros elementos, palavras passageiras e feitos rapidamente esquecidos – é de tal persistência duradoura e inacreditável que, sob certas circunstâncias, como por exemplo no caso do povo judeu, pode sobreviver por séculos à perda de um mundo palpável produzido pela fabricação.” ARENDT, H. “Introduction *into* Politics”. Em: *The Promise of Politics*. 2005, p. 161 (tradução minha).

⁹⁴ Sobre a recordação e o corpo político, V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 220: “Por trás da estima dos antigos pela política havia a convicção de que o homem, enquanto homem, ou seja, cada indivíduo como ser único e distinto, aparece e confirma-se no discurso e na ação, e de que estas atividades, a despeito de sua futilidade material, são *dotadas de certa permanência própria, visto que criam a recordação de si mesmas*. A esfera pública, o espaço mundano de que os homens necessitam para aparecer, é, portanto, “obra do homem” num sentido mais específico que o trabalho de suas mãos ou o labor de seu corpo. (grifo nosso)

⁹⁵ ARENDT, H. “The Tradition of Political Thought.” Em: *The Promise of Politics*. 2005, p. 46 (tradução minha).

desaparecimento e, conseqüentemente, o não-perecimento, de algo no corpo político que lhe dá valor.⁹⁶

Assim, do mesmo modo que a beleza⁹⁷, o que possui grandeza é também preservado para o futuro, porque a grandeza que se manifesta no próprio objeto ou ato, imprime nele a capacidade de transcender a utilidade e a necessidade, e permanecer. A grandeza destaca esse objeto ou ato daquilo é ordinário, e manifesta a sua singularidade na realidade formada pela multiplicidade de perspectivas que, conjuntamente, aclamam esse valor. É importante notar que a grandeza é uma qualidade que só se revela em um espaço de pluralidade e depende do acordo do corpo político, porque “é a faculdade da própria liberdade, a pura capacidade de começar”, a faculdade política por excelência, “que anima e inspira todas as atividades humanas e que constitui a fonte oculta de todas as coisas grandes e belas”⁹⁸.

Por isso, enfim, a ação grandiosa merece ser preservada e adquirir longa permanência no mundo em função de seu intenso valor – a grandeza –

⁹⁶ V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 27-8: “A tarefa e a grandeza potencial dos mortais têm a ver com sua capacidade de produzir coisas – obras e feitos e palavras – que mereceriam permanecer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade, de sorte que, através delas, os mortais possam encontrar o seu lugar num cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios. Por sua capacidade de feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito da sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade (...)”. Ver ainda: ARENDT, H. “O Conceito de História – antigo e moderno” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 72: “(...) se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens.”

⁹⁷ Sobre beleza e grandeza, é interessante observar que, segundo Arendt.: “(...) a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que se lhe confere beleza. Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar.” ARENDT, H. “A Crise na Cultura: sua importância social e política” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 272

⁹⁸ ARENDT, H. “Que é Liberdade?” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 217-8

que a distingue das demais atividades humanas. Da mesma maneira que em relação à beleza, aquilo que tem grandeza e aparece a todos como grandioso, merece ser preservado.

Tomando o campo estético como expressão da forma como Arendt compreende a grandeza da ação, é importante acentuar que a apreciação estética que cabe a todo objeto é feita independentemente de qualquer outro critério, como, por exemplo, a utilidade. Em outras palavras, a finalidade a que se destina um objeto é irrelevante para a definição de sua beleza ou feiúra, assim como da sua grandeza.

Segundo Arendt, a obra de arte é extremamente inútil em relação à manutenção da vida ou à elevação de um mundo artificial. Além disso, o valor que a obra de arte possui provém do fato de ela ser uma representação do próprio pensamento e, como tal, está muito mais relacionada com a ação do que com a fabricação, pois a fonte primeira da obra de arte é o pensamento e não a destreza do artífice, da mesma forma como a fonte da história é a ação e não a pena do historiador. Representando um pensamento, a obra de arte é capaz de trazer consigo, durante a sua estada no mundo, um significado que se apresenta aos homens a cada apreciação, sendo mais um elemento de comunicação do que um elemento de construção do mundo.

Essas características aproximam a obra de arte da ação – do mesmo modo que a descrição arendtiana sobre a cognição e sobre o raciocínio lógico os aproximam do trabalho e do labor ⁹⁹ – e o paralelo entre os valores de beleza e grandeza parece, também por essa via, bastante adequado.

⁹⁹ Ver Item 23 de *A Condição Humana*, “A permanência do mundo e a obra de arte”. Nesse item, Arendt afirma que a cognição é a aquisição e o armazenamento de conhecimento, manifestando-se principalmente nas ciências. Ela tem início e fim definidos e deve produzir um resultado – o conhecimento – para ser eficaz. Tais características são similares à atividade do trabalho, e tanto a cognição quanto a fabricação ocorrem nos moldes do processo. Já a capacidade de raciocínio lógico é, para Arendt, um poder mental capaz de realizar deduções, subsunções e cadeias de conclusão, assemelhando-se ao poder físico do *animal laborans*. As leis da lógica, por se basearem na estrutura do cérebro humano, possuem uma força compulsiva muito semelhante à necessidade que impele e regula as outras funções corporais do homem, nos moldes do labor.

Por conseguinte, a ação, ainda que visando a um fim, não se restringe a essa esfera utilitária e não deve ser julgada exclusivamente pelo critério da utilidade e da consequência.

Isso não implica recusar, entretanto, que a ação política não tenha fins específicos. De fato, Arendt afirma:

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos, e por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que os motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes, e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los. A ação, enquanto determinada, guia-se por um desígnio futuro cuja conveniência foi percebida pelo intelecto antes que a vontade o intentasse, motivo por que o intelecto depende da vontade, já que apenas a vontade pode ditar a ação – (...). O desígnio da ação varia e depende das circunstâncias mutáveis do mundo; identificar uma meta não é uma questão de liberdade, mas de julgamento certo ou errado. A vontade, vista como uma faculdade humana distinta e separada, segue-se ao juízo, isto é, à cognição do objetivo certo, e comanda a sua execução. O poder de comandar, de ditar a ação, não é uma questão de liberdade, mas de força ou fraqueza.

A ação, na medida em que é livre, não se encontra nem sob a direção do intelecto, nem de baixo dos ditames da vontade – embora necessite de ambos para a execução de um objetivo qualquer (...).¹⁰⁰

¹⁰⁰ ARENDT, H. “Que é liberdade?” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 198. Conferir ainda sobre esse ponto DUARTE, André. *A política excêntrica*. p. 8: “Evidentemente, Arendt não pensa que a ação política autêntica seja desprovida de fins e de motivações prévias, o que seria absurdo. O que ela quer enfatizar é que a ação política genuína, em seu caráter de pura manifestação de liberdade humana, possui sentido apenas na medida em que excede a justificação de motivos, bem como na medida em que se ultrapassa a consideração de sua eficácia ou efetividade, isto é, a sua capacidade de alcançar fins intentados. Não se nega que todo agir tenha motivos e objetivos, apenas se afirma, mas isto não é pouco, que o sentido da ação livre não se subordina a eles, pois os transcende, (...).”

No próximo capítulo, veremos dois exemplos de ações propriamente políticas, segundo Arendt, em que pretendemos mostrar que Arendt não nega que a ação tenha motivações e propósitos definidos, mas sim que sua validade seja derivada de sua utilidade ou adequação para atingir esses fins: a grandeza da política está, sobretudo, nela mesma.

CAPÍTULO 3

AÇÃO POLÍTICA

Neste capítulo, pretendemos mostrar que o sentido da política se encontra na própria realização da ação, e não em seus resultados. Para isso, analisaremos dois exemplos de ação política segundo Hannah Arendt. Pretendemos ainda apontar e refletir sobre algumas das críticas que são dirigidas ao pensamento arendtiano.

3.1. “Reflexões sobre Little Rock” e *Da Revolução*

Neste item, pretendemos apresentar a análise de Arendt sobre os eventos ocorridos em Little Rock e os desdobramentos de experiências revolucionárias, a fim de destacar o princípio arendtiano da pluralidade enquanto fundamento constitutivo da ação política.

3.1.1. “Reflexões sobre Little Rock”

A ênfase arendtiana no modo de realização da ação, em vez da ênfase utilitária no resultado dessa atividade, pode ser observada no texto

“Reflexões sobre Little Rock” ¹⁰¹. Nesse texto, de 1959, Arendt censura a ordem da Suprema Corte americana que impõe a integração racial a partir da re-estruturação de escolas nos estados sulistas dos Estados Unidos. Em especial, sua reflexão tem como ponto de partida a foto de uma aluna negra saindo de uma escola recentemente integrada, perseguida por uma multidão de adolescentes brancos e repórteres. Arendt desaprova veementemente essa situação.

Seu argumento é o de que a imposição da integração racial nas escolas sulistas transporta para os ombros das crianças o peso de uma responsabilidade que nem mesmo os adultos estavam preparados para agüentar, transformando subitamente o pátio da escola em um campo de batalha político. Além do fato gravíssimo da vida e da singularidade das pessoas envolvidas – em particular as crianças que foram jogadas no campo de batalha – serem afetadas de forma muito séria, na opinião de Arendt a ordem da Suprema Corte não chegava a atingir o cerne da questão racial no sul, que era a manutenção da segregação por via legal. Assim, a verdadeira questão política, para Arendt, era a igualdade perante as leis do país, o que a existência de leis segregacionistas violava de maneira direta. A separação pode fazer parte da vida privada dos indivíduos, segundo Arendt, mas quando adentra o espaço público e exclui parte da comunidade desse espaço, a própria política é ameaçada.

A análise arendtiana dessa situação específica demonstra que, não obstante a importância do objetivo que se procura realizar, nem todos os meios podem ser aceitos para a sua realização. Sem desenvolver a questão de se o procedimento da Suprema Corte era ou não instrumentalmente adequado para aquele fim (o que Arendt não acreditava que fosse, mas esse não é o problema), ela insiste que a imposição autoritária de uma decisão e o estabelecimento de uma situação alheia às particularidades dos principais envolvidos não pode ser uma forma de ação política.

¹⁰¹ ARENDT, H. “Reflexões sobre Little Rock”. Em: *Responsabilidade e Julgamento*. 2004.

Isso não significa que Arendt fosse contra a integração ou que estivesse lutando pelo direito de não dividir sua vida com pessoas não desejadas. A esse respeito, ela assevera:

A República americana é baseada na igualdade de todos os cidadãos, e embora a igualdade perante a lei tenha se tornado um princípio inalienável de todo governo constitucional moderno, a igualdade como tal tem uma importância na vida política de uma república maior do que em qualquer outra forma de governo. O que está em jogo, portanto, não é apenas o bem-estar da população negra, mas, pelo menos a longo prazo, a sobrevivência da República.

102

A sua crítica é claramente direcionada ao modo como a integração racial estava sendo implementada na sociedade sulista, modo esse considerado autoritário e que, justamente por não respeitar a pluralidade dos envolvidos, acabava por frustrar sua finalidade e até piorar a situação.

Arendt argumenta que uma cidadã sulista a favor de uma educação integrada deveria ter a atitude política de tentar persuadir os demais, por meio do exemplo de uma escola mista suficientemente convincente. Aos de opinião contrária, caberia então reunir argumentos para defender a idéia da educação segregada. Os cidadãos que se envolvessem na organização de uma escola modelo para tentar convencer seus vizinhos a adotar seu ponto de vista – de que a educação integrada é melhor para a comunidade do que a educação segregada –, buscariam exatamente o mesmo fim que a ordem da Suprema Corte, isto é, eles buscariam a não-segregação em todos os âmbitos da sociedade. Entretanto, a sua atitude, que adota a persuasão como meio para buscar um determinado fim, é *política*, isto é, respeita a pluralidade dos envolvidos e permite que cada um possa ter e expressar sua perspectiva. É essa atitude política que Arendt sustenta contra a decisão unilateral e hierárquica da Suprema Corte.

¹⁰² ARENDT, H. “Reflexões sobre Little Rock”. Em: *Responsabilidade e Julgamento*. 2004, p. 268.

Talvez a iniciativa desses cidadãos consiga comunicar aos demais membros da comunidade as vantagens da integração racial, visto que o exemplo de uma escola mista particular, embora não se afastasse das particularidades de um ato específico, evidenciaria a idéia geral da integração. A forma como essa ação seria recebida pelo corpo político poderia inclusive torná-la digna, independente dos resultados naquele momento específico, de ser lembrada no futuro como um grande empreendimento político, e ser tida como um exemplo a ser seguido no espaço público. Isso por ser uma ação realmente política. Existe ainda seguramente a possibilidade de que o exemplo da escola mista não funcione, e de que ninguém se convença das vantagens da integração. É possível inclusive que mais e mais pessoas se tornem a favor da segregação racial e de que a divisão dentro da sociedade se aprofunde, afastando ainda mais o objetivo buscado naquela tentativa. Talvez, ainda, a integração nunca viesse a ser implementada. Todavia, o importante está no fato de que essa maneira de agir respeita a singularidade daquela comunidade, e a condição básica para que continue a ser uma comunidade política, isto é, a pluralidade de seus integrantes, não foi violada.

É bastante claro, portanto, que a ação política arendtiana não é uma ação pelo simples agir, mas que seu valor está na performance do ato e não em seus resultados. A ênfase na performance significa que nem todo modo de agir é um modo político. Quando a Suprema Corte americana procurou solucionar o problema da segregação racial no sul através de uma ordem, obrigando a existência de escolas mistas – e que, em vista disso, determinadas pessoas se conduzissem de uma determinada forma –, o Estado impôs àquela comunidade uma decisão tomada em um espaço alheio a ela, e a despeito das opiniões particulares de seus integrantes; o que, de forma prática, as anula. A força dessa medida recai na autoridade do Estado sobre essa comunidade, sobrepondo-se à pluralidade. Aos indivíduos, restava a obediência àquela ordem, independentemente de qualquer opinião ou inclinação que pudessem ter. Como ressalta Arendt, trata-se, aqui, de força e

não de poder, visto que força é controle dos meios de violência e coerção, e não o agir em conjunto por meio do discurso e da persuasão. A força e a violência geram o domínio, isto é, a obediência imediata daqueles que são dominados. Não entanto, a força não gera poder ¹⁰³, justamente porque priva o homem de discordar de forma relevante em relação ao comando. Da mesma forma que a decisão imposta a um grupo não é uma decisão política, a obediência a essa decisão também não é um comportamento propriamente político.

A Suprema Corte impôs uma regra, mas a conduta de acordo com uma regra não se iguala a uma ação política, é mero comportamento que não revela nada da singularidade humana, restando esta ocultada pela simples uniformidade da conduta segundo a lei. Na perspectiva de Arendt, onde há um comando, não há política. O comando pressupõe uma relação vertical de autoridade, que é oposta à igualdade elementar do espaço político arendtiano.

Quando Arendt sugere a persuasão e o debate como forma de encontrar uma solução *política* para o problema da segregação, ela defende um modo de agir em que a pluralidade daquela comunidade não seja suplantada. Os pais que saem de suas casas para debater com os demais e tentar fazê-los entender seus pontos de vista não anulam os pontos de vista dos outros. Ao contrário, é justamente porque a esfera pública é constituída essencialmente pela multiplicidade e pela diversidade que a opinião alheia é necessária – e tem de, obrigatoriamente, ser levada em consideração – para que uma resposta àquela questão possa ser formulada. Essa resposta não é necessariamente a mais eficaz, mas tendo sido construída a partir do debate horizontal e das opiniões e perspectivas de cada indivíduo disposto a participar, ela é política. Com isso, mantém-se viva a própria esfera em que a ação é possível. Isso porque o modo de agir político é aquele que garante um espaço em que a diversidade pode vir à tona, e a avaliação política de um ato está em sua performance trazer ou não a possibilidade desse espaço. A teia

¹⁰³ ARENDT, H. *Da Violência*. 1985, p. 28-9.

de relações, o pano de fundo em que a ação acontece, é precisamente essa possibilidade de agir e expressar a condição plural dos homens.

O desejo de participar da vida pública expressa um interesse pela política em si, independente dos demais objetivos que ela possa alcançar. Assim, o interesse político é principalmente um interesse na própria política, na existência e conservação de um palco em que os atores possam agir e onde suas ações têm sentido.

E é apenas pela ação que se forma esse palco. A noção arendtiana de realidade – definida como aparência diante de uma multiplicidade de perspectivas – faz com que a realidade não seja um simples aparecer, mas um aparecer que ocorre simultaneamente a diversas pessoas que falam sobre ela, estabelecendo-se como algo essencialmente comum ¹⁰⁴. Sem o discurso ou a ação não é possível haver um mundo humano, e esse mundo fora do discurso permanece inumano em um sentido literal, isto é, constitui-se como um amontoado de artigos sem sentido, um *não-mundo*, nas palavras de Arendt ¹⁰⁵. É somente no ato de falar do mundo, ou seja, na teia viva de relações tecidas no discurso que o mundo se constitui como mundo:

Pois o mundo não é humano simplesmente por ser feito por humanos, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. (...) Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos. ¹⁰⁶

O mundo humano tem, aqui, um duplo significado: significa o mundo objetivo em que os homens se movem e significa a teia de relações formada

¹⁰⁴ GOTTSEGEN, M. *The Political Thought of Hannah Arendt*. 1994, p. 50-1.

¹⁰⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 17.

¹⁰⁶ ARENDT, H. “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing”. Em: *Homens em Tempos Sombrios*. 2003, p. 31.

pela fala, que humaniza o mundo comum. Tanto o mundo como a teia estão entre os homens e os interligam, e ambos são produtos do discurso. É esse mundo comum, que é construído pelos seres humanos em conjunto e engloba tudo o que é experimentado por eles simultaneamente, o que aproxima os homens, em sua condição plural, uns com os outros. É o mundo e é a teia de relações, construídos pelo discurso, que são o elemento comum a todos os homens, e é em vista deles que os homens podem conviver como homens.

Ao introduzir a condição humana da pluralidade, base de toda sua política, Arendt salienta mais de uma vez que são homens, e não o Homem, que habitam e vivem na Terra ¹⁰⁷, pois em razão disso é que os homens têm de conviver, de dividir e organizar o espaço que lhes foi dado em comum, o que só é possível por meio do discurso. Esse espaço intermediário, que exatamente por estar entre os homens interessa a todos de forma simultânea¹⁰⁸, é construído de acordo com a ação daqueles homens que definem aquele espaço. Sua feição muda na medida em que os homens entram e saem da esfera pública. Tal mundo é um espaço em constante construção, porque só assim é capaz de suportar o novo inerente em cada homem e cada ação. Sem uma teia de relações pré-existente, o novo não teria sentido. Entretanto, essa teia se forma com homens *agindo*. É porque é simultânea ao novo que a teia pode suportar ao novo ¹⁰⁹.

¹⁰⁷ V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 15 e Cap 5, Seção 32, p. 246. Também em “Que é a Liberdade?. Em: ” *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 213, entre outros.

¹⁰⁸ A esse respeito, é interessante observar ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, Cap. 5, Seção 25, p. 195: “A ação e o discurso ocorrem entre os homens, na medida em que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente mesmo quando seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, voltado para o mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se interpõe entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga. Quase sempre a ação e o discurso se referem a essa mediação, que varia de grupo para grupo, de sorte que a maior parte das palavras e atos, além de revelar o agente que fala e age, *refere-se* a alguma realidade mundana e objetiva.”

¹⁰⁹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 216.

Como a noção de política arendtiana se fundamenta na ação, seu mundo político precisa compreender duas características opostas, visto que precisa comportar tanto a estabilidade quanto a novidade. Como vimos, a estabilidade e a durabilidade são uma condição essencial para que o homem possa construir sentidos, e para que a política possa existir. É em função dessa necessidade de estabilidade que muitas vezes Arendt usa a imagem de muros e cercas para descrever a política, para enfatizar a permanência (semelhante à durabilidade inerente aos objetos de uso) que a política precisa possuir para ter êxito. Em contrapartida, a ação significa começo, e ainda que a novidade só possa se configurar como tal contra um plano de continuidade e permanência, é esse próprio pano de fundo que ela ameaça. Como é possível, então, a manutenção dessas duas tendências opostas na política? Essa questão será tratada no próximo item.

3.1.1.1. Novidade e Permanência

Em *Da Revolução*, as duas tendências políticas opostas (novidade e permanência) também se instalam nos elementos de poder e autoridade que Arendt aponta como inerentes à constituição do Estado. De acordo com a noção arendtiana de poder, em que poder é agir em concerto ¹¹⁰, é na própria participação dos indivíduos na política que se gera o poder daquela comunidade, e é apenas enquanto eles estiverem juntos, de acordo com as promessas que eles mutuamente se fizeram, que esse poder se mantém. Como o poder é ação, ele traz em si o novo; mas, como Arendt mesmo

¹¹⁰ O poder, para Arendt, “corresponde à habilidade humana de não apenas agir, mas de agir em uníssono, em comum acordo. O poder jamais é propriedade de um indivíduo; pertence ele a um grupo e existe apenas enquanto o grupo se mantiver unido.” (ARENDT, H. *Da Violência*. 1985, p. 24). Por isso, ele é oposto à violência, visto que a violência é um fenômeno ligado ao trabalho e à necessidade, enquanto o poder é fruto da ação. A violência tem um caráter instrumental, e serve para aumentar a força natural de um indivíduo; o monopólio dos meios de violência pode proporcionar a subjugação de outros homens mediante uma força irresistível, mas para Arendt isso não é poder, uma vez que a ação foi vetada.

adverte, ele se desfaz assim que o grupo se separa. O poder não é permanente, e não gera a perpetuidade necessária ao espaço público.

Por outro lado, a autoridade – aquilo que é inquestionável e aceito diretamente ¹¹¹–, garantiria uma certa estabilidade do espaço público, sendo sua função legitimar o corpo político e possibilitar que se construísse um mundo para a posteridade. Enquanto em um Estado o exercício do poder pelo povo garantiria que a novidade pudesse sempre se revelar, o respeito por uma estrutura legal garantiria a continuidade e estabilidade de um espaço público que está sempre se construindo. Tradicionalmente, porém, o problema da validade última de uma lei recai no problema do absoluto, de algo transcendente à esfera dos assuntos humanos que sanciona essa esfera. Arendt, por sua vez, parece aceitar a formulação de Montesquieu, de origem romana, de que a lei é algo que relaciona seres diferentes, ou seja, é o que atribui iguais direitos a pessoas desiguais, e permite o funcionamento de uma organização política. Toda lei é, dessa forma, essencialmente relativa, inclusive a Constituição. O absoluto, conseqüentemente, não pode pertencer aos assuntos humanos, porque eles são relativos em sua essência.

Para Arendt, a lei é sempre relativa aos que participam de um determinado corpo político, e o respeito a essa lei ocorre não por ela possuir uma autoridade transcendente, mas porque se respeita o próprio empreendimento político. A autoridade dessa lei advém, segundo a filósofa, da decisão de originar e manter esse corpo político. Assim, Arendt exclui a necessidade de um elemento transcendente à política quando deriva a autoridade da capacidade de começar do homem. Através de uma promessa, isto é, do contrato, os homens se dispõem a fundar e a manter uma determinada comunidade, e o respeito a essa fundação é o que dá estabilidade e durabilidade ao mundo que se formou naquele momento e vem sendo construído por novas ações desde então. A base da comunidade política é o respeito e a confiança dos homens uns em relação aos outros, e a

¹¹¹ Segundo Arendt, a autoridade cabe a pessoas ou instituições e é caracterizada pelo “reconhecimento sem discussões por aqueles que são solicitados a obedecer; nem a coerção nem a persuasão são necessárias.” ARENDT, H. *Da Violência*. 1985, p. 24-5

única garantia dessa comunidade é a disposição recíproca de manter uma promessa e de se prosseguir com o que foi iniciado pela fundação.

O ato de começar, de trazer ao mundo o absolutamente novo, é em si arbitrário, mas, porque é preciso que haja um ponto de referência, a disposição contínua dos cidadãos de se submeterem àquele começo torna-o uma estrutura reguladora, e a escolha de uma promessa específica como norma para o futuro retira a arbitrariedade do começo. O começo torna-se exemplo para as ações futuras, e como tal, traz consigo o princípio para as demais ações. Começo e princípio (isto é, a norma) são, dessa forma, contemporâneos: e o começo possui validade – deixando de ser arbitrário – em função desse princípio ¹¹². Dessa forma, o começo não só possui autoridade como é imbuído de uma normatividade, que rege o corpo político fundado. ¹¹³

¹¹² A esse respeito, aponta Arendt: “O que salva o ato de iniciação de sua própria arbitrariedade é que ele traz dentro de si mesmo a sua própria norma, ou, mais precisamente, que o princípio é a norma, o *principium* e o preceito, além de se relacionarem um com o outro, são também contemporâneos. O absoluto, do qual o começo deve derivar sua própria validade e que deve salvá-lo de sua inerente arbitrariedade, é a norma, que aparece no mundo ao mesmo tempo que o começo. O modo pelo qual o iniciador principia o que quer que pretenda fazer determina a lei da ação a ser observada por todos os que a ele se unirem, para partilhar de seu empreendimento e levá-lo à concretização. A norma, como tal, inspira as ações que haverão de se seguir e permanece atuante durante todo o tempo em que essas ações perdurarem. E não é apenas em nossa própria língua que a palavra *princípio* tem sua raiz no *principium* latino, parecendo sugerir, assim, uma solução para o problema, aparentemente insolúvel, de um absoluto na esfera das atividades humanas, que é relativa por definição. A língua grega, numa surpreendente coincidência, nos relata a mesma história.” ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 170-1.

¹¹³ Com esse raciocínio, Arendt tenta retirar a necessidade, para a política, de um elemento transcendente ao seu âmbito. O absoluto é o próprio início, o ato de fundação; e é esse ato – ou melhor, é a capacidade política de iniciar que todo homem possui – que resolve o problema do círculo vicioso entre o absoluto e a legitimidade. É o próprio fato do início que Arendt torna absoluto. Quando um grupo de pessoas se reúne e decide formar entre si um corpo político, dando direitos iguais a todos eles e organizando o espaço entre eles, é essa decisão que faz com que o corpo político seja legítimo. É dessa forma também que Arendt procura afastar a violência da fundação e da revolução, estabelecendo a fundação como um

O respeito à fundação como norma reguladora de uma comunidade determinada garante, dessa forma, uma certa estabilidade a essa comunidade, porém uma estabilidade que não inibe o surgimento do novo. A fundação é um começo, e o princípio contemporâneo a esse começo é a própria novidade. Em outras palavras, a possibilidade de agir, enraizada na natalidade humana e sua capacidade de começar, é o princípio maior da fundação.

Devido à natalidade, homens novos surgem em um mundo velho, porque construído pelas antigas gerações. Para abrigar os novos homens, o mundo tem de estar constantemente sendo construído ¹¹⁴, e ainda assim permanece defasado, porque simplesmente não se pode prever qual seria o mundo dos homens futuros. O presente, por reflexo da natalidade, é sempre marcado pela sensação de que o tempo está fora dos eixos, com o choque dos mais novos tentando entrar em um mundo que não foi feito para eles. A ação é a única forma que o homem tem de lidar com isso, impondo ao mundo a transformação, a construção e a própria novidade que lhes é inerente. Aqui, a imagem da política como gramática ou sintaxe, citada na epígrafe do capítulo 2 desta dissertação, demonstra efetivamente como o caráter plural dos homens implica a novidade na política, visto que uma gramática não se constrói de uma só vez e por uma só pessoa; ao contrário, ela se constrói com a atividade sempre contínua e em constante mudanças do uso da língua, não se distinguindo dessa atividade. Assim como a gramática existe em função do grupo que fala, a política e o poder só existem no espaço intermundano de relacionamentos mútuos criado pela associação baseada no respeito e na confiança das promessas feitas e cumpridas.

Assim sendo, a ação – a mais alta capacidade humana – reconcilia duas tendências opostas: estabilidade e renovação. Apenas com o equilíbrio entre essas duas tendências é que a política pode existir, pois embora a transitoriedade ameace o próprio mundo como tal, a supressão do novo

acordo com base na confiança e nas promessas mútuas.

¹¹⁴ O que significa estar aberto ao novo: novos homens, novas ações, novas opiniões.

significa a negação da forma mais humana de manifestação do homem. É em função da intensa relevância da ação que Arendt defende um princípio organizacional para o Estado que permita a existência de múltiplos espaços públicos, o que possibilitaria a generalização da experiência da ação.

3.1.2. *Da Revolução*

Na obra *Da Revolução*, Arendt argumenta que, no curso de várias revoluções e períodos de conturbada movimentação política da história ocidental, uma forma de organização política parece sempre surgir espontaneamente, provinda da própria experiência política de participação nos assuntos públicos. Arendt dá o nome genérico de “conselhos” a esse tipo de organização, afirmando que, em sua maior parte, a tarefa desses conselhos era lidar com tudo o que dizia respeito à liberdade, igualdade, unidade e indivisibilidade da república, além de seus membros terem o dever de esclarecer-se mutuamente, especialmente sobre leis e decretos promulgados ¹¹⁵. Arendt considera essas sociedades os germes de uma nova forma de organização que permite aos cidadãos serem participantes de fato do governo – visto que as eleições se afiguram como um espaço pequeno demais para uma participação efetiva, no qual o sistema de partidos políticos funciona como um filtro, a engessar a política e impedir que a maioria dos indivíduos chegue ao espaço público.

Arendt não estrutura de modo formal e minucioso esse sistema, entretanto, estabelece os critérios básicos em função de sua noção fundamental de política. Na perspectiva da autora, os conselhos são um espaço constituído pela própria ação. Conseqüentemente, eles se formam como múltiplas reuniões de cidadãos, sendo um lugar em que cada indivíduo pode mostrar-se aos outros por meio do discurso e da troca de opiniões. Nesse espaço de aparência, estabelece-se uma formação racional de opinião através da depuração das opiniões individuais, e é nesse processo – repetido

¹¹⁵ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, Cap. 6.

através de uma estrutura piramidal unindo os vários conselhos – que uma decisão efetivamente política poderia ser tomada. Dessa forma, a organização na forma de conselhos criaria uma autoridade política que se colocaria entre as partes, isto é, entre os integrantes da comunidade e não acima deles, permitindo que o processo de tomada de decisão não seja exclusivo de alguns poucos membros da comunidade ¹¹⁶.

Os conselhos, todavia, não são a mera reunião de pessoas ou um clube de debates. E embora eles possam ter várias configurações e dar primazia a diversos assuntos diferentes, eles têm em comum o desejo de cada integrante de participar da vida pública e de determinar o curso político da sua comunidade. Nos conselhos, a participação de todos seria garantida, e a forma de realização do ato público seria sempre o discurso, o debate e a persuasão. Assim, o sistema de conselhos seria uma forma organizacional em que a pluralidade humana poderia realmente se expressar, porque a possibilidade de cada homem agir – o que significa o próprio palco político – estaria assegurada na simples existência desse espaço. Importa destacar que não se trata aqui de democracia direta, o que é de fato impossível diante das dimensões dos Estados contemporâneos, mas de um sistema em que múltiplos espaços são abertos à deliberação e à ampla participação dos indivíduos, o que é francamente vetado pelo atual sistema representativo. Os conselhos surgem espontaneamente, refletindo o anseio de participação e de auto-governo do povo, configurando-se como órgãos de ação e organização que valorizam a experiência política por si mesma, permitindo a cada um tornar público o que se sustenta como indivíduo.

A crítica de Arendt ao mecanismo da representação baseia-se no entendimento de que esse mecanismo restringe ou elimina a *possibilidade de agir*, o que significa a restrição ou eliminação da própria condição que humaniza o ser humano. Por um lado, se a representação for vista como um substituto para a ação, os representantes agirão como mensageiros do povo, restritos aos seus interesses, e o governo se torna mera administração, o que

¹¹⁶ ARENDT, H. “Reflexões sobre Política e Revolução”. Em: *Crises da República*. 2006.

causa o desaparecimento do espaço público. Por outro lado, se a representação é a forma de apontar temporariamente os governantes, na qual os eleitores simplesmente entregam seu próprio poder por um tempo determinado, o espaço público mantém a distinção entre governantes e governados e o governo se torna o privilégio de alguns, sendo que a maioria não é mais admitida no espaço público. Ambos os casos jogam o povo em total letargia política ¹¹⁷, impedindo que se forme um palco de aparência e diversidade em que o novo possa surgir.

É essencial, para Arendt, que os homens tenham a possibilidade de entrar em um espaço de relacionamentos, regido pela igualdade, onde podem aparecer aos demais e persuadir uns aos outros por meio de um discurso espontâneo e livre. Essa possibilidade é fundamental porque os homens são diferentes entre si, são singulares, devido ao fato de que a natalidade traz ao mundo sempre uma pessoa nova, diversa de todo o resto; e apenas em um espaço em que todos decidem atribuir-se iguais direitos e se disponham a ouvir a fala alheia é que essa singularidade pode aparecer e alcançar a realidade, e assim, o novo pode emergir. E porque os homens são diferentes entre si, eles entram em conflito. O conflito é, segundo Arendt, inerente a toda relação humana, pois o contrário significaria a eliminação da singularidade e a supressão do que é humano no homem. O discurso, voltado para um acordo que possa temporariamente resolver um conflito, é a forma arendtiana de se lidar com a pluralidade humana sem que ela seja suprimida do palco político.

O conflito não é, dessa maneira, um óbice à formação da comunidade política, ao contrário, é seu pressuposto. E é por esse motivo que ela argumenta contra qualquer tentativa de sua supressão, pois isso importa na uniformização dos seres humanos, na eliminação da distância necessária para o estabelecimento do mundo e no fim da política.

¹¹⁷ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, Cap. 6, Seção 2.

É nesses termos que Arendt argumenta contra a política moderna ¹¹⁸, explicitando seus traços limitadores: a) a adoção de um conceito de liberdade que significa ausência de impedimentos, isto é, que vê no outro um óbice à liberdade individual; b) uma concepção de ação que significa comportamento e reação, quer dizer, repetição de um mesmo padrão; e c) a valorização de um raciocínio que se resume ao cálculo, uma razão instrumental. Todas essas características atribuídas por Arendt à modernidade resultam no fim da política, no fim do espaço que se constitui com o outro e se baseia no respeito ao outro.

A democracia representativa consagra, para Arendt, o liberalismo, porque permite que a comunidade funcione sem que o indivíduo precise se envolver. No entanto, isso também faz com que Arendt discorde dos ideais marxistas, pois estes, igualmente, vislumbram o fim do conflito. Indo mais além, qualquer instância que tenda a uniformizar e padronizar as relações entre os homens representa um impedimento para a pluralidade, porque substitui a interação plural por uma solução prévia, impedindo até mesmo novas demandas de emergir.

Para Arendt, os conselhos se mostram como uma reflexão alternativa dos termos da cidadania, propondo que se pense uma cidadania ativa, que exige a participação do indivíduo em um Estado que se baseia na deliberação, oposta à letargia política que surge no sistema representativo. Entretanto, é importante ressaltar que os conselhos são uma forma de proceder, uma estrutura em que os homens, de maneira plural, podem participar da tomada de decisão e do governo. O valor dessa estrutura se encontra no *modo* como a decisão pode ser atingida, isto é, na possibilidade de agir, e não no resultado de uma decisão específica.

Se a pluralidade não pode ser eliminada senão ao custo da eliminação do próprio homem, e se a diversidade é constitutiva das relações humanas, os homens não podem ser isolados, porque o outro é constitutivo de sua

¹¹⁸ Arendt dirige uma crítica semelhante tanto à solução liberal, quanto à solução marxista: ambos excluem a política.

singularidade. O indivíduo isolado não tem sentido. A política precisa mostrar as diferenças, não escondê-las, e o comum deve ser construído de algum modo pelos próprios indivíduos. Para tanto, essa construção necessita basear-se no respeito, pois só ele permite que haja um relacionamento entre seres diferentes. Nesse sentido, o relacionamento não pode restringir-se a construção do palco político apenas quando há interesses idênticos, visto que, em função do fato da natalidade, a idéia da existência de um interesse único é mera ficção.

O respeito é uma espécie de amizade sem intimidade, é uma consideração que se mantém à distância, isto é, a uma distância necessária para a existência do mundo. Ele não se embasa em qualidades pessoais e demais características individuais, pois é a consideração do outro como outro, como diferente de si. Ele também não é identificação – pois o que é igual não precisa ser respeitado –, dirigindo-se ao diferente no que ele é diferente. Enfim, não é a identidade absoluta nem um desprezo à distância, mas a noção de que o outro é constitutivo do espaço em que se existe e onde é possível ser singular ¹¹⁹. Isso significa que cada homem precisa se dispor a apresentar seus argumentos e a ouvir os argumentos dos outros. Vale destacar que persuadir o outro não é o mais relevante; o fator decisivo é a existência de um espaço em que cada homem é relevante.

O espaço de liberdade e aparência não se baseia na separação dos homens por leis que afastam os homens até que um não pode mais representar um obstáculo à liberdade do outro. O conceito arendtiano de liberdade é o oposto disso. O homem é livre *com* o outro, quando *aparece* para o outro, e na medida em que *respeita* o outro. Só na presença do diverso é que há a possibilidade de a singularidade efetivar-se, pois não se aparece diante dos iguais; não se pode, portanto, falar em aparência quando tudo é indistinto.

¹¹⁹ Em relação à idéia de respeito, Arendt coloca: “Pois o respeito à dignidade humana implica o reconhecimento de todos os homens ou de todas as nações como entidades, como construtores de mundos e co-autores de um mundo comum.” V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 509.

Na entrevista “Reflexões sobre Política e Revolução”, Arendt afirma que a urna é um espaço político muito pequeno, em que só cabe uma pessoa por vez ¹²⁰, e que a esfera pública não pode se reduzir a apenas esse espaço. Todos têm de ter acesso a um espaço político amplo, em que possam se encontrar com os demais e discutir os diversos assuntos que eles têm em comum. Os conselhos, por serem pulverizados e não hierarquizados, permitindo a manifestação da natalidade, é um exemplo de organização em que o espaço público é amplo, estruturado em torno da possibilidade de tomadas de decisão em longo prazo por meio do processo persuasivo. Os conselhos, por isso, exemplificam a idéia de um espaço público que é permeável ao novo, em que novos homens e novas opiniões podem surgir livre e constantemente.

Entretanto, uma tal estrutura não é o suficiente para manter a complexidade de um Estado moderno, visto que ele lida com várias demandas que não podem sujeitar-se ao longo processo da persuasão, e muitas vezes dependem apenas de resoluções técnicas e não políticas. Arendt reconhece que, em termos administrativos, os processos decisórios baseados na persuasão não são eficazes, e que um bom político é, muitas vezes, um terrível administrador: “O erro fatal dos conselhos foi que eles próprios nunca fizeram uma distinção muito nítida entre participação nos negócios públicos e administração ou gestão de coisas do interesse público”¹²¹. É necessário, por isso, que além de uma estrutura que permita a pluralidade e a participação ativa de todos na política, haja uma estrutura técnica hábil para administrar e gerir as coisas do interesse público, de forma a garantir a eficácia do Estado.

O limite entre essas duas estruturas, isto é, entre o novo e a eficácia, é dado por leis, que se fundam na Constituição. A Constituição, que se volta para a origem da própria comunidade, estabelece as normas de funcionamento para que o Estado, embora tenha de ser eficaz, não venha a

¹²⁰ ARENDT, H. “Reflexões sobre Política e Revolução”. Em: *Crises da República*. 2006, p. 200

¹²¹ ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 218.

suprimir a novidade e a liberdade que ele mesmo, enquanto início, estabeleceu como princípio. A Constituição é o que garante a permanência do empreendimento político iniciado e sustentado pelos homens de uma comunidade específica.

O espaço de deliberação é o espaço do novo, da liberdade, mas não pode ser a única instância do governo porque é preciso haver também permanência, que é garantida pela Constituição, e eficácia, garantida pela Administração.

Porque o espaço público arendtiano se constitui pela ação – atividade mundana, dependente da reciprocidade e da confiança, e que engendra decisões conjuntas, produzidas por deliberação –, as relações entre os homens deixam de ser relações violentas de comando e subordinação, como no sistema representativo, e o poder, por sua vez, antes de ser a subjugação dos demais, provém da convivência harmônica do homem em comunidade.

3.2. Críticas à filosofia arendtiana

Finalizamos este trabalho apresentando, ainda que brevemente, o teor de algumas críticas dirigidas ao pensamento arendtiano, mesmo estando cientes de que não vamos esgotar a análise dessas críticas nem a avaliação de sua pertinência. Pretendemos apenas levantar algumas questões que dizem respeito direta ou indiretamente ao tema desta dissertação.

3.2.1. Arendt alheia ao capital

Em seu artigo “A liberdade segundo Hannah Arendt”¹²², Lebrun analisa uma das premissas básicas de Arendt: a liberdade é a razão de ser da política. Lebrun sustenta que, em contraposição à liberdade a-política do liberalismo – que considera a liberdade como a liberação do fardo da política –, Arendt procura na experiência grega o sentido da liberdade, entendendo-a

¹²² LEBRUN, G. “A liberdade segundo Hannah Arendt”. Em: *Passeios ao léu*. 1983.

como o estado do homem livre, capaz de sair da esfera privada e encontrar-se com os demais homens livres em palavras e ações. Lebrun argumenta, entretanto, que, desde o estoicismo, a noção da liberdade como um estado do homem livre foi abandonada e a liberdade foi interiorizada – tornando-se, no decorrer dos séculos, a noção liberalista dos dias atuais.

Não obstante, segundo ele, Arendt não pode concordar com a noção de liberdade estóica – considerando-a derivativa da liberdade mundana, uma “receita para se *viver como se quer* em meio à adversidade” ¹²³ – porque essa noção traz consigo dois elementos que vão de encontro a pontos centrais do pensamento arendtiano. Em primeiro lugar, liberdade significa para Arendt o mesmo que iniciar, é “a liberdade de chamar à existência o que antes não existia” ¹²⁴, e isto é o oposto da idéia estóica de se adequar a um destino determinado, prévio e imutável, que se desenrola de forma independente das ações humanas. Em segundo lugar, a liberdade estóica se identifica com a soberania, isto é, com a auto-suficiência ou auto-domínio¹²⁵, em que o homem livre se mostra independente de todos os demais, agindo sozinho contra as intempéries que vêm ao seu caminho.

Em suma, o problema da visão estóica para Arendt é que o livre-arbítrio efetiva-se na força de vontade de um homem ao realizar uma escolha entre duas opções já dadas. Ao dominar sua vontade e agir apenas de acordo com sua escolha, o homem estóico mostra-se soberano, ou seja, independente da pluralidade humana, um homem isolado.

Lebrun enfatiza que, para Arendt, a política emana das relações entre os homens e não das qualidades que eles possuem no isolamento. Destaca ainda que a soberania, por sua vez, tem de ser pensada como um atributo de um homem isolado – porque a soberania de um só pode ocorrer às custas da soberania de todos os outros, razão pela qual ela não pertence ao âmbito plural da política.

¹²³ LEBRUN, G. “A liberdade segundo Hannah Arendt”. Em: *Passeios ao léu*. 1983, p. 53.

¹²⁴ ARENDT, H. “Que é Liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 198.

¹²⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 246.

Dessa forma, Lebrun mostra que Arendt rejeita a concepção moderna de liberdade, que transforma a política em um instrumento de administração das necessidades particulares, permitindo que cada indivíduo, liberado do fardo político, possa viver sua vida na esfera privada, de acordo com sua própria vontade.

De fato, Arendt critica a redução da política à esfera das necessidades, asseverando:

Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da época moderna ¹²⁶.

E ainda:

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pôde ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderia existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público. ¹²⁷

No entanto, segundo Lebrun, Arendt não oferece nada para colocar no lugar da crítica que faz à redução da política à esfera das necessidades. Pior: a visão arendtiana de um domínio público separado da preocupação com a vida e com as necessidades humanas é, para ele, irreal, já que, afirma ele, economia e política são, atualmente, indissociáveis: “Não existe mais um

¹²⁶ ARENDT, H. “Que é liberdade?”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 202.

¹²⁷ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 146. A esse respeito, Lebrun reflete: “Quem seguir Hannah Arendt até este ponto ficará sem dúvida impressionado com o radicalismo de sua colocação: sob essa luz “libertária”, é toda a concepção que faz o Ocidente moderno da *res publica* que vacila. Esquecidos da Antigüidade, somos todos “pequenos-burgueses”...”. V. LEBRUN, G. “A liberdade segundo Hannah Arendt”. Em: *Passeios ao léu*. 1983, p. 57

discurso político que possa seriamente convidar os homens a abandonar sua preocupação com a segurança e o bem-estar” ¹²⁸. Destarte, o modelo político clássico, a que Arendt estaria ainda fortemente apegada e que não pôde sobreviver a todas as mudanças nas relações humanas, não é mais eficaz, segundo Lebrun, para orientar uma comunidade moderna com um modo de produção capitalista.

Na perspectiva de Lebrun, por negar-se a considerar politicamente a preocupação do homem moderno com a segurança e o bem-estar, e ao defender um espaço público independente dos problemas econômicos, Arendt se restringe a conceitos ultrapassados e deixa de tratar dos fenômenos políticos modernos: nós não vivemos mais em uma comunidade aristotélica, e os conceitos que surgiram para explicar aquelas comunidades não dão mais conta do mundo de hoje, por mais nobres que eles sejam ¹²⁹.

Não obstante, deve-se ter em mente que Arendt faz uma escolha ao separar as questões políticas das econômicas, pois considera que impor à política a resolução de problemas econômicos é uma forma de instrumentalizá-la. No pensamento arendtiano, ao se transformar em um meio adequado a um fim econômico, a política perde o seu valor, e essa perda é um dos caminhos mais curtos para a eliminação da pluralidade e para o surgimento da violência, da ideologia e do terror, fenômenos que a preocupam fundamentalmente.

Em *Da Revolução*, Arendt argumenta sobre a necessidade da separação entre política e economia para que ambas as esferas – a esfera privada, com as necessidades econômicas, e a esfera pública, como espaço político – possam manter a integridade essencial para seu funcionamento, bem como manter a relação de complementaridade entre elas. A eliminação da fronteira só pode trazer conseqüências danosas para o homem, porque destrói o único espaço que de fato o humaniza e, conseqüentemente, o

¹²⁸ LEBRUN, G. “A liberdade segundo Hannah Arendt”. Em: *Passeios ao léu*. 1983, p. 57.

¹²⁹ LEBRUN, G. “A liberdade segundo Hannah Arendt”. Em: *Passeios ao léu*. 1983, p. 57-8.

prepara para racionalizar e aceitar passivamente qualquer mal que venha a surgir.

É sob essa ótica – da destruição da esfera pública e da racionalização desmedida – que Arendt analisa a Revolução Francesa. A revolução em sua fase radical abriu o domínio político para os pobres, para a multidão guiada pela necessidade material, e nesse processo eles tornaram públicos assuntos que por sua natureza pertencem ao âmbito doméstico privado. Por serem questões privadas, esses assuntos só poderiam ser resolvidos por meios administrativos, e a tentativa de resolvê-los por meios políticos e públicos gerou a transformação do governo em simples administração, o que esvazia e por fim destrói a esfera pública. Além disso, a miséria que assolava o povo era violenta, fruto de uma necessidade imperiosa que não era satisfeita, e quando a questão social adentrou o domínio político, o fez também de forma violenta, transformando a vida pública na sua própria negação – como se somente uma nova onda de violência pudesse conter a força da necessidade absoluta.

A miséria impede a política porque não existe pluralidade em um âmbito de necessidade infinita; para haver pluralidade, a miséria, isto é, a necessidade total, tem que ter sido erradicada. Isso não significa apostar na eliminação completa das necessidades, mas impedir que a necessidade absoluta venha obstar o surgimento do novo ou a propiciar o domínio da ideologia e do terror. Mas a questão da miséria ainda vai além de representar um obstáculo ao surgimento do novo, porque em nome de sua erradicação pode-se justificar qualquer ação, por mais brutal que ela seja, o que resulta, em última instância, na legitimação do uso da violência.

Enquanto houver miséria, e ela for utilizada em um âmbito político, existe a possibilidade de surgir uma ideologia que justifica qualquer meio e pretere qualquer valor. O que Arendt questiona, a esse respeito, é justamente se determinados valores – como o espírito público, a liberdade e a pluralidade – devem ser sacrificados diante de quaisquer necessidades humanas.

Além disso, não é apenas em momentos de crise ou revoluções que ela identifica a tendência de eliminação da esfera do discurso e de justificação da violência, localizando esse problema também em situações de relativa normalidade. Os valores modernos de segurança e bem-estar são valores privados que também ameaçam o domínio público. Segurança e bem-estar são valores que o homem desfruta no isolamento, distante do mundo. Mas se a felicidade privada é a única coisa que esse homem almeja, ele corre o sério risco de perder a própria noção de realidade, visto que esta só pode ser confirmada diante da companhia dos demais ¹³⁰. O isolamento, como perda momentânea do mundo, pode, em determinadas situações, se tornar solidão ¹³¹, o sentimento de “não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter”:

No isolamento, o homem permanece em contato com o mundo como obra humana; somente quando se destrói a forma mais elementar de criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar algo de si mesmo ao mundo ao redor, o isolamento se torna inteiramente insuportável. Isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem.¹³²

¹³⁰ V. cap. 1 para discussão sobre relação entre pluralidade e realidade.

¹³¹ Sobre a diferença entre isolamento e solidão, V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 527: “O que chamamos de isolamento na esfera política é chamado de solidão na esfera dos contatos sociais. Isolamento e solidão não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir porque não há ninguém para agir comigo – sem que esteja solitário – isto é, numa situação em que, como pessoa, me sinto completamente abandonado por toda companhia humana – sem estar isolado.”

¹³² ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 527. (Obviamente, o termo “trabalho”, aqui, é tomado na acepção do conceito de labor, que Arendt desenvolveria de forma mais abrangente em sua obra *A Condição Humana*). Quanto à experiência da solidão, V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 529: “O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio eu, que pode realizar-se quando se está a sós, mas cuja identidade só

A solidão pode surgir, segundo Arendt, sempre que a vida se restringe à mera satisfação de necessidades, ou seja, sempre que se reduza à atividade do labor. Alerta a autora que a preocupação exclusiva com questões privadas pode custar muito alto ao homem, pois uma vida em que apenas se labora acarreta a perda do mundo comum, e junto com ele, a perda da noção de realidade e senso comum, perda da sua própria singularidade – que se forma e se revela na interação com os outros homens –, perda da liberdade e da possibilidade de agir. E o que se ganha em troca é a experiência cada vez mais habitual na sociedade contemporânea: a solidão.

Na visão de Arendt, a solidão é o que prepara psicologicamente o homem, de forma sutil e demorada, para o totalitarismo ¹³³, predispondo-o a aceitar suas duas formas de controle: a ideologia e o terror. O alerta de Arendt é de que esses elementos da dominação totalitária não estão tão distantes assim de uma sociedade em que os homens se preocupam somente com sua vida privada. Em suas palavras:

é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo.”

¹³³ Segundo Arendt: “Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual. Essa exigência é feita pelos líderes dos movimentos totalitários mesmo antes de tomarem o poder e decorre da alegação, já contida em sua ideologia, de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana. “(...) a lealdade total (...) é a base psicológica do domínio total. Não se pode esperar essa lealdade a não ser de *seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido.*” V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 373. (ênfase minha)

A solidão, o fundamento para o terror, a essência do governo totalitário, e, para a ideologia ou a lógica, a preparação de seus carrascos e vítimas, tem íntima ligação com o desarraigamento e a superfluidade que atormentavam as massas modernas desde o começo da Revolução Industrial e se tornaram cruciais com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e tradições sociais do nosso tempo. ¹³⁴

No contexto atual, a crítica que Lebrun faz a Arendt parece mais do que adequada. Ao falar de política, Arendt pressupõe que o problema da miséria esteja resolvido, pois somente em um ambiente em que os homens possuem a chance de se libertarem temporariamente da necessidade é que é possível haver pluralidade. A erradicação da miséria ¹³⁵ não é um tema do qual Arendt se ocupa porque é, segundo ela, pré-político. Mas ao deixar de tratar dessa condição prévia, é a própria política que parece subtrair-se. Em um país em que a miséria é abrangente, Arendt nos avisa apenas que, sob as atuais circunstâncias, não é possível haver política. Mais ainda: sugere que a pobreza não é um problema político.

Por outro lado, a crítica de Lebrun pode fazer parecer que, em nome do bem-estar e da segurança, as liberdades individuais podem ser suplantadas, e que a submissão do político ao econômico, que Arendt tanto rejeita, deve ser aceita. A preocupação arendtiana em enfatizar que a política não deve ser sacrificada em favor de necessidades econômicas encontra apoio em sua crítica a Marx. Seu foco está na não-submissão, geralmente admitida pelos marxistas, da política à economia, visto que tal subordinação pode levar à

¹³⁴ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, p. 528.

¹³⁵ É importante lembrar que Arendt distingue a miséria da necessidade. A necessidade é uma das condições da existência humana e deve repetidamente ser satisfeita pelo labor em um ciclo constante entre produção e consumo, atividade e descanso; como tal, se impõe a todos os homens. A miséria, por sua vez, resulta da interrupção desse ciclo, tornando a necessidade uma carência geral, que absorve todos os aspectos da existência humana e da qual o homem não consegue mais se libertar.

expectativa de que se esses problemas fossem suplantados, a política não seria mais necessária ¹³⁶.

Lebrun critica Arendt por não mencionar a economia, melhor dizendo, por não se dar conta do capitalismo. Todavia, no registro dessa discussão, ele deixa de, por seu turno, mencionar a pluralidade. Arendt dispõe-se, de todas as maneiras, a elevar a importância da pluralidade, uma vez que a considera o fato mais valioso da existência humana. Será que levando o argumento de Lebrun às últimas consequências, não poderíamos chegar a uma circunstância em que é possível justificar a eliminação da pluralidade, visto que é a segurança e o bem-estar seriam colocados como os valores máximos para a vida moderna? ¹³⁷

3.2.2. Arendt e a normatividade enrijecida

¹³⁶ A crítica fundamental de Arendt a Marx dirige-se à sua noção de que a revolução emanciparia os homens da necessidade e que só então esses homens gozariam de liberdade, livres das diferenças e conflitos impostos pelas dificuldades econômicas. Sua crítica se explica porque, em primeiro lugar, Arendt não acredita que a condição humana de estar sujeito à necessidade (condição primeira e mais elementar, a que o homem responde com o labor) possa ser suprimida. Em segundo lugar, o conflito é, para Arendt, inerente às relações humanas porque emana da condição da pluralidade, e de diferenças econômicas e sociais. Por último, esse homem “livre” se dedicaria a gozar de sua liberdade em um âmbito exclusivamente privado, isolado dos demais homens e alheio ao mundo comum (que é a análise que Arendt faz das sociedades de massa, em que os homens experimentam a liberdade em um âmbito privado e isolado dos demais). Arendt entende, portanto, que a liberdade não é a supressão da necessidade e do conflito, e que o homem privatizado, mesmo quando liberado do fardo do labor, não é capaz de estabelecer um mundo comum. A liberdade arendtiana pressupõe o conflito, porque ocorre em um âmbito de pluralidade em que os homens são desiguais e que, por serem desiguais, entram em conflito. A solução marxista de superação do conflito por via de supressão das diferenças significa, para Arendt, a supressão também da política.

¹³⁷ Não estamos afirmando que seja essa a posição, implícita ou explícita, de Lebrun. Estamos apenas refletindo, a partir da filosofia política de Hannah Arendt, sobre as consequências possíveis de um discurso que super valoriza o econômico.

Em seu livro “Civil Society and Political Theory” ¹³⁸, Cohen e Arato criticam a análise arendtiana da esfera social, análise que reflete os pontos centrais de sua filosofia política. Os autores argumentam que Arendt rejeita o conceito de sociedade como uma esfera intermediária entre os espaços público e privado, pois afirma que, nessa esfera, os limites do que é propriamente público e do que é propriamente privado se tornam incertos e indeterminados, ameaçando a integridade de ambos os espaços ao invés de estabilizar suas relações.

Segundo Cohen e Arato, Arendt critica a esfera social composta, segundo ela, da mistura e embaralhamento da esfera pública da Antigüidade clássica e da sociedade civil liberal, apresentando elementos dessas duas formas de organização que se interpenetram ¹³⁹.

Argumentam esses críticos que Arendt se torna demasiadamente normativa ao tomar o modelo republicano da Antigüidade como padrão político e derivar desse modelo os valores positivos da esfera pública, o que a impede de apreciar devidamente o papel que a sociedade civil pode exercer como instância de intermediação entre o indivíduo e o Estado.

Explica-se: Arendt determina, de acordo com esses comentadores, a relação entre a esfera privada e a esfera pública segundo pares de conceitos que diferenciam essas duas esferas e estabelecem uma relação tanto de complementaridade, quanto de conflito ¹⁴⁰. Cada um desses espaços retém suas propriedades apenas com uma separação institucional entre eles, e é por isso que Arendt precisa recusar qualquer forma de mediação entre o indivíduo e o Estado. Um espaço misto, tal como uma sociedade civil, causaria a mistura dos princípios que regem cada espaço, e esses princípios

¹³⁸ COHEN, J. e ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. 1994.

¹³⁹ Além disso, Cohen e Arato criticam ainda o fato de Arendt descrever a esfera pública da Antigüidade tanto como uma condição antropológicamente constitutiva da vida humana quanto como uma constelação historicamente específica e única que é a cidade antiga.

¹⁴⁰ Segundo Cohen e Arato, esses pares são: ação – labor e trabalho; realidade construída – realidade natural; singularidade – diferença real; liberdade – necessidade; ausência de comando – dominação; e igualdade – desigualdade.

tendem a se corromper ou abolir um ao outro quando fora de seu domínio ¹⁴¹. Essa separação entre os espaços público e privado enfatiza, portanto, para Arendt, as condições necessárias para o surgimento de um agente político independente, possuidor de opiniões substanciais e autônomas, que pode transitar de forma coerente entre sua vida pública e privada.

Contudo, para Cohen e Arato, essa separação não deixa espaço para uma mediação entre as duas esferas, o que acaba inviabilizando a proposta arendtiana. Para esses comentadores, ao propor uma distinção tão rígida entre o público e o privado, ligando-se fortemente a uma normatividade que já não é mais adequada ao presente, Arendt deixa de fazer uma filosofia política contemporânea ¹⁴². Os autores argumentam que a resistência arendtiana em pensar seriamente uma forma de mediação entre o público e o privado a impede até mesmo de refletir de maneira consistente sobre os direitos constitucionais que, modernamente, regulam interações entre o indivíduo e o Estado. Como exemplo da ambigüidade arendtiana na avaliação dos direitos constitucionais, os autores lembram que Arendt, por vezes, coloca o direito de associação como um direito público, um fundamento básico da cidadania; porém, em outras vezes, considera-o como um simples direito privado aos moldes das demais liberdades constitucionais.

¹⁴¹ A título de exemplo: os princípios do trabalho (utilidade) e do labor (sobrevivência) não podem servir como regras para a ação, que deve ser pautada pela liberdade; e, conseqüentemente, no momento em que a necessidade e a utilidade adentram no espaço público, a liberdade é eliminada. Da mesma forma, a igualdade política, que é uma realidade construída no espaço público, não pode ter como princípio a realidade natural da existência humana, visto que, existencialmente, os homens distinguem-se todos entre si, e apenas na abstração de uma suposta natureza humana – que exclui todas as características que tornam um homem humano –, é que os homens poderiam ser considerados iguais, mascarando as diferenças de fato existentes e dificultando que o corpo político consiga lidar com elas. E o mesmo ocorre com as demais características de cada esfera.

¹⁴² Cohen e Arato argumentam que a noção arendtiana sobre os conselhos como forma de participação do indivíduo no Estado é o elemento normativo mais extremo de sua teoria, afirmando que Arendt falha em ver que a igualdade universalista proposta para os conselhos é justamente o que os diferencia da experiência clássica, constituindo os próprios princípios da sociedade civil moderna.

O ponto central dessa crítica reside no fato de Arendt não considerar seriamente os movimentos sociais como formas importantes para promover reformas políticas, o que também é reflexo de sua resistência em pensar a mediação entre sociedade civil e Estado. Cohen e Arato afirmam:

Adotando uma versão radicalizada da crítica pluralista contra a sociedade de massa, crítica que tem os movimentos totalitários como seu paradigma, Arendt está convencida de que os movimentos sociais aceleram e completam a destruição, pelo domínio social, das esferas pública e privada. Isto é, movimentos sociais valem-se da atomização e da despolitização características da sociedade de massa, ajudando a criar e perpetuar essas características.¹⁴³

Argumentam os críticos que, com a emergência da sociedade de massas –, uma forma de sociedade capaz de absorver todas as classes, inclusive a do labor – nenhum movimento pode ter a esperança de reivindicar o status de ser exclusivamente político, ao invés de social ou econômico. Isso não impede, na opinião deles, que os movimentos sociais possam funcionar como uma forma adequada de mediação entre o indivíduo e o Estado, promovendo ganhos políticos significativos. Em suma, para Cohen e Arato, ignorar os movimentos sociais e os ganhos que eles promovem é a mais grave consequência da normatividade arendtiana.

Mesmo levando em consideração a relevância da crítica feita por Cohen e Arato, principalmente no que diz respeito aos problemas oriundos da supressão da esfera social, parece-nos contudo necessário lembrar a importância que Arendt atribui aos movimentos operários. Em sua obra *A Condição Humana*, no capítulo em que analisa a ação – o capítulo dedicado à experiência política –, Arendt reflete sobre os movimentos operários afirmando que:

¹⁴³ COHEN, J. e ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. 1994. p. 199-200 (tradução minha).

a classe operária européia, por ser o único setor organizado e, portanto, o principal setor da população, escreveu um dos mais gloriosos capítulos da história recente e, talvez o mais promissor. (...) embora mal houvesse uma linha divisória entre suas reivindicações econômicas e políticas, entre organizações políticas e sindicais ¹⁴⁴.

Arendt reconhece o grande valor político que os movimentos operários alcançaram, fazendo com que um segmento inteiro da população conseguisse adentrar no palco político – mesmo que não detivesse o controle dos meios de produção – e pudesse aparecer diante dos demais como um novo agente político ¹⁴⁵. Reconhece ainda que, como único setor organizado, apenas o movimento operário apresentava idéias no sentido de transformar a sociedade e suas instituições políticas, ainda que essas idéias estivessem ao lado de reivindicações exclusivas da classe operária. Os movimentos operários sempre defenderam interesses de classe, entretanto, isso não foi um óbice para que esses movimentos fossem também políticos. Nas palavras de Arendt:

O vasto potencial de poder que esses movimentos adquiriram em tempo relativamente curto e muitas vezes nas circunstâncias mais adversas, deve-se ao fato de que, a despeito de toda conversa e teoria, os operários foram o único grupo no cenário político que, além de defender seus interesses econômicos, travou uma batalha inteiramente política. Em outras palavras, ao despontar no cenário político, o movimento operário era a única organização na qual os homens agiam e falavam *enquanto* homens, e não *enquanto* membros da sociedade. ¹⁴⁶

A análise que Arendt faz do movimento operário, em *A Condição Humana*, mostra que um movimento em que os homens aparecem diante dos

¹⁴⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 228.

¹⁴⁵ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 230.

¹⁴⁶ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 231.

demais como homens, com propostas sobre a forma do governo e as estruturas do Estado, pode ter conquistas valiosas – o que Arendt não deixa de reconhecer. Entretanto, Arendt também não deixa de admitir que as estruturas que organizam os movimentos tendem, sempre, a estabilizar e enrijecer esse movimento, dificultando cada vez mais que a pluralidade seja expressa por ele ¹⁴⁷. O problema, segundo ela, é que o movimento, ao se desenvolver, tende a se enrijecer e impedir o surgimento do novo. Os programas e as ideologias partidárias impedem o desenvolvimento de novas idéias e o surgimento de novas opiniões, tornando o movimento monolítico e não mais plural. Em suma, deve-se lembrar que Arendt atribui grande valor ao movimento operário, mas isso não a impede de alertar para o perigo do seu enrijecimento. Um movimento social monolítico, a organização de um partido, a estruturação de um sindicato, todos tendem a sacrificar a pluralidade e o novo em nome de algum objetivo; sacrifício que Arendt não está disposta a conceder, por considerar um preço alto demais ¹⁴⁸.

Não podemos aqui avaliar profundamente as críticas de Cohen e Arato. Sua leitura aponta, de fato, para as dificuldades que advêm da suspensão da esfera do social e da recusa da possibilidade de mediações entre o indivíduo e o Estado, não obstante, para analisarmos mais profundamente essa leitura seria preciso investigar de que modo Cohen e Arato lidam com a crítica que Arendt faz à perda da pluralidade no interior de um movimento, o que pretendemos fazer posteriormente.

¹⁴⁷ A respeito da estabilização dos movimentos, é interessante observar a análise arendtiana sobre a ameaça que as leis e as estruturas hierárquicas representavam para o movimento totalitário. Arendt afirma que, no momento em que o movimento totalitário se organizava como partido, por mais autoritária que fosse essa estrutura e por mais arbitrário que fosse o comando, o movimento tendia a se enrijecer pois se limitava aos padrões fixados pelo partido, e assim, deixava de ser movimento. Para o domínio totalitário, em que a lei é a lei do movimento, esse enrijecimento significava um enorme obstáculo ao poder total. V. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. 1989, Parte 3, Cap 2, Seção 2.

¹⁴⁸ Não é nosso objetivo aqui avaliar em profundidade a crítica de Cohen e Arato segundo a qual Arendt é inteiramente avessa aos movimentos sociais, o que pretendemos fazer em outra ocasião.

3.2.3. Arendt e a esfera pública esvaziada

Uma outra crítica que Cohen e Arato fazem à filosofia arendtiana, que aliás é bastante repetida entre os seus comentadores, é que a sua formulação de domínio público é por demais restritiva, ao excluir várias questões do escopo da política. Vejamos.

A esfera pública arendtiana pressupõe uma pluralidade de indivíduos desiguais por natureza que se encontram em uma igualdade construída politicamente, isto é, em isonomia, sem a diferenciação entre governantes e governados, o que possibilita o discurso não-coercitivo, quer dizer, a troca livre de opiniões plurais, que é o propósito desse espaço. Cohen e Arato afirmam, entretanto, que esta formulação da esfera pública, com base em um modelo clássico, é sempre restritiva, não importando se o modelo seja o grego ou o romano. No caso grego, a ação política ficaria demasiadamente restrita, ao significar apenas a revelação de singularidade em um momento de glória – o achar as palavras certas no momento certo –, que se imortaliza na memória do corpo político. No caso romano, a esfera pública se estruturaria em torno de uma atividade que se restringe à constituição e institucionalização do próprio corpo político, sendo-lhe ainda vedada qualquer assunto que não se relacione com a estrutura e manutenção desse corpo. Em ambos os casos, apenas a idéia de ação como fim em si mesma permanece, excluindo qualquer finalidade para a política que não seja a realização da própria ação política, seja essa ação voltada para o espaço público ou para a revelação de si. Nas palavras de Cohen e Arato:

Desse modo, a prática constitucional republicana genuína no segundo caso [modelo Romano] não pode possuir outro propósito além da institucionalização da esfera pública propriamente dita. Por essa razão, Arendt rejeita fortemente – contrariando o princípio mesmo da publicidade – a idéia de que os atores levem para as suas deliberações

comuns os interesses, necessidades e preocupações de suas casas e vidas privadas.¹⁴⁹

É uma crítica habitual à filosofia arendtiana a idéia de que, após purgar o espaço público de tudo o que não lhe é próprio, o que quer dizer tudo o que não é comum, quase nada resta nesse espaço que seja de fato política como a reconheceríamos hoje.

Não obstante, quando Arendt trata de temas como a formação da singularidade e da opinião de um indivíduo, ela não parece indicar que essas particularidades possam ser excluídas do discurso político. Isso fica evidente em suas entrevistas, quando ela afirma que fala como mulher, como judia, como apátrida, como intelectual, e que isso nunca pode ser afastado de seu discurso. Ao argumentar, em seu texto “Reflexões sobre Little Rock”¹⁵⁰, sobre o impacto da ordem da Suprema Corte obrigando a existência de escolas racialmente integradas nos estados do sul dos EUA, ela parte de pontos de vistas particularmente localizados, refletindo sobre as possíveis perspectivas de uma mãe negra, ou de uma mãe branca, cujos filhos estariam envolvidos na situação de ir a uma escola que havia se tornado o centro explosivo de uma gigantesca batalha social e política.

Não se trata, nesse caso, de opiniões de sujeitos abstratos ou sujeitos capazes de abstrair de sua posição política particularidades que os distinguem dos demais. É justamente a partir dessas particularidades que o diálogo deve ser iniciado, visto que, se a mãe branca e a mãe negra pensassem da mesma forma – isto é, se mantivessem exclusivamente a opinião de um sujeito universal – não seria preciso o diálogo, o discurso e a persuasão. Questões que parecem pertencer apenas à esfera privada fazem a singularidade de cada homem, e é por essa singularidade que sua presença no âmbito público é valiosa para esse espaço. Se os homens adentrassem no domínio político despidos de suas particularidades, tornar-se-iam justamente

¹⁴⁹ COHEN, J. e ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. 1994. p. 180.

¹⁵⁰ ARENDT, H. “Reflexões sobre Little Rock”. Em: *Responsabilidade e Julgamento*. 2004.

aquilo que Arendt mais repudia: seres abstratos e universais, e não mais homens, e a política também não mais existiria.

A distinção entre a esfera pública e a esfera privada que Arendt tanto enfatiza não é necessária apenas em função daquela – ainda que Arendt foque-se mais nas consequências danosas que sobrevêm naquele espaço se essa distinção for anulada –, mas também porque um espaço privado, longe dos olhos do resto do mundo, é fundamental para o desenvolvimento da singularidade ¹⁵¹. Arendt argumenta que uma criança “é um novo ser humano e é um ser humano em formação” ¹⁵², e por isso, para poder tornar-se o que ela deve vir a ser, ela precisa do abrigo de um espaço privado. A esfera social, por exemplo, que não oferece as condições de proteção da esfera privada, expondo a criança a diversas formas de pressão e controle, dificulta o desenvolvimento de uma singularidade. Sendo uma esfera de conformação, a esfera social obriga a substituição da singularidade por padrões de comportamento socialmente adequados, excluindo o que seria particular e novo de cada homem em razão de um padrão social ¹⁵³.

Uma esfera privada bem delineada, em que o homem possa abrigar-se para crescer, é necessária, é uma condição para que um indivíduo torne-se alguém capaz de tomar decisões e ter uma opinião livre. A singularidade, que só se torna real sob a luz do palco político e em conjunto com os demais, começa a se desenvolver no espaço privado. E ao defender a distinção nítida entre o público e o privado, Arendt sustenta as condições necessárias para que cada ser humano possa manter e desenvolver suas particularidades, visto que são justamente elas que o tornam humano. Abandoná-las para entrar no domínio político significa abandonar a própria política.

Ainda assim, é comumente criticado o fato de Arendt reduzir excessivamente o âmbito da política ao excluir dela tudo o que é privado e individual. Mesmo que se admita uma tal redução, deve-se, contudo, lembrar

¹⁵¹ V. ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, Cap. 2, Seção 8, e ARENDT, H. “A Crise na Educação”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979.

¹⁵² ARENDT, H. “A Crise na Educação”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 235.

¹⁵³ ARENDT, H. “A Crise na Educação”. Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 238.

que para Arendt o que se opõe à política não é a singularidade dos indivíduos mas o “incomunicável”. Em *Lições de Filosofia Política de Kant*, Arendt trata justamente da formação da opinião em um âmbito político.

Ao tratar do pensamento crítico kantiano, ela afirma que o pensamento crítico é político porque é não-autoritário, e resulta na destruição de noções pré-estabelecidas, conceitos tradicionais e padrões de pensamento, sendo o exercício de re-pensar constantemente um objeto no mundo. Dessa forma, ele abre um espaço para uma reflexão sobre o particular, permitindo que se pense o novo.

Quando o homem se encontra livre para pensar sobre o novo e o particular, ele precisa valer-se de sua capacidade de julgar, porque o julgamento é, segundo Arendt, a forma de se lidar com os particulares quando não há um universal para subsumi-los. Essa forma de julgamento proposta por Arendt – isto é, o julgamento e apreciação de um particular em função apenas de particulares – segue o modelo do juízo estético kantiano. Arendt aponta esse modelo, que em Kant é restrito ao campo estético, como forma para os julgamentos em geral, justamente porque ele é livre dos universais. Para que o novo possa surgir, é preciso que o pensamento esteja livre de padrões antigos que, por definição, não abrangem e compreendem a novidade; pois só assim o pensamento pode apreciar o novo por sua própria singularidade. Julgar é a consequência do efeito libertador do pensar.

Arendt aponta como origem de pensamento crítico a maiêutica socrática, afirmando que Kant seria apenas o maior representante do pensamento crítico na era moderna. Ela faz tal afirmação porque os elementos da crítica que lhe interessam politicamente são a comunicabilidade e a publicidade. O pensamento crítico significa, em vista disso, o exame público de opiniões comunicáveis; significa o uso público do pensamento em um âmbito plural, pois a crítica só é possível quando as perspectivas alheias estão abertas para o exame ¹⁵⁴. Ao definir que a pluralidade e a comunicabilidade são essenciais ao pensamento, Arendt afirma que o pensar

¹⁵⁴ ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994.

corretamente só pode ocorrer em um âmbito político, isto é, que a pluralidade é elementar para o homem, inclusive em uma atividade que ocorre no isolamento.

Em vista disso, a ação de Sócrates serve como modelo para o pensamento crítico de que Arendt trata, pois Sócrates examinava publicamente as opiniões de cada um até extrair suas implicações últimas. A análise e depuração de um pensamento, por várias pessoas e vários pontos de vista, o tornam comunicável, isto é, compreensível não apenas para um sujeito, mas para um amplo conjunto de sujeitos. Esse exame minucioso implica estar aberto para prestar contas de seu raciocínio e justificar a razão do que se pensa e diz. Esse prestar contas é, em si, político, porque significa responsabilidade pelo que se faz. A comunicabilidade kantiana se torna, para Arendt, a responsabilidade política de participar aos demais seus pensamentos em relação ao mundo.

A reflexão se torna, então, algo intersubjetivo, que vai além dos limites da subjetividade – embora ela não deixe de ser pautada no particular – permitindo o exercício da pluralidade. Esse exercício ocorre por meio da representação: ao pensar, o homem deve ter em mente a perspectiva dos demais, porque o “pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento” ¹⁵⁵. Isso é o que Arendt chama de *mentalidade alargada*, que difere da mentalidade alargada kantiana por não se afastar nunca do particular:

Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde

¹⁵⁵ ARENDT, H. “Verdade e Política” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 299

efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu me sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião.¹⁵⁶

Segundo Arendt, para Kant, o processo de alargar a mente termina em um ponto de vista geral ou universal, em que os homens se encontram. Esse ponto geral não pode significar uma perspectiva ainda particular, pois o particular é, segundo ele, confinante, e apenas o universal pode ser compartilhado. É em função disso que Kant afirma que a perspectiva geral é a perspectiva do “cidadão do mundo”. Por sua vez, Arendt afirma que não faz sentido falar em “cidadão do mundo”, pois ser cidadão significa ter direitos e deveres e isso só pode acontecer quando se está territorialmente limitado, pertencendo-se a uma comunidade. Apenas dentro de uma comunidade pode haver uma teia de relações; em outras palavras, apenas dentro de uma comunidade é possível haver política. A teia de relações tem sentido a partir da idéia de um indivíduo particular e territorialmente limitado, porque o ponto de vista universal não permite que os indivíduos tenham posições concretas de onde possam emitir opiniões e estabelecer relações. É em vista desses pressupostos que o ponto geral arendtiano é ainda particular.

Além disso, Arendt reitera o fato de que não se abandona a própria singularidade para se adotar cegamente as idéias e os pontos de vista de alguma outra pessoa. A representação das posições alheias é feita *para mim*, partindo das particularidades e das perspectivas que *eu* já possuo e das quais não vou nunca me desvencilhar. Enfatiza Arendt que pensa-se segundo sua própria singularidade, imaginando-se posições e conseqüências para além da

¹⁵⁶ ARENDT, H. “Verdade e Política” Em: *Entre o Passado e o Futuro*. 1979, p. 299. Sobre o ponto de vista geral, ou imparcialidade, Arendt afirma ainda: “Vemos que a *imparcialidade* é obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros; a imparcialidade não é resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa por estar acima da confusão.” ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 44

opinião que já se formulou preliminarmente. Pensa-se sempre como membro particular de uma comunidade.

É graças ao pensamento alargado que é possível julgar, pois o julgamento é, segundo Arendt, uma atividade inerentemente plural, intersubjetiva, que faz referência ao mundo comum e compartilhado e não a meras preferências pessoais. É o acordo implícito com o resto dos homens o que dá pretensão de validade a um julgamento, e por isso o ato de julgar é em si persuasivo, pois é feito tendo em vista a adesão e o convencimento dos demais – isto é, o persuadir os outros em relação à validade do julgamento.

Seguindo o modelo kantiano do juízo estético, Arendt baseia a comunicabilidade do julgamento no gosto. Também afirma, porém, que o gosto é o mais privado dos sentidos ¹⁵⁷, visto que sente não um objeto mas uma sensação, sensação essa que não tem uma ligação estreita com o objeto que a produziu e que não pode ser rememorada ¹⁵⁸. Sendo privado, o gosto não é comunicável, mas, no entanto, são as suas características – o gosto é um sentido discriminador em sua natureza e relaciona-se com o particular enquanto particular – que permitem a avaliação ou o julgamento de algo, julgamento esse que se baseia na comunicabilidade. Como esse sentido, que é completamente privado, concede comunicabilidade a um julgamento?

Arendt responde a isso com a faculdade da imaginação.

A imaginação, ou seja, a faculdade de ter presente o que está ausente, transforma um objeto em algo com o que não tenho de estar diretamente confrontado, mas que, em certo sentido, interiorizei, de

¹⁵⁷ Em *Lições de Filosofia Política de Kant*, Arendt inicia a discussão sobre o gosto (*taste*) partindo do sentido do paladar (em inglês, também *taste*), afirmando que o gosto – faculdade de julgar valores segundo critérios subjetivos, sem levar em conta normas preestabelecidas – se assemelha em funcionamento ao sentido do paladar. É em função do sentido do paladar que ela afirma que *taste* é o mais privado dos sentidos. Arendt indica a transição do paladar e para o gosto com a diferenciação entre “isso me agrada” e o “eu concordo com isso”. O gosto deixa de ser uma percepção (paladar) para ser uma faculdade que trabalha com representações. V. ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, Lição 10 e 11.

¹⁵⁸ ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 66-7.

modo que agora posso ser afetado por ele, como se ele me fosse dado por um sentido não-objetivo.¹⁵⁹

Nesse sentido, a imaginação representa o objeto, ela traz à mente o objeto como uma representação e não mais como uma percepção, oferecendo a distância necessária para que seja possível refletir sobre o objeto e julgá-lo. Segundo Arendt:

Diz Kant: “É belo o que agrada no mero ato de julgar”. Ou seja: não é importante se agrada ou não na percepção; o que agrada meramente na percepção é gratificante, mas não é belo. O belo agrada na representação, pois agora a imaginação preparou-o de modo a que eu possa refletir sobre ele. Essa é a “operação de reflexão”. Apenas aquilo que nos toca, que nos afeta na representação, quando não mais se pode ser afetado pela presença imediata – quando não se está envolvido, como o espectador que não estava envolvido nos feitos reais da Revolução Francesa –, pode ser julgado certo ou errado, importante ou irrelevante, belo ou feio, ou algo intermediário. Falamos então de juízo, e não mais de gosto, porque, embora ainda afetados como em questões de gosto, estabelecemos por meio da representação a distância própria, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo pelo seu próprio valor.¹⁶⁰

¹⁵⁹ ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 67.

¹⁶⁰ ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 67. Em outro momento, Arendt afirma igualmente: “Por que, então, deveria o gosto ser elevado, tornando-se o veículo da faculdade espiritual do juízo, não desde Kant, mas desde Graciano? E o juízo, por sua vez – isto é, não o juízo simplesmente cognitivo e que reside nos sentidos, que nos dão os objetos e que temos em comum com tudo o que vive e dispõe do mesmo equipamento sensorial, mas o juízo acerca do certo e do errado –, por que deveria ele basear-se neste sentido privado? (...) A solução para esse enigma é: Imaginação. A imaginação, a habilidade de tornar presente o que está ausente, transforma os objetos dos sentidos objetivos em objetos “sentidos”, como se eles fossem objetos de um sentido interno. Isso ocorre pela reflexão, não sobre um objeto, mas sobre a sua representação. O objeto representado, e não a percepção direta do objeto, suscita agora prazer e desprazer. Kant chama a isso “a operação de reflexão.” ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 65

Com efeito, a percepção, que ocorre por meio dos sentidos, é privada, se dá pelo aparato sensitivo de cada um e é, em sua natureza, incomunicável. Por sua vez, a representação só é possível quando a imaginação estabelece uma distância apropriada da privatividade dos sentidos e enseja uma reflexão. Essa reflexão, semelhante ao sentido do gosto, também é inerentemente discriminatória, discernindo imediatamente o que agrada e o que desagrada. A avaliação realizada pela operação da reflexão, por sua vez, também está sujeita à discriminação, porque a aprovação de algo – o *isso é agradável* – é em si agradável, enquanto a desaprovação é desagradável. O critério para a aprovação ou desaprovação da reflexão é a comunicabilidade ¹⁶¹, o que dá ao gosto – isto é, à faculdade de discernir entre duas coisas, e não mais um sentido que lida com percepções – um fundamento social.

Pela imaginação, a percepção se torna representação, e com a representação, a experiência deixa de ser apenas privada. Daí Arendt afirmar que o gosto, apesar de ser um sentido interno, funciona também como um sentido comum, um *sensus communis* ao contrário de um *sensus privatus*, que, como condição para a faculdade de julgar, concede comunicabilidade ao julgamento.

Para que algo seja devidamente apreciado, é necessário que o homem que julga se coloque na perspectiva dos demais, pois o outro é constitutivo da formulação do juízo:

O juízo, e especialmente o juízo de gosto, sempre se reflete sobre os outros e o gosto deles, levando em conta seus possíveis juízos. Isso é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos homens. Julgo como membro dessa comunidade (...).¹⁶²

¹⁶¹ ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 70.

¹⁶² ARENDT, H. *Lições de Filosofia Política de Kant*. 1994, p. 68.

Assim, o juízo, por ser uma reflexão que se baseia em um sentido comum, transcende a simples subjetividade. As percepções são privadas, os juízos, embora individuais, não são privados.

Na análise arendtiana da faculdade de julgar e do conceito de gosto na constituição da comunicabilidade inerente ao espaço público, a opinião resulta do julgamento, da apreciação que determinado homem faz de determinada situação, e a validade dessa opinião depende da validade e da comunicabilidade do julgamento que a fundamenta – que será tanto mais válido quanto mais posições incluir em sua operação. Dessa forma, é a faculdade de julgar, que é compartilhada por todos os homens, o que fundamenta uma opinião política. Em outras palavras, a opinião que pertence ao espaço político – o espaço comum a todos os homens – fundamenta-se também em um *sensus communis* que os homens compartilham entre si.

É essa base comum o que torna político o discurso de um homem, algo que merece estar *entre* os homens e diz respeito a todos. O espaço comum não significa a exclusão dos “interesses, necessidades e preocupações de suas casas e vidas privadas”, mas o que os homens compartilham entre si; e graças ao *sensus communis* do gosto e a faculdade do juízo, eles podem compartilhar idéias e opiniões originadas na individualidade, mas que se tornam políticas e públicas pela reflexão e pelo julgamento.

Dessa maneira, não é a singularidade que se opõe ao espaço público, e não é a singularidade que deve ser deixada de fora do discurso político; em outras palavras, o incomunicável, e não o singular, é o que se opõe à política.

3.2.4. Arendt e a ausência do poder estratégico

Em seu artigo “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”¹⁶³, Habermas critica o conceito de poder arendtiano, destacando que esse conceito não contempla uma noção de poder estratégico.

¹⁶³ HABERMAS, J. “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”. Em: *Social Research*. 1977.

A tese central de Arendt, segundo Habermas, é a de que nenhuma liderança política pode, impunemente, substituir poder por força; e essa liderança só pode conseguir poder a partir de um domínio público desobstruído, pois o domínio público-político pode gerar poder legítimo apenas enquanto estruturas de comunicação livres podem se expressar nele. Habermas afirma que essa tese arendtiana é desenvolvida em função de dois fenômenos extremos: o totalitarismo e as revoluções.

No fenômeno totalitário, Arendt observa que uma ordem política que isola seus cidadãos e destrói os canais de comunicação entre os indivíduos produz massas apolíticas, destruindo o próprio fundamento que gera o poder. Dessa forma, o poder se degenera em violência, e os indivíduos solitários são mobilizados via ideologia e terror. Habermas assevera que é precisamente essa possibilidade de mobilização das massas apolíticas que faz com a Arendt se oponha vigorosamente contra as sociedades modernas, visto que elas se desenvolvem em torno da experiência da solidão da esfera privada; e é essa a experiência que prepara o homem psicologicamente para o domínio totalitário.

Nas revoluções, ao contrário, o que interessa a Arendt é, segundo Habermas, a possibilidade de resistir à violência e à coerção. Arendt observa tal possibilidade no poder que a convicção e a crença comum podem alcançar, na retirada da obediência a instituições que perderam sua legitimidade, no confronto do poder comunicativo contra os meios de força coercitiva e contra o Estado que perdeu o seu poder, bem como no começo de uma nova ordem política.

Em função desses dois fenômenos (o totalitarismo e as revoluções), de acordo com Habermas, Arendt desenvolve um conceito de poder que se baseia na legitimidade de sua geração através de estruturas de comunicação desobstruída, mas que rejeita a idéia de uma forma de uso estratégico desse poder. O modelo arendtiano de poder é comunicativo: o poder não corresponde à instrumentalização da vontade do outro, mas à formação de uma vontade comum em uma comunicação direcionada a chegar a um

acordo. Poder significa, nessa perspectiva, consentimento dos governados que são mobilizados para um objetivo coletivo. Força, por sua vez, significa a disposição de meios de coerção, e deve ser mantida fora do espaço político. Poder, para Arendt, serve para manter a prática da qual ele próprio emana, manifestando-se no que mantém a liberdade, na resistência às forças que ameaçam a liberdade e nas ações revolucionárias que fundam novas formas de liberdade, o que Habermas concede a Arendt.

Habermas argumenta que é a rejeição da noção de poder estratégico, funcionando conjuntamente ao poder comunicativo, que enfraquece a teoria arendtiana, porque cria uma política inaplicável aos dias de hoje. Assim como Cohen, Habermas também afirma que Arendt tem a *polis* grega como modelo da política, e que isso é um dos fatores que a impedem de pensar em uma forma de política adequada à atualidade. O fato de Arendt ver o capitalismo já como uma distorção da relação público-privado, procurando soluções que não o consideram como um fator elementar da vida moderna, como também aponta Lebrun, é um exemplo de como a política arendtiana afasta-se da contemporaneidade.

Como Arendt não contempla a ação estratégica como política, considerando poder como um efeito do discurso direcionado para um acordo e um fim em si mesmo, Habermas questiona como esse poder pode se expressar. E mais, questiona também para quem esse poder é usado, uma vez que ele não é mais concebido como a possibilidade de realizar objetivos nem é mais direcionado a alcançar determinados propósitos. No entanto, neste trabalho, procuramos mostrar que, embora a ação arendtiana não seja uma ação instrumental, isso não significa que ela não esteja direcionada a propósitos e objetos.

Habermas afirma, em contraposição à noção de poder arendtiana, que a força é inerente à política e à manutenção do poder legítimo. De acordo com ele, Arendt não distingue a ação estratégica da ação instrumental, igualando as duas como um produto da fabricação, e portanto, admitindo ambas como violentas. Entretanto, para Habermas, a ação estratégica se

distingue da ação instrumental, pois esta não é uma forma de interação social e pode ser realizada por um sujeito solitário, enquanto aquela é uma forma de interação social orientada ao sucesso, que se dá ao lado da ação comunicativa. Com o modo de produção capitalista, a ação estratégica se tornou aceitável, não só nas relações internacionais como também dentro da sociedade, como um exemplo cotidiano para relacionamentos econômicos. Além disso, a luta por poder político veio a ser normalizada através da institucionalização da ação estratégica, com a admissão de oposição, a competição entre partidos e associações e a legalização de lutas trabalhistas.

Habermas argumenta que os fenômenos da geração, aquisição e manutenção do poder levam os teóricos a identificar, erroneamente, poder legítimo com a possibilidade de sucesso em uma ação estratégica. Arendt, segundo ele, se opõe a essa identificação, afirmando que as brigas e disputas estratégicas por poder político não trazem nem promovem a manutenção das instituições em que o poder se baseia, porque as instituições políticas vivem não da força, mas do reconhecimento. E, ainda que concorde com Arendt nesse aspecto, Habermas assevera também que não é possível excluir a ação estratégica do âmbito político. O poder estratégico, segundo ele, exerce uma força cuja habilidade é prevenir outros indivíduos ou grupos de realizar seus interesses. Nesse sentido, a força sempre foi um meio de adquirir e manter posições de poder legítimas, sendo inclusive uma luta institucionalizada. No entanto, não se gera poder ao evitar que outros avancem a uma posição em que possam perseguir seus interesses. O poder legítimo surge apenas em meio às relações daqueles que formam convicções comuns em uma comunicação sem barreiras.

Habermas coloca que tanto a ação estratégica quanto a ação comunicativa pertencem ao espaço político, e que a ação comunicativa relaciona-se apenas ao fenômeno de geração do poder – distinto dos fenômenos de aquisição e manutenção de poder, assim como o do seu uso. Embora seja de grande importância que Arendt não despreze esse fenômeno, muitas vezes ignorado pela ciência política moderna, Habermas reitera a

falha, na teoria arendtiana, proveniente da rejeição de um conceito de poder que compreenda, além da ação comunicativa, elementos estratégicos e violência estrutural, visto que somente assim tal conceito possibilita compreender as relações entre o político, o econômico e o social. Essa falha, afirma ele, gera absurdos ao se tentar aplicar na prática a teoria arendtiana, pois, no limite, ela conduz a uma idéia de um Estado desobrigado de administrar os problemas sociais, a uma política em que não existem questões sócio-econômicas, a uma liberdade que é independente da riqueza e a uma democracia radical que, embora livre seus cidadãos da opressão política, deixa-os completamente sujeitos à opressão social.

As leituras críticas às quais nos referimos, ainda que brevemente, neste capítulo, apontam para os temas e questões dos quais pretendemos nos ocupar em estudos posteriores, em que pretendemos aprofundá-las e analisá-las mais demoradamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tanto Lebrun, quanto Cohen e Habermas acabam por detectar em Arendt uma certa nostalgia da Grécia clássica. Arendt, excessivamente apegada à *polis* grega, acabaria negligenciando aspectos centrais da contemporaneidade e elaborando um pensamento político incapaz de lidar com problemas e demandas contemporâneos. Antes de qualquer coisa, é necessário lembrar que Arendt, em hipótese alguma, prega a volta da democracia direta. A sua “nostalgia”, o seu apego à *polis*, estariam, quando muito, na valorização da decisão conjunta, por debate e formação persuasiva de consenso. Contudo, ainda que não proponha a volta – que ela saber ser impossível – de um passado perdido, Arendt não explicita com clareza o modelo de Estado que poderia atender à exigência da ação e da comunicação e, ao mesmo tempo, resolver as questões administrativas. Ela diz apenas que é necessário uma estrutura em que existam espaços de liberdade, semelhante aos conselhos, conjuntamente a instâncias capazes de resolver problemas administrativos ¹⁶⁴. Por outro lado, ela sustenta críticas

¹⁶⁴ Sobre a necessidade de administração, Arendt afirma: “Se é verdade que os partidos revolucionários nunca entenderam o quanto o sistema de conselhos se identificava com o surgimento de uma nova forma de governo, não é menos evidente que os conselhos foram incapazes de perceber que, nas sociedades modernas, há uma grande necessidade de o aparelho governamental desempenhar, de fato, as funções de administração”. (ARENDT, H.

severas à democracia representativa e ao sistema de partidos, visto que esse sistema obsta a cidadania, evita a participação do indivíduo nos assuntos públicos e cria um espaço público privativo de alguns poucos. Impõem-se, então, a questão: que modelo de Estado ela vislumbra?

Além disso, outra dificuldade advém do fato de que – seja lá qual for o modelo vislumbrado – a política, para Arendt, não deve se contaminar com questões econômicas e sociais. Então, evidentemente, o seu ideal de ação política só poderia vigorar em sociedades em que pelo menos as questões econômicas estivessem suficientemente resolvidas, ao menos no que diz respeito à eliminação da miséria. E ainda que reconheça que o capitalismo seja uma realidade da modernidade que gera pobreza e mais pobreza ¹⁶⁵, ela se recusa a pensar uma política que lide com esses problemas. Em outras palavras, Arendt está dizendo que a política só ocorre efetivamente depois de nos libertarmos das necessidades as mais profundas, mas não autoriza a política a resolvê-las. Como, então, poderemos gerar as condições salutaras para que os homens possam vir a agir, no sentido arendtiano da palavra?

Contudo, mesmo admitindo a importância das críticas, no que diz respeito à ausência de um modelo capaz de atender à complexidade da sociedade contemporânea com seus problemas e demandas, deve-se lembrar que o ponto central do pensamento político de Arendt é a noção de ação política, pensada e construída a partir do princípio da pluralidade.

O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e “natural” é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente.

Da Revolução. 1988, p. 218.).

¹⁶⁵ Sobre o capitalismo e a pobreza, Arendt afirma que o “(...) capitalismo (...) na verdade, na ausência de riqueza natural, resultou, em toda parte, em infelicidade e pobreza das populações. (ARENDT, H. *Da Revolução*. 1988, p. 174.) E ainda: “Expropriação, e acúmulo inicial de capital – que foi a lei segundo a qual surgiu o capitalismo e segundo a qual ele avançou passo a passo.” (ARENDT, H. “Reflexões sobre Política e Revolução”. Em: *Crises da República*. 2006, p. 211).

Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana (...).¹⁶⁶

Mesmo que possamos vir a admitir que o pensamento político de Arendt é insuficiente em aspectos importantes ou até mesmo fundamentais, neste trabalho procuramos salientar o seu princípio fundamental, que é a pluralidade. O que nos mobilizou neste estudo foi investigar o conceito de ação política de Arendt e o modo pelo qual esse conceito se vincula, segundo a filósofa, com a liberdade e com o fato e valor da pluralidade, no contexto de um século no qual vigoraram sistemas totalitários que destruíram por completo a pluralidade, a liberdade e a possibilidade de ação.

O que nos importou sobretudo foi investigar a teoria da ação que leva Arendt a concluir que toda vez que a pluralidade é eliminada ou destruída algo semelhante ao fenômeno totalitário volta a vigorar.

¹⁶⁶ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 2003, p. 259.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de Arendt:

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006.

_____. *Da violência*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

_____. *Essays in Understanding. 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 1994.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1988.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005.

2. Sobre Arendt:

BEINER, Ronald. "Hannah Arendt on Judging". In: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

BERNSTEIN, Richard J. "Arendt on thinking". Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BRUNKHORST, Hauke. Equality and elitism in Arendt. Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COHEN, Jean L. e ARATO, Andrew. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge e Londres: The MIT Press, 1994

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

DOLAN, Frederick M. "Arendt on philosophy and politics". Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DUARTE, André. *O Pensamento a sombra da ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. "Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política". Em. CORREIA, Adriano (coor.). *Transpondo o abismo. Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *A Política Excêntrica*. Mimeo, 2006.

GOTTSEGEN, Michael G. *The Political Thought of Hannah Arendt*. New York: State University of New York Press, 1994.

HABERMAS, Jürgen. "Hannah Arendt's Communications Concept of Power." Em: *Social Research*. Spring 1977.

LEBRUN, Gérard. *Passeios ao léu*. Ed. Brasiliense, 1983.

WALDRON, Jeremy. "Arendt's constitutional politics". Em *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

3. Geral:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARISTÓTELES. *Ethica Nichomacheia*. Trad. W. D. Ross. Coleção The Works of Aristotle. Vol. IX. Oxford: Oxford University Press, s/d.

_____. *Política*. Trad. Benjamin Jowett. Coleção The Works of Aristotle. Vol. X. Oxford: Clarendon Press, s/d.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LALANDE. André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a Política*. Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araújo Watanabe. 2 ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.