3

Mundo e *Vita Activa*:

Os cuidados humanos e suas constelações hierárquicas.

“O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo”.

Hannah Arendt

Nossas análises demonstraram até aqui que o totalitarismo foi, enquanto dominação inédita erigida sobre o colapso do mundo, o evento central da história recente. Isso porque ele trouxe à luz do dia as “correntes subterrâneas” da civilização ocidental, exigindo-nos repassar historicamente suas concepções tradicionais sobre as condições mundanas da existência humana, seus impensados e pressuposições mais inaparentes sobre os cuidados humanos voltados para a instituição e preservação do mundo comum. Repassando a história ocidental e a sua tradição de pensamento a partir da ruptura totalitária, veremos o totalitarismo não somente como uma implicação política do colapso do mundo, mas vislumbraremos também as diferentes manifestações de “acosmismo” presente nas conceitualizações tradicionais da filosofia política ocidental. Veremos que a tradição não nos auxilia na compreensão do totalitarismo não por ser ela mesma já “totalitária”, e sim porque sua concepção da vida ativa sempre expressou uma busca por fundamentos teóricos e meios práticos que evitassem a política, que substituíssem a fragilidade inerente às atividades de agir e falar bem como anulassem sua principal condição: a pluralidade humana. Assim, o presente estudo precisa assumir, em seu terceiro capítulo, a tarefa de responder a seguinte indagação: Em que medida o totalitarismo ilumina não somente as questões que emergem das condições políticas e espirituais do século XX, mas também as “correntes subterrâneas” da própria reflexão tradicional sobre os cuidados humanos (vida ativa) voltados para a instituição e preservação do mundo?

Assim sendo, o totalitarismo não pode ser pensado nem como uma consequência necessária advinda de dentro do percurso histórico da civilização ocidental, nem como um evento supra-histórico que nos atingiu de fora e estaria superado com a derrota da Alemanha nazista e com a morte de Stálin. Ao invés

disso, Arendt nos ensina que os regimes totalitários precisam ser pensados como eventos políticos intrinsecamente ocidentais. Portanto, da reflexão política empreendida em “Origens do Totalitarismo” para a investigação da vida ativa de “A Condição Humana”, a obra arendtiana parte de uma elucidação dos instrumentos de dominação totalitária como uma nova forma de governo para uma mais profunda crítica dos fundamentos teóricos da tradição do pensamento político ocidental e para um mais amplo exame das condições políticas e espirituais da modernidade tardia.

O colapso do mundo, iluminado e “organizado” pelos instrumentos totalitários de dominação, será o ponto de partida para o aprofundamento das reflexões de Hannah Arendt sobre o processo moderno de transformação das condições mundanas da existência humana na Terra (vida, mundanidade e pluralidade). O exame desse processo, efetuado na obra “A Condição Humana”, visa, por um lado, analisar os conceitos tradicionais da “filosofia política” de Platão a Marx e, por outro lado, as modificações históricas na constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco das mais básicas atividades (a *vita activa*: trabalho, fabricação e ação) desempenhadas pelo homem para a instalação da presença humana no mundo. Essa investigação tem como finalidade elucidar em que medida o processo promovido pela racionalidade moderna e pela moderna transformação da vida ativa se desenvolveu e em que estágio se encontrava no momento em que foi avassaladoramente superado pelo surgimento de uma “era nova e desconhecida” (ARENDR, 2001, p. 14): o “mundo moderno”. Arendt almeja repassar historicamente os elementos formadores desse mundo moderno, ou seja, elaborar uma compreensão crítica de nós mesmos, contar uma história do mundo moderno.

Existe, portanto, uma distinção fundamental entre o “mundo moderno” (*modern world*) e a “era moderna” (*modern age*). Sumariamente, a “era moderna” começa para Arendt com as revoluções do século XVIII e se caracteriza pela generalização da atividade de fabricação e dos valores do “homo faber” (do homem enquanto fabricante do artifício humano), eliminando a contemplação como atividade significativa para o homem. Contudo, há três grandes eventos ocorridos no limiar da era moderna que determinaram o seu caráter: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra, a Reforma, que desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza

social, e a invenção do telescópio, expressão do desenvolvimento de uma nova ciência que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. O “mundo moderno”, por sua vez, é a “era nova e desconhecida” surgida na passagem do século XIX para o século XX e determinada pela derrota do *homo faber* para o *animal laborans* (o homem enquanto submetido aos esforços desempenhados para a manutenção da vida biológica), pela socialização do processo de trabalho (produção e consumo), pela aniquilação da distinção entre esfera pública e privada, por uma homogeneização social do homem, por um predomínio integral do conceito de processo, pela elevação da “Vida” ao nível de Bem supremo e, enfim, marcada pela novidade radical do advento do Estado totalitário, cuja “terrível novidade” ilumina a experiência da solidão (*loneliness*) das massas ou do colapso do mundo, isto é, a experiência de desmundanização do mundo comum e desumanização dos homens plurais.

Em “A Condição Humana”, Arendt se dedica a esclarecer as distinções básicas da vida ativa tradicionalmente obscurecidas pela filosofia política ocidental e também iluminar o profundo colapso do mundo que o homem experimenta na modernidade tardia. Arendt pretende nessas análises responder às seguintes questões: através de qual processo histórico de transformação o mundo em que vivemos se tornou enfim o “mundo moderno”? Quais são as implicações políticas decorrentes dos impactos da moderna racionalidade técnico-científica sobre o mundo comum e humano? A incapacidade de cuidar do mundo decorre de uma mera inaptidão do “homem moderno” ou será que esse “mundo moderno” produziu um forte desequilíbrio na própria capacidade humana de pertencimento ao mundo como “abrigo e assunto dos homens”? Será que o próprio “mundo moderno” colapsou o mundo em sua estabilidade e pluralidade humana, tornando-o inumano? De que modo, afinal, a existência humana precisa pertencer ao mundo ou se inserir num engajamento ativo com o mundo (*vita activa*) como artifício humano e espaço público de aparência? O que faz o homem em geral quando está *ativo*? Ocorrerá no “mundo moderno” justamente uma radical desarmonia, desproporção ou indistinção entre as diferentes atividades (trabalho, fabricação e ação), desempenhadas para a instauração e manutenção do mundo? Em que consiste a *moderna alienação do mundo* como aspecto fundamental da moderna sociedade de massa formada por trabalhadores e consumidores?

3.1. Trabalho, fabricação e ação: a analítica do ser-do-mundo:

No prólogo de “A Condição Humana” Arendt faz referência a certas “preocupações ou perplexidades” que se apresentam ao homem na modernidade tardia. Todos os comentários se referem às implicações políticas da moderna racionalidade técnico-científica. As descobertas da ciência moderna e os efeitos da tecnologia promoveram certas “experiências novas” no mundo moderno, dentre as quais: a automação do trabalho, a irreflexão, a desintegração do átomo e o poder atômico de destruição do planeta, a produção da vida pela engenharia genética, o prolongamento da vida biológica, a fuga da Terra para o universo, instaurada pela conquista do espaço característica do período da guerra fria, a fuga do mundo para dentro de si, o divórcio entre “ciência e pensamento (discurso)”, que promove um obscurecimento do mundo à medida que nos impede de falar sobre (conferir algum significado) ao que estamos fazendo e, enfim, a emancipação do trabalho que reduziu todos os cuidados humanos e todas as coisas do mundo à relação produção e consumo.

Todas essas “novas experiências” e “temores” expressam o que Arendt denominou como “alienação no mundo moderno”. Trata-se de uma alienação com relação às condições básicas com as quais o homem precisa se corresponder para estabelecer o seu pertencimento a este mundo. Arendt afirma que o homem está “preso à Terra pela condição humana” (ARENDR, 2001, p. 275), que “somos e sempre seremos criaturas ligadas à Terra” (ARENDR, 2001, p. 281) e, enfim que “a Terra é a própria quintessência da condição humana” (ARENDR, 2001, p. 10). Como veremos a seguir, a alienação do homem moderno com relação às condições mundanas de sua existência na Terra se expressa na aspiração por fazer de tudo algo produzido pelo próprio homem. A racionalidade técnico-científica moderna alcançou seu feito mais glorioso e, ao mesmo tempo, mais desconcertante, quando sua abstração fez do homem um “habitante do universo” que, acima do campo gravitacional da terra, a contemplaria do alto, em algum ponto do universo. Trata-se do “desejo de fugir da condição humana” ou de uma “rebelião contra a existência humana tal como nos foi dada” (ARENDR, 2001, p. 10) que, por sua vez, é concebida como a “prisão terrena” da qual o homem moderno precisaria se libertar.

A condição humana é tudo aquilo que “prende” o homem a este mundo e o faz uma criatura cuja vida depende de condições terrestres. Com a tradicional expressão “vida ativa”, Arendt pretende nomear as variadas dimensões e manifestações desse esforço de pertencimento do homem a certas condições mundanas e terrestres de sua existência. O homem possui uma existência condicionada porque não pode ser sem o mundo, ou seja, o homem tem uma vida ativa, ele é sempre um ser ativo porque, não importa em que situação ele se encontre, está sempre inserido em esforços e empenhos por fazer algo. As condições mundanas da existência humana reivindicam ao homem uma vida ativa, isto é, estar sempre e a cada momento, engajado na instauração, preservação e construção do mundo comum como seu abrigo e seu assunto. Só o homem precisa instaurar, preservar e pertencer a um mundo não-natural para existir *como homem*. Possuir uma vida ativa significa ter que se empenhar ativamente por pertencer a um mundo humano e comum, produzindo-o e preservando-o. É por isso que podemos dizer que o “mundo”, no sentido amplo do termo, é a própria condição da existência *humana* na Terra.

Uma vez presente ao mundo pelo nascimento, nenhum homem pode permanecer inativo ou completamente fora da vida ativa. Não haver necessidade de que se faça coisa alguma para existir sempre foi o anseio do homem de todas as épocas, mas, para os mortais, a “boa vida dos deuses” seria uma vida sem vida. Nenhum homem pode escapar inteiramente desse engajamento com o mundo, no qual a existência humana depende do trabalho para a produção dos meios de subsistência da vida orgânica, precisa da fabricação do artifício humano como palco ou abrigo estável para a fragilidade dos assuntos humanos e, enfim, necessita da ação e da fala para a revelação da unicidade de cada homem na teia das relações humanas, cujos feitos e palavras instauram as histórias de um mundo humano que é assunto de homens plurais. A *Vita Activa* se define pelas várias formas de engajamento ativo do homem nas coisas do mundo; ela compreende as várias atividades que o homem precisa desempenhar para se corresponder às condições terrestres de sua existência.

Entretanto, afirmar que nenhum homem pode permanecer fora da vida ativa, que a existência humana está inteiramente submetida a certas “condições terrenas” e que, portanto, a presença do homem no mundo é condicionada basicamente por natalidade, mortalidade, vida, mundanidade e pluralidade

humana, não significa enunciar nem as características essenciais, sem as quais a existência humana deixaria de ser o *que é*, nem equivale a dizer que elas nos condicionam de modo absoluto. Para além das condições que lhe foram naturalmente dadas, o homem cria, de modo *livre e consciente*, as próprias condições de sua existência, mas é por elas também condicionado. “As coisas que devem a sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. (...) O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante”, afirma Arendt (2001, p.17).

O homem não é antes nem sem o mundo e o mundo não é um amontoado de coisas desconexas e indiferentes ao homem, mas algo que condiciona e reivindica a existência humana, exigindo do homem que esteja *ativo* ou engajado com o mundo no desempenho de atividades para a sua instauração e preservação. Arendt se afasta de toda tentativa de definição da natureza ou essência do homem, porque se trata de um ser que não possui auto-suficiência, como se não dependesse de nada para ser o que é. Trata-se de um ser que não está encerrado em si mesmo, mas sempre na abertura de um encontro com o mundo que, inclusive, tem como característica crucial ser habitado não pelo “Homem”, e sim pela pluralidade humana. O homem não tem essência porque está sempre carecendo de algo que ele mesmo não é. Somente o homem precisa da instauração e preservação de um “mundo” para viver, isto é, precisa estar presente ao mundo para existir como homem. A suposta “essência humana” é vazia, pois o que caracteriza o homem enquanto homem é ser ele um contínuo movimento em direção ao mundo que se torna para ele condição de sua própria existência. Como diz Arendt (2001, p. 17):

“O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isto que os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. (...) Por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana”

Desta forma, o exame da “condição humana” não pressupõe uma compreensão nem determinista, como se o homem fosse condicionado por determinações causais, nem essencialista, como se o homem tivesse uma natureza

ou essência supra-sensível. As “condições mundanas básicas da existência humana” não são os “fundamentos metafísicos da existência humana”, muito menos as “determinações naturais” de um ser condicionado por causas ou leis observáveis e quantificáveis por ciências que investigariam o homem como objeto (sociologia, psicologia, biologia, etc.).

Ainda que, de um modo geral, o mundo onde transcorre a vida ativa seja constituído por condições nas quais a vida foi dada ao homem na Terra, essas condições mundanas são sempre mais que uma “natureza metafísica” ou uma “natureza causal”, pois os homens também produzem as condições da existência humana. Arendt considera que, embora talvez tenhamos que viver sempre sob condições terrenas, desde o advento da ciência moderna e sua investigação da natureza do ponto de vista do universo, sabemos que não somos criaturas definitivamente terrestres, ou seja, absolutamente determinadas pelas condições em que a vida nos foi dada na Terra.

Assim, a expressão “condição humana” não significa “a essência humana” porque Arendt não almeja enunciar o que (*quid*) somos. A noção de “essência” foi desenvolvida por Aristóteles em sua “Metafísica” como parte de uma resposta à pergunta: “o que é uma coisa?”. Perguntar pela “essência” significa indagar pelo ente em função da sua entidade (*quiddidade*), ou seja, interrogar pelo ente enquanto ente. A unidade da essência expressa na definição do homem, por exemplo, deveria enunciar o que é o homem enquanto homem. Tradicionalmente, investigar o que está sendo sob o ponto de vista da sua entidade significa trazer à linguagem a essência do ente, pois somente assim se consegue determiná-lo universalmente, obtendo dele o seu conceito. A essência (*ousia*) é o que deve estar contido no conceito e, assim, a essência é o que a coisa é em si e por si, sem se referir à outra coisa. Mas Arendt considera que, embora supostamente possa definir a natureza ou a essência das coisas que ele próprio não é, o homem não pode fazer o mesmo em relação a ele. “Nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm. Em outras palavras, se temos uma essência, então só um deus pode conhecê-la e defini-la”, ressalta Arendt (2001, p. 18).

Para enunciar o *que* somos, precisaríamos efetuar um salto sobre nossas próprias cabeças, ou seja, desvencilharmo-nos completamente do mundo “sendo”, para enunciar de fora dele o nosso próprio “ser”. Todavia, somente para um deus,

que é antes do mundo e sem ele, pode ser dirigida a pergunta: “o que somos?”, como diz Agostinho¹, *quaestio mihi factus sum* (a questão que me tornei para mim mesmo). As tentativas de definir a essência do homem nos conduzem invariavelmente à elaboração de uma “deidade”, pois somente de um ponto exterior ao mundo poderíamos saber o *que* somos. E essa “essência” que nos direciona a um deus faz o homem negar a si próprio enquanto um ser do mundo, pois somente em presença de um deus e, assim, isolado do mundo, ele pode saber **o que é**. E como diz a já célebre afirmação arendtiana: “somos do mundo e não apenas estamos nele” (ARENDR, 2002b, p. 19). Sendo *do* mundo, isto é, tomando parte no jogo do mundo, o homem possui uma existência mundanamente condicionada. Ele não pode ser nada antes ou depois do mundo, de atuar no mundo, de ter uma vida ativa que o vincula de modo indissociável a condições mundanas que lhe dizem respeito existencialmente. Para o homem, existir não é realizar uma essência que, assemelhando-o a um deus, estaria desde sempre assegurada antes e sem o mundo. O homem não é algo que tem um “ser” e, por acréscimo, atua no mundo. Para tudo que não é o homem, *ser* é sempre já *atuar*, mas para o homem é preciso sempre *atuar* para *ser*, pois ele não é nada mais que essa *atuação* mesma no mundo. Por mais estranha, marginal e curiosa que seja a sua circunstância, sua estadia e morada, o homem não consegue se desconectar e se desprender dessa força condicionante do mundo que o atravessa e o domina, reivindicando-o em seu haver-se com as coisas e com os outros homens; este haver-se que é sempre empreendido através das atividades e cuidados humanos de que se compõe a *vida ativa*.

Assim, sermos *do* mundo é diferente de meramente *estarmos* nele, visto que a inserção do homem no mundo nunca aponta para a simples presença de algo simplesmente dado dentro de um recipiente, como sapatos no interior de uma caixa, mas sim para uma dinâmica estrutural que mantém as atividades humanas e

¹ Em sua tese de doutorado “O conceito de amor em Agostinho” (orientada por Jaspers, concluída em 1928, mas revisada e traduzida para o inglês em 1960) Hannah Arendt explora as dificuldades de conciliação entre o amor a Deus e o amor ao mundo na obra de Agostinho. Se amar a Deus significa desejar a vida eterna, tornando a presença do homem no mundo um sacrifício apaziguado somente com a morte, como derivar o amor ao próximo do amor a Deus? Como o homem, na presença de Deus, pode ainda se interessar pela sua pertença ao mundo comum e aos outros homens? Em suma, quando o homem se indaga pela sua essência, isso o conduz necessariamente a exilar-se do mundo comum e humano, pois a resposta para sua indagação sempre o direciona ao Criador. Assim, como pensar sem incongruências a relevância do mundo e um amor ao próximo com os quais compartilho o mundo sem um amor ao mundo (*amor mundi*) que nos conduza a privilegiar a natalidade, isto é, a experiência de ser do mundo pelo nascimento?

os condicionamentos do mundo em um relacionamento recíproco. Sendo *do* mundo, o homem não pode existir nem fora, como um deus, nem dentro do mundo, como um ser objetivamente dado. O homem não tem nenhuma dimensão essencial, pois ele não possui nada previamente constituído em seu ser e o mundo reivindica dele uma contínua atuação.

Nessas considerações Arendt se aproxima de Heidegger em sua analítica de um ente, que “é” de modo “exemplar”, ou seja, de tal modo que, em sendo, nele se realiza e se abre uma compreensão do ser. Desde “Ser e Tempo”, Heidegger afirma que o homem se situa enquanto homem na abertura do ser e, sendo reivindicado para essa abertura pelo próprio ser, sem intermediação, descobre a si mesmo sempre já lançado como *ser-no-mundo*. A relação do homem com o ser pertence à manifestação do próprio ser que, no entanto, também precisa desse pertencimento essencial do homem a ele para se manifestar. Não podemos pensar a abertura do ser sem o homem, mas isso não significa pensar o ser como uma fabricação do homem. Não podemos pensar o homem sem a referência ao ser, mas isso não significa pensar o homem como determinado pelo ser. Heidegger se esforça por nos fazer pensar a relação entre homem e ser abolindo os termos da relação, pois eles não subsistem fora de todo relacionamento. Trata-se de fazer a relação criar os termos ao invés de fazê-la surgir a partir dos pólos contrapostos e pré-existentes. Com o termo *Da-sein*, Heidegger procurou nomear com uma só palavra o âmbito em que vigora a abertura do ser e, simultaneamente, o modo como o ser se relaciona com o homem. Esse termo denomina o modo de ser exclusivo de um ente que, em sendo, descobre a si mesmo sempre já lançado na abertura (*Da*) do ser (*sein*) que, por sua vez, sempre de novo o reivindica para uma apropriação de si mesma. Para Heidegger, é nessa apropriação recíproca entre o homem e a abertura manifestativa do ser, no interior da qual o homem é o próprio (*eigen*) do ser e, ao mesmo tempo, o ser é o próprio do homem, que se realiza o espaço de configuração do mundo e o acontecimento originário da história.

Por esta via, a fim de elucidar a “essência existencial do homem”, Heidegger elaborou um conceito de “existência” completamente distinto do conceito tradicional. O homem é o único ser que existe, isto é, não possui uma essência ou uma natureza, pois não é nunca algo em si e por si subsistente, auto-suficiente, que não depende de nada para ser o que é. O homem não pode ser nada

antes, nem depois de estar sempre já imerso e inserido na abertura do ser, ou seja, referido aos entes em geral enquanto *ser-no-mundo*. O mundo é para o homem o espaço de realização de seu poder-ser. O Dasein não é nada previamente constituído em seu ser, mas algo que se decide em meio à própria mobilidade da existência. Enquanto existe, o homem é reivindicado pela abertura do ser, é posto sempre para fora de si mesmo, sempre imerso no mundo. Contudo, esse “fora” (*Da*), em que o homem insiste, não se define como um “mundo externo” ou uma objetividade contraposta a um sujeito auto-suficiente. Ao contrário, esse “fora” é anterior à separação entre sujeito e objeto e se afasta também de toda imanência ou intencionalidade de uma “consciência”.

A obra “A Condição Humana” se define como uma descrição das manifestações fundamentais da *Vita Activa*, ou seja, uma verdadeira analítica da existência do homem enquanto um *ser-do-mundo*. O esclarecimento fenomenológico da “vida ativa” em suas três manifestações mais elementares (trabalho, fabricação e ação) e em suas condições mundanas correspondentes (vida, mundanidade e pluralidade) almeja identificar os traços mais duráveis dessa experiência de *ser-do-mundo*; aqueles que são menos vulneráveis às profundas transformações da era moderna, ou seja, aqueles que, uma vez descritos fenomenologicamente, permitem-nos compreender o que *em geral* faz o homem quando está ativo no mundo, o que ele *em geral* faz quando se engaja na instalação e manutenção do mundo e da sua presença nele. É importante ressaltar que, contudo, o homem quando está ativo pode experimentar o relacionamento recíproco e a forte imbricação entre as atividades do trabalho, da fabricação e da ação, que Arendt precisa, no entanto, distinguir e separar, embora sem compartimentalizá-las, a fim de tornar possível a análise da vida ativa. Mas o que Arendt visa mais profundamente com essa fenomenologia da vida ativa é iluminar historicamente as “origens da alienação no mundo moderno”. Por isso a obra “A Condição Humana” se interroga não apenas pelo que faz *em geral* o homem quando está ativo, mas pelas transformações históricas da vida ativa no período pré-moderno e moderno e, sobretudo, pelo que faz o homem hoje quando está *ativo* no mundo moderno. Arendt está interessada justamente na dinâmica histórica da vida ativa, na qual as atividades humanas são hierarquizadas numa constelação que ordena os seus relacionamentos mútuos e, assim, estabelece a

própria fisionomia de uma determinada época, assim como certa configuração histórica da relação entre o homem e o mundo.

É à luz da alienação moderna do homem com relação ao mundo que Arendt propõe estabelecer uma reconsideração fenomenológica da “*Vita Activa*”. Essa reconsideração entra em diálogo com a forma como as atividades mais elementares da vida ativa foram concebidas na tradição pré-moderna e moderna do pensamento ocidental. Embora as condições mais gerais da existência humana sejam a natalidade e a mortalidade, Arendt vai considerar somente o que denomina como “as três atividades mais elementares da condição humana”, ou seja, as três manifestações mais básicas de que se constitui a *Vita Activa*: trabalho (*labor*), fabricação (*work*) e ação (*action*)². Arendt analisa essas atividades quanto à sua localização, sua função e sua capacidade de durar ou permanecer no mundo. O trabalho assegura tanto a sobrevivência do indivíduo quanto a vida da espécie, mas a fabricação confere permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter transitório da existência humana. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar o domínio político, cria a condição para a memória, isto é, para as estórias resultantes dos feitos e palavras humanos. Essas três atividades se enraízam também na condição humana mais geral da natalidade, na medida em que elas têm como tarefa prover e preservar o mundo para a

² Arendt esclarece que a língua grega já fazia uma distinção entre *ponen* e *ergazesthai*; o latim diferenciava entre *laborare* e *facere* ou *fabricare*, que têm a mesma raiz etimológica. No alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. No francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura. O *labor* tem sempre uma conotação inequívoca de fadiga e penas. Por isso usamos o termo “trabalho” também para as dores do parto. Por outro lado, das palavras “*work*”, “*werk*”, “*oeuvre*” deriva o nome do próprio produto: a obra com sua estabilidade e relativa permanência. (Cf. Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854ss., e Lucien Fèbre, ‘Travail: évolution d’un mot et d’une idée’, *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. XLI, nº 1, 1948). Os termos *labor*, *work* e *action* foram traduzidos respectivamente por *Arbeit*, *Herstellen* e *Handeln* em alemão; *Travail*, *oeuvre* e *action* em francês; *Lavoro*, *opera* e *azione* em italiano; *Labor*, *trabajo* e *acción* em espanhol. A tradução brasileira de *A Condição Humana* (trad. de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997) optou por *Labor*, *Trabalho* e *Ação*. Uma vez que, etimologicamente, *labor* remete à idéia de tarefas penosas, a palavra mais imediata no português seria *labuta*, provável variação de *labor*. Porém, a opção de traduzir *Labor* por “labor” obscurece a distinção entre “labor” e “work”, criando dificuldades, por exemplo, para traduzir clássicas expressões tais como “labor-process” e “labor productive” (“processo de trabalho” e “trabalho produtivo”, respectivamente, na tradução brasileira, que, assim, confunde o leitor). A respeito das dificuldades encontradas na tradução brasileira, conferir CALVET DE MAGALHÃES, Theresa, 1985, p. 133. A tradução de *labor* por trabalho obedece as próprias indicações de Hannah Arendt, quando a autora afirma que os termos “*labor*” do inglês, “*Arbeit*” do alemão ou “*travail*” do francês, como substantivos, não designam o produto final ou o resultado da ação de trabalhar, permanecendo um substantivo verbal que aponta para a natureza dessa atividade que é o esforço dispensado para a subsistência do indivíduo e para a sobrevivência da espécie. Ainda que Arendt não mencione o português, o que se aplica ao francês, etimologicamente, também vale para o nosso idioma.

constante chegada de recém-nascidos, que aparecem como radicalmente *estranhos* em sua singularidade.

Arendt denomina como “vida” a condição mundana a qual se corresponde o “trabalho” (*labor*) e que faz do homem um *animal laborans*. A vida é o “gigantesco círculo universal da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas giram em imutável, eterna repetição” (ARENDR, 2001, p. 84). O trabalho é definido por Arendt como o dispêndio de força ou energia em busca da manutenção do metabolismo do corpo humano com a natureza. O trabalho é o processo vital do corpo, quando este está vinculado ao esforço e à necessidade de prover o seu próprio sustento. Trata-se de toda atividade desempenhada em obediência às necessidades de consumo imediato para a manutenção do processo biológico do organismo vivo. A vida constantemente consome os “produtos” do trabalho, por isso ele está encerrado na repetição do ciclo biológico. No processo biológico da vida, trabalho e consumo são, na verdade, um só processo que mal termina, deve sempre recomeçar, isto é, ser repetido. O esforço do trabalho jamais poupa aquele que trabalha de, uma vez mais, repeti-lo; por isso dizia Marx que o trabalho é a “eterna necessidade imposta pela natureza”.

Trabalhar é produzir os meios de subsistência física individual ou da espécie dentro do ciclo de crescimento e declínio prescrito pela natureza, desgastando-se e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade circular do processo vital, sem propósito, sem começo nem fim. O “resultado” do trabalho é apenas o preparo de algo para a sua destruição final: o consumo. É típico do trabalho não deixar nada atrás de si: o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido. Isso porque o ciclo biológico é sustentado pelo consumo e o trabalho é justamente a atividade que provê os meios de consumo e subsistência. Enfim, o trabalho e o consumo são dois estágios de um mesmo processo imposto ao animal humano pelas necessidades da vida biológica. Trabalhar, nesse sentido, significa engajar-se em esforços para se manter vivo e, assim, encontrar-se escravizado pela necessidade.

Outra condição mundana básica da existência humana é a “mundanidade”, à qual se corresponde a “fabricação” que, por sua vez, faz do homem um *homo faber*. A existência humana é condicionada pela exigência de todo um universo

artificial durável e que transcenda o mero ciclo biológico dos indivíduos da espécie. É na estabilização da vida humana produzida pela fabricação que repousa a realidade e a confiabilidade de um mundo que serve de morada durável para seres efêmeros. A mundanidade no mundo consiste no ambiente artificial na natureza construído pelo homem. Pela fabricação, o homem produz coisas como objetos de uso e produz o mundo como artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos devoradores da vida contra os quais ele é erigido. O mundo, como conjunto das coisas surgidas da fabricação humana, consiste na objetividade do artifício humano, cuja durabilidade se contrapõe ao ciclo natural de vida e morte das gerações.

Neste sentido, os resultados da fabricação não se misturam com o processo fabricante tal como na relação trabalho-consumo, pois esses resultados são frutos de um *fazer*, isto é, de uma atividade que não se caracteriza, como no trabalho, pela repetição incessante imposta pelo eterno ciclo vital da necessidade, e sim uma atividade livre e consciente que tem sempre começo, meio e fim. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não são destinadas ao consumo, pois são feitas para conceder ao mundo a estabilidade, a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como lugar tangível para a morada do ser mortal, transitório e mutável que é o homem. A natalidade e a mortalidade dos homens pressupõem um mundo durável que não está em constante transitoriedade, mas cuja relativa permanência torna possível o aparecimento e desaparecimento. Sem um mundo durável de coisas no qual os homens aparecem pelo nascimento e desaparecem pela morte, haveria tão-somente o imutável eterno retorno do ciclo biológico.

É dentro desse mundo tangível de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas pelo corpo e produzidas pelo trabalho deste último, mas sem estabilidade própria, as coisas destinadas ao consumo incessante surgem e desaparecem num ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, pois a destruição da durabilidade é acidental no uso e necessária no consumo. O *homo faber*, o fazedor de instrumentos, fez utensílios e ferramentas com a finalidade de construir a mundanidade do mundo e não originalmente para a manutenção do processo vital da espécie. Trata-se, assim, de uma atividade que possui um começo preciso (a idéia, o projeto ou modelo) e um fim previsível ou determinado: um objeto

durável que não é consumido imediatamente, mas é utilizado para fins que não são propriamente os da vida biológica. O artifício humano precisa ser um lugar estável para a ação e para a fala, enfim, para atividades que os homens realizam por *liberdade* e que, assim, são não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente do instrumentalismo utilitário da fabricação, pela qual a própria mundanidade do mundo é produzida.

Por fim, a “pluralidade” é a condição humana que exige do homem estar *entre* os homens, de viver como um ser distinto e único entre iguais, fazendo de cada homem um ser singular que age e fala. Única atividade que se exerce diretamente *entre* os homens, sem a mediação da natureza, a ação é a substância intangível das relações humanas. A realidade da ação depende da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir. Diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso, são os “produtos” da ação e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e negócios humanos. Nada mais intangível que essa textura, pois ela é mais fútil e menos durável que os próprios bens de consumo. Agir significa ser capaz de iniciar novos processos que jamais existiriam sem os homens. É no discurso e na ação³, quando fala e age, que a estranheza da singularidade é experimentada por cada homem na pluralidade. Falando e agindo, os homens se distinguem ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois pluralidade não equivale à alteridade comum a tudo que existe. Na ação e no discurso, a mera alteridade que o homem partilha com todos os seres se transforma em *singularidade*. “A pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares”, afirma Arendt (2001, p. 189).

Contrariamente ao trabalho, que pressupõe o anonimato total do agente, a característica fundamental da ação é a revelação da distinção singular do agente no ato. Na ação e no discurso, os homens manifestam uns aos outros não o **que** (*quid*) são, mas **quem** são. Na esfera pública, em que os homens plurais se reúnem como seres que agem e falam, *ser* equivale a *aparecer*, e não é possível solidificar

³ Embora não desvincule o agir do falar ou a ação do discurso, Arendt considera que a ação é uma atividade mais vinculada à condição mundana da natalidade e o discurso se corresponde mais à condição da pluralidade. Arendt afirma que a ação tem mais afinidade com o *início* que a fala, mas o falar possui mais afinidade com a revelação da *unicidade* do homem que o agir. Sem o discurso, a ação perderia a identidade singular do agente, pois se resumiria a movimentos mecânicos incompreensíveis sem autor. O agente só é possível sendo o autor de palavras. A ação, ainda que possa não vir sempre acompanhada da fala, só possui relevância humana através da palavra falada na qual o autor anuncia o que fez, faz e pretende fazer. A esse respeito conferir ARENDT, 2001, p. 191.

em palavras a essência viva da pessoa, tal como ela se mostra no próprio fluxo vivo da ação e da fala. Agindo e falando na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepetíveis e não simplesmente como seres corpóreos. Somente no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar *quem é* ou, em outros termos, ocultar a sua identidade única e distinta. Desprovidos da iniciativa de agir e falar, de serem vistos e ouvidos uns pelos outros, os homens deixam de ser humanos, pois somente o intercuro e a convivência constante entre os homens, por meio da ação e da fala, criam o mundo verdadeiramente *humano*. A ação está estreitamente vinculada à pluralidade enquanto uma das condições fundamentais da existência humana que, por sua vez, repousa em outra condição humana: a natalidade, “por meio da qual o mundo humano é constantemente invadido de estrangeiros, recém-chegados, cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo” (ARENDR, 2000, p. 92).

A existência não é singularmente *humana* sem um mundo comum que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros homens. Todo engajamento ativo do homem com o mundo por meio da ação e do discurso é determinado pelo fato de que os homens vivem juntos. Isso não ocorre com nenhuma outra atividade da vida ativa. Os homens podem obrigar outros a trabalhar para eles; podem dispor do ambiente artificial das coisas de uso, sem nunca terem se engajado na fabricação. Entretanto, toda existência sem ação e palavra está excluída do mundo humano, deixa de ser uma existência *humana*, pois já não é mais vivida *entre* os homens. É com palavras e atos que nos inserimos no mundo propriamente humano. “Ser do mundo” e poder falar dele com os outros são, no fundo, uma e a mesma coisa. Para Arendt, essa inserção no mundo por meio da ação e da fala é um segundo nascimento depois do nascer corpóreo, pois depois de “começados” pelo nascimento corpóreo, podemos *começar* algo novo por nossa própria iniciativa. “A ação, portanto, não apenas mantém a mais íntima relação com o lado público do mundo, comum a todos nós, mas é a única atividade que o constitui” (ARENDR, 2001, p. 210).

Se no trabalho a necessidade de subsistência do movimento circular de nossas funções corporais nos impõe sempre *começar tudo de novo*, pela iniciativa de agir e falar podemos *começar algo novo* na teia já existente de relações humanas. Portanto, agir e falar não são atividades impostas pela necessidade

(trabalho) nem pela utilidade (fabricação). Agir significa começar alguma coisa, iniciar algo, tomar iniciativa, imprimir movimento a algo. Arendt repete Santo Agostinho: “O homem foi criado para que houvesse um começo”. O homem é um iniciador, pois ele faz advir ao mundo os preceitos de *início* e *liberdade*. A liberdade não é somente o alvo da ação política, como nos tempos de crise e revolução, mas o próprio motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados. “Sem ela a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a ação”, diz Arendt (2000, p. 192). A cada nascimento vem ao mundo um ser livre, cuja singularidade radical o torna um verdadeiro estranho. Sobre a estranheza dessa existência singular, pode-se dizer que não há ninguém igual antes ou depois dela. É constitutivo desse ser livre e singular começar algo inteiramente novo, ilimitado e que, assim, não pode ser previsto. Detentor do “dom da ação”, dele se pode esperar o inesperado, pois ele é capaz de realizar o infinitamente improvável e inantecipável.

Neste sentido, dentre todas as realizações empreendidas pelo homem quando está ativo, agir e falar são as mais intimamente vinculadas com a condição humana da natalidade. Como afirma Arendt:

“A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento, se os homens não passassem de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa” (ARENDR, 2001, p. 16).

Arendt se vale de Agostinho para recordar a distinção por ele efetuada entre a palavra *initium*, utilizada para nomear o ato de criação do homem, e a palavra *principium*, denominando a criação do mundo. O que caracteriza a capacidade exclusivamente humana de espontaneamente *começar a agir* não são as iniciativas específicas que o homem pode realizar, mas a iniciativa ou o *início* que ele é enquanto tal e apenas por ter nascido. Para além de todo o conjunto da criação, o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, é a única criatura que, pelo nascimento, experimenta a *liberdade* de introduzir no mundo criado um *initium*, por sua espontaneidade e iniciativa própria. A natalidade é sempre a instauração de um novo começo no mundo porque cada homem é um *initium* que afeta de modo singular a já existente teia de relações humanas.

De acordo com Arendt, todos os cuidados humanos com o mundo de que se constitui a vida ativa não se alteram historicamente, pois isso modificaria a própria condição humana. O que se modifica historicamente é a constelação hierárquica que ordena o relacionamento recíproco dessas atividades. Arendt pretende, portanto, elucidar as diferentes hierarquias nas quais essas atividades e condições foram experimentadas na tradição ocidental pré-moderna e moderna. Como diz Arendt (2000, p. 94):

“Não são as capacidades do homem, mas é a constelação que ordena seu mútuo relacionamento o que pode mudar e muda historicamente. Observam-se melhor tais mudanças nas diferentes auto-interpretações do homem no decorrer da história que, embora possam ser inteiramente irrelevantes para o *quid* último da natureza humana, são ainda os mais sintéticos e sucintos testemunhos do espírito de épocas inteiras”.

Esquemmatizando o percurso de constituição histórica dessas constelações, Arendt considera que, na Antigüidade grega pré-filosófica, a atividade superior do homem era a fala e a mais elevada forma de vida humana era a vida política, que tem como *conditio sine qua non* a pluralidade humana. No pensamento medieval e romano o homem se auto-determinou como *animale rationale*. Já nos primeiros estágios da era moderna, o homem foi primeiramente concebido como *homo faber*, até que, a partir do fim do século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana seria capaz. No mundo moderno, a fabricação passou a ser executada à maneira do trabalho, enquanto os produtos fabricados passaram a ser concebidos como bens de consumo. O mundo moderno glorificou o trabalho como fonte de todos os valores e promoveu o *animal laborans* à posição mais elevada no conjunto da vida ativa.

Todas essas configurações históricas, segundo Arendt, da fase pré-moderna à era moderna, obscureceram sempre as diferenças entre as atividades da vida ativa e suas propriedades específicas; visto que sempre se concebeu um princípio hierárquico global e superior, pelo qual todas as outras atividades seriam avaliadas. Arendt pretende esclarecer que não há uma preocupação subjacente ou exterior a todas as atividades da vida ativa.

Arendt se esforça por demonstrar que as distinções entre trabalho, fabricação e ação foram sempre deturpadas e, em grande parte, ignoradas pela

tradição pré-moderna e moderna. Trata-se de empreender as diferenciações fundamentais e explicitar as importantes implicações para a vida ativa que decorrem das indistinções e das distorções entre essas atividades mais básicas da condição humana. A grande finalidade da descrição fenomenológica sobre o que faz o homem quando está *ativo* e das análises históricas sobre a vida ativa na era moderna, consiste no esclarecimento da linha que distingue a *liberdade* da *necessidade*. Arendt pretendeu elucidar a fronteira que divide o mundo humano, como abrigo e assunto dos homens, não só do estado contemplativo de inação e quietude do espírito – considerado como a suprema capacidade humana por nossa tradição filosófica e religiosa –, mas, sobretudo, do extra-mundano processo vital, que vincula o metabolismo do corpo humano com a natureza e a necessidade de prover os meios de subsistência do organismo vivo. A alienação do mundo significa, portanto, a destruição dessa “linha” divisória entre o mundo comum e a natureza, ou dessa “fronteira” separadora entre o mundo humano e o processo vital do indivíduo e da espécie. O grande esforço teórico e o maior legado arendtiano com a obra “A Condição Humana” residem na análise da tensão e distinção entre a esfera política da ação e da fala, enquanto realização da liberdade pública por homens plurais e a administração da necessidade, através de técnicas de gestão econômica e social.

3.2. O “lado público do mundo” e a fragilidade da ação:

Vimos que, enquanto um *ser-do-mundo*, o homem está engajado em atividades que o condicionam ao mundo. O homem não existe como algo simplesmente dado que, por acréscimo, *está* no mundo, mas subsistindo a ele. O mundo incide sobre a existência humana, exercendo uma força condicionante que reivindica dos homens uma contínua atuação, uma *vida ativa*. As mais fundamentais condições mundanas da existência humana examinadas por Hannah Arendt são natalidade, mortalidade, vida, mundanidade e pluralidade. As manifestações mais elementares da vida ativa ou os cuidados humanos essenciais com o mundo são o trabalho, a fabricação e a ação.

A vida ativa busca converter o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um mundo humano e comum que serve de abrigo estável e assunto de homens plurais. No trabalho nos vinculamos à reprodução do metabolismo do nosso corpo com as suas necessidades vitais e, assim, estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos nossos meios de subsistência. Na fabricação estamos engajados com a natureza da qual obtemos a matéria-prima do artifício humano e, assim, encontramos-nos circunvizinhos pela mundanidade do mundo como um produto acabado, tangível e estável. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos pela “platéia de nossos semelhantes”, somos circundados pelo “lado público do mundo”.

Neste sentido, o homem está organicamente inserido na repetição infundável do processo biológico da natureza, mas ainda que esteja vinculado à vida natural, o homem não tem a sua existência esgotada na infinição dos processos cíclicos vitais, pois precisa instaurar a partir de si mesmo, a partir de suas próprias atividades, a sua presença no mundo. A existência humana não depende somente da vida biológica porque os homens vivem não exclusivamente do que a natureza faz deles, mas também daquilo que eles fazem da natureza, transformando-a de acordo com finalidades humanas. Uma vez que a presença e a permanência do homem no mundo não estão asseguradas pelos ciclos repetidores da natureza, torna-se necessário para os homens fazerem surgir aquilo que não existiria por si mesmo: o mundo comum e humano. Esse mundo é, simultaneamente, abrigo e assunto dos homens porque não tem em si mesmo a

causa de seu vir a ser, aparecendo e assim se mantendo somente através de um conjunto de intervenções, cuidados, atividades e interações humanas: a *vita activa*. Está em jogo na vida ativa, ou quando o homem está ativo, a capacidade humana de construir, manter e cuidar de um mundo, conferindo-lhe a durabilidade e a estabilidade necessária para se tornar o “lar não-mortal de seres mortais”. Aqui vale para o homem, como ser-do-mundo, o que diz Zaratustra aos seus discípulos: “aquilo que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós”. Esse mundo humano e comum a homens plurais precisa obter uma imortalidade potencial para além da mortalidade daqueles que o erigiram e à natalidade daqueles que nele chegam. A finalidade da instituição e do cuidado do mundo é garantir a permanência e a durabilidade exigida por aqueles seres que nascem e morrem uma vida individual: os homens, “os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento” (ARENDR, 2000, p. 131). Assim, a presença do homem no mundo não é simplesmente dada e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida natural que, velada em si mesma e para si mesma, absorve toda a vida individual na vida da espécie.

A continuidade imortal da natureza garantida pela recorrência cíclica dos seus eventos não diz respeito aos indivíduos plurais, mas somente às espécies em que eles se agrupam. Assim, através da recorrência dos seus ciclos homogêneos, a natureza confere imortalidade aos seres naturais, mas tão-somente enquanto membros de uma espécie e nunca como individualidades. Não obstante, o homem vive uma vida individual e carece de afirmar a sua individualidade no mundo, para além da homogeneização da natureza que engloba tudo e a todos no processo vital da espécie. “Apenas o homem pode *expressar* a alteridade e a individualidade, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a si mesmo e não meramente comunicar alguma coisa – sede ou fome, afeição, hostilidade ou medo” (ARENDR, 2005, p.190). A vida biológica se realiza no homem numa vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com a mera recorrência circular e homogênea da natureza dentro da qual cada homem não passa da repetição continuamente reprodutível e previsível do mesmo modelo da espécie humana.

Sem a irrupção dessa “linha reta”, na qual o homem nasce e morre e pela qual ele corta a recorrência circular da natureza, haveria somente os ciclos repetidores da vida, ou seja, um movimento homogêneo e automático, desprovido

de sentido e finalidade, encerrado em si mesmo na quietude indiferente de uma eterna presença assegurada desde sempre e para sempre. Por serem os homens os únicos mortais num mundo imortal, a temporalidade sucessivo-linear ou a *mortalidade* tornou-se para os gregos o emblema da existência humana. Os gregos faziam uma distinção clássica entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza ou da ordem cósmica. Trata-se de uma distinção entre todas as coisas que existem por si mesmas e as que devem a sua existência aos feitos e obras humanos. A imortalidade é o que a natureza possui através da espontaneidade de seus processos cíclicos que se alimentam de si mesmos e possuem em si mesmos a causa de seu vir a ser. A imortalidade da natureza é obtida sem esforço, sem assistência de nenhum homem e se define como o pano de fundo da existência humana ou o meio onde vivem os mortais.

Assim sendo, é a *imortalidade* o que o homem precisa tentar alcançar se deseja afirmar a sua individualidade no mundo para além da homogeneização da natureza ou, em outros termos, se almeja sobreviver ao mundo que o circunda e em cuja companhia foi admitido por curto tempo. Para se igualar à natureza e imortalizar-se, o homem precisa criar um mundo que lhe sirva de abrigo e assunto. Ter a busca da imortalidade como a “principal preocupação” da vida ativa significa se esforçar para “estar à altura e ser digno da imortalidade que circunda os homens por toda parte, mas que nenhum mortal possui” (ARENDR, 2001, p. 244). Para isso, a trajetória temporal retilínea e sucessiva da existência humana no mundo precisa romper com o movimento contínuo, homogêneo e circular da natureza através de *feitos*, *palavras* e *obras* que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo de seres mortais. “Fluindo em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, capacidade inerente à ação” (ARENDR, 2001, p. 258).

Todavia, as obras, os feitos e as palavras que chegaram à existência através dos mortais são tão perecíveis quanto seus autores. Se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência que impedisse a sua perecibilidade pela ação corrosiva do tempo linear, então, a “grandeza” daquilo que deve sua existência exclusivamente ao homem poderia entrar em conexão com a imortalidade da natureza. Somente assim, conquistando essa “imortalidade”

ou essa relativa “imperecibilidade”, que os homens mortais encontrariam um lugar adequado no mundo para o aparecimento humano. Para isso, é preciso criar um mundo como artifício humano durável pra servir de palco da ação e da fala, isto é, dos negócios humanos.

Essa perecibilidade corrosiva, que afeta tudo que veio a ser pelas mãos dos mortais, expressa-se de modo mais radical na futilidade material e na profunda fragilidade das *obras* ou dos *feitos* que resultam da ação e do discurso. Toda obra humana, que deve parte da sua existência à matéria fornecida pela natureza, é dotada de alguma permanência emprestada do “ser-para-sempre” natural, como é o caso do artifício humano produzido pela fabricação. Mas o que se passa diretamente *entre* os mortais através da ação (*práksis*) e da fala (*léksis*), o que os gregos chamavam de *prágmatta* em oposição a *poíesis* (fabricação), não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência. A ação e o discurso são atividades que só existem à medida que se realizam enquanto tais. Só resultam em “obra” quando põem a si mesmos em operação no fluxo vivo do agir e do falar, enfim, quando o próprio desempenho é a obra. Existe, assim, um grande contraste entre a permanência do mundo erigido pela fabricação humana e a fragilidade do “lado público do mundo”, no qual se realizam os assuntos humanos. O agir e o falar realizam uma intermediação que ocorre *entre* os homens e jamais se materializa em objetos duráveis, visto que é intangível e menos durável que os próprios bens de consumo produzidos pelo trabalho. Essa intermediação através de feitos e palavras não é tangível porque não há objetos em que ela possa se materializar. Para se materializarem em “objetos duráveis”, a ação, o discurso e até mesmo o pensamento precisam da reificação elaborada pela atividade da fabricação que, por sua vez, documenta os feitos, as palavras, os conceitos e as idéias em livros, registros, monumentos, para serem vistos, ouvidos e lembrados. Como diz Arendt:

“Se o *animal laborans* precisa do *homo faber* para atenuar seu trabalho e minorar seu sofrimento, e se os mortais precisam do seu auxílio para construir um lar na Terra, os homens que agem e falam precisam do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiógrafos, de escritores e construtores de monumentos, pois sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam não poderia sobreviver” (2001, p. 187).

Sem essa reificação de que a lembrança precisa, as atividades vivas da ação, da fala e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se não tivessem existido. Não obstante, essa materialização, que essas atividades precisam para serem “imortalizadas” no mundo, acaba pagando o preço de que sempre a “letra morta” substitui algo que nasceu do fluxo vivo da convivência, do intercurso humano ou de um “espírito vivo”. Esse preço se deve ao fato de que a ação, o discurso e o pensamento, para assumirem a durabilidade mundana de algo acabado, dependem da mesma reificação que fabrica as coisas de uso de que se constitui o artifício humano. Os processos de agir, falar e pensar não produzem “resultados”, pois não chegam a ser o que são ao se tornarem meros meios para atingir fins exteriores.

Tendo um começo determinado e um fim inteiramente previsível, a fabricação faz do homem senhor e mestre não só da natureza, mas de si mesmo, visto que ele “faz” e “desfaz”, prescindindo da pluralidade humana tão indispensável na ação. O trabalho que, por sua vez, faz do homem um servo da necessidade, possui apenas pausas entre a exaustão e a regeneração da sua energia, pois torna seu começo e seu fim indetermináveis na relação produção-consumo, inerente ao processo circular da vida. Todavia, a ação e o discurso são tão dependentes da pluralidade humana que, mesmo tendo um começo definido, ou seja, um sujeito ou um agente iniciador de algo novo, jamais poderá ter um fim previsível e uma antecipação das conseqüências dos seus atos e palavras.

Portanto, as “obras” e os “feitos” humanos decorrentes da ação expressam uma fragilidade radical na busca pela *imortalização* do mundo como abrigo e assunto dos homens mortais. Arendt denominou essas fraquezas constitutivas da iniciativa de agir e falar como “calamidades da ação” ou “triplo malogro da ação: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores” (2001, p. 232). Essa extrema contingência da ação política decorre da futilidade material da ação, dos seus resultados incertos (imprevisibilidade), da sua irreversibilidade e de sua ilimitação. Por isso, diz Arendt: “não resta dúvida que a capacidade para agir é a mais perigosa de todas as aptidões e possibilidades humanas” (2000, p. 95).

A mais radical fragilidade expressa nos “feitos e obras” da ação e do discurso dos homens em sua busca por “imortalidade” num meio natural onde tudo é imortal, exceto eles, decorre da imprevisibilidade (a incerteza do futuro

inantecipável) e da irreversibilidade (a impossibilidade de se desfazer o feito, embora não se pudesse saber exatamente o que se fazia), constitutivas de todas as conseqüências da iniciativa de agir e falar. Embora os homens possam destruir o que produzem e até o que não produziram (a natureza e a Terra),

“nunca serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação. (...) E esta incapacidade de desfazer o feito é igualada pela outra incapacidade, quase tão completa, de prever as conseqüências de um ato e até conhecer com segurança os seus motivos” (ARENDT, 2001, p. 244).

Se a realidade viva da ação e da fala depende da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir, então, a revelação do agente através do discurso e o início de novos processos pela ação recaem sempre sobre uma teia de relações humanas já existente, imprimindo nela, intencionalmente ou não, certas conseqüências imediatas tão irreversíveis quanto imprevisíveis. A liberdade faz dos homens mortais seres capazes de iniciar algo de novo no mundo pela iniciativa de agir e falar, mas torna-os incapazes de controlar, reverter ou prever todas as conseqüências dos processos depois de iniciados⁴. Numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir, a força do processo de ação nunca termina num único ato e pode aumentar na medida em que se lhe multiplicam as conseqüências. Esses processos podem durar para além da mortalidade dos homens, até o fim da própria humanidade. Além do que, a história desses processos com começo e fim só se revelará para a análise histórica retrospectiva que não participa da ação, ou seja, quando os atores estiverem mortos. O fim do processo histórico resultante da ação é imprevisível, pois o processo deflagrado pela ação não tem um *fim* ou um resultado acabado de uma vez por todas. Todo fim de um processo histórico é sempre, para os que estão vivos, um novo começo.

⁴ Arendt se vale das distinções que as línguas grega e latina estabelecem para o termo *ação*. Agir se diz em grego por meio de dois verbos: *archein* (começo, ser o primeiro, governar) e *pratein* (atravessar, realizar e acabar). Em latim: *agere* (por em movimento, guiar) e *gerere* (cujo significado original é conduzir). Essas duas acepções correspondentes em grego e latim fazem Arendt crer que a ação estaria dividida em duas partes: o começo feito por um só agente e a realização, a qual muitos aderem para “conduzir”, dar “acabamento”. Assim, *archein* e *agere* foram empregadas de modo especial como liderar e governar (o líder é o iniciador, aquele que é o primeiro e, assim, põe em movimento uma realização). Já *pratein* e *gerere* designam a ação em geral no sentido de execução e acabamento ao “primeiro movimento”. A falácia do homem poderoso por estar só provém do fato de que o iniciador está só apenas na sua iniciativa e nos riscos que assume, mas não na realização do ato que sempre depende de muitos.

É porque a ação e a fala de cada homem atingem de modo singular essa teia preexistente de relações, afetando a vida de todos aqueles com quem entre em contato, que nenhum agente é produtor, fabricante, criador ou autor autônomo da sua própria história. A preexistência de uma teia de muitas vontades, intenções e interesses conflitantes é o que impede que muitas vezes as ações alcancem seus objetivos materiais e mundanos, mas, simultaneamente, é graças a ela que a ação é concreta e a fala é efetiva, instaurando as histórias dos feitos e palavras humanos. Assim, a história, enquanto resultante da ação, nunca tem um agente ou um autor tangível que possa ser apontado como o produtor do resultado final. O que leva Arendt a dizer: “Ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (2005, p. 193). Aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo porque a revelação da unicidade de cada homem não se realiza intencionalmente, ou seja, o “quem” permanece sempre oculto para o próprio agente. Arendt diz: “Há íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso: o agente se revela sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão ‘quem’ revela” (2001, p. 205). Nessa medida, incidindo sobre uma teia de relações humanas preexistente, a iniciativa de agir e falar nos torna muitas vezes “culpados” de conseqüências que jamais desejamos ou previmos, visto que toda ação deflagra uma reação em cadeia e todo processo pode causar novos processos. E o que torna as obras e os feitos humanos decorrentes da ação e da fala ainda mais frágeis reside no fato de que eles não podem ser desfeitos por piores que tenham sido.

Tudo isso nos leva a crer que é justamente na liberdade da ação que o homem parece mais “uma vítima ou um paciente que um autor e agente do que fez” (ARENDR, 2001, p. 245). Paradoxalmente, parece que é no desempenho das atividades pelas quais os homens exercem maximamente a liberdade que eles se experimentam como menos livres, pois se tornam conscientes de que a história resultante da ação é perfeita de “feitos” irreversíveis, mas também de “sofrimentos” inevitáveis e sempre “novas possibilidades” imprevisíveis. “Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, a história iniciada por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes”, assevera Arendt (2001, p. 203). A fragilidade inerente ao agir provém justamente do fato de que a liberdade de começar espontaneamente algo novo incide sobre uma rede

predeterminada de relações, ou seja, toda ação atua sobre seres também capazes de agir. É justamente porque a história resulta de atos e feitos humanos e não de tendências, forças ou idéias sobre-humanas, que ela, apesar de dever a sua existência exclusivamente aos homens, não é “feita” ou “produzida” por eles, tal como os objetos resultantes da fabricação. Como diz Arendt: “A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é ‘feita’, enquanto a primeira não o é. A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é *criada*” (2001, p. 198).

Outra fragilidade inerente à intermediação, que ocorre *entre* os homens por meio dos negócios humanos, reside no caráter ilimitado da ação. Trata-se da potencialidade ilimitada da ação para estabelecer relações entre os homens, para além da mera legalidade, como limites estabilizadores e protetores dos negócios humanos. Como explica Arendt:

“As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica” (2001, p.204).

Por isso, na *polis* pré-filosófica, os gregos não consideravam a função de legislar uma atividade genuinamente política, e sim um “fazer” pré-político ou um fabricar entidades tangíveis tais como os produtos do artesanato. Essas “entidades legais” possuem tangibilidade, mas não inspiram necessariamente a lealdade dos cidadãos, pois não são ainda o conteúdo efetivo da política, que só advém quando os homens são vistos e ouvidos pela “platéia de seus semelhantes” e aparecem uns aos outros na teia intangível de *relações* humanas instaurada e mantida pela ação e pelo discurso. Contrariamente aos romanos, que valorizaram a fundação e a legislação da cidade como autênticos atos políticos, as leis não eram concebidas na *polis* como um resultado direto da ação, pois o processo de agir e falar não pode resultar em um “produto final” sem se auto-destruir em seu significado autêntico, intangível e extremamente frágil. Somente a fabricação pode ter como fim um “produto tangível”, e é por isso que o ato de legislar não faz do homem, tal como dos artesãos ou dos construtores dos muros ao redor da cidade, um cidadão. Tal termo se aplica somente ao homem quando usufrui do privilégio de se engajar efetivamente nas diversas atividades em curso na *polis*. Antes mesmo

da iniciativa de agir e falar, logo numa dimensão pré-política, seria necessário instaurar um espaço de aparecimento dos homens plurais (a esfera pública) e nele erguer uma estrutura estável para as relações humanas (as leis). Mas essa estrutura tangível que estabiliza as iniciativas dos homens de agir e falar não é um limite intransponível, pois não serve ainda de guia para a ação ou de inspiração para os relacionamentos humanos.

3.3. A solução grega: o mundo como espaço da aparência:

Toda essa fragilidade, inerente à coexistência dos homens e à falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, não decorre de qualquer suposta “fraqueza humana”, mas das condições mundanas da natalidade e da pluralidade. Para dizer com Arendt:

“O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos” (ARENDR, 2001, p. 256).

Assim, diferentemente de tudo que resulta da “obra de nossas mãos”, o mundo como espaço público da aparência não tem durabilidade que resista ao momento de sua ocorrência, e desaparece não apenas com a dispersão e o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar. Esse espaço público nasce e se mantém entre os homens apenas *potencialmente*, nunca necessariamente ou constantemente e nem para todos os homens, pois o filósofo contemplativo, o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador, o artesão e o assalariado do mundo moderno não estão nele.

A fim de superar essa perecibilidade e essa fragilidade da mais *humana* dentre as atividades pelas quais o homem busca, por feitos e obras, criar um mundo adequado ao aparecimento humano, a Antiguidade grega pré-filosófica instaurou a experiência democrática da *polis*. Trata-se de um modo inédito de convivência, de *imortalização* do mundo humano no seio da natureza imortal, ou seja, um meio de salvaguardar a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando o “lado público do mundo”, mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar. Muito mais que uma mera mutação nas organizações sociais antigas, a fundação da *polis* é uma autêntica instauração do político ou do advento do plano político. A *polis* democrática é o mundo politicamente organizado, no qual cada homem livre pode se inserir por meio da ação e do discurso, para além dos diferentes estatutos sociais, familiares, territoriais, religiosos que separavam os indivíduos em antigas solidariedades e

dependências tradicionais. A fundação da polis instaurou a esfera pública na qual o mundo é maximamente o assunto de homens plurais reunidos na modalidade da ação e do discurso. Os gregos pré-platônicos fundaram a vida política para “elevant a ação ao topo da hierarquia da *vita activa* e para que se visse no discurso o elemento fundamental de distinção entre a vida humana e a vida animal” (ARENDR, 2001, p. 217). Na polis fica explícito o caráter de “espécie” da vida animal, em oposição à “singularidade” da existência humana. A democracia grega fez da atividade política a mais grandiosa obra humana ou o mais elevado feito dos mortais no cosmo imortal. “A polis era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais” (ARENDR, 2001, p. 66).

Tradicionalmente, Aristóteles denominava como *bios politikos* a vida autenticamente humana e engajada nos assuntos públicos. Tal engajamento na polis fazia de tal modo o homem estar mais humanamente ativo, que Aristóteles identificou a vida ativa com o *bios politikos*, excluindo o trabalho e a fabricação, visto que estas últimas não são atividades ociosas ou livres, mas negociosas e voltadas para fins exteriores a elas mesmas (a necessidade da subsistência e a utilidade do artifício humano, respectivamente). O homem tinha uma vida ativa na polis porque tomava decisões por meio do discurso persuasivo, nunca pela força bruta ou qualquer dimensão pré-política exterior à palavra. Por isso, na polis não há comandantes e comandados, visto que forçar alguém a fazer algo por violência ou ordenar ao invés de persuadir são modos pré-políticos de interação humana, característicos das famílias nas quais há um *chefe* que exerce o poder orientado pelo que é útil e necessário para a organização doméstica.

Quando a polis se constituiu, as organizações sociais tradicionais eram realidades de tipo feudal, onde predominavam grandes famílias proprietárias da terra, que exerciam, pela figura do *paterfamilias*, sua autoridade religiosa e econômica sobre uma pequena população de servos, familiares, agricultores, artesãos e pescadores. Por outro lado, as chamadas “terras bárbaras” eram comandadas por um déspota ou tirano, que impunha uma dominação absoluta, apoiada em castas militares, sacerdotais e técnico-administrativas. Durante essa época, ocorreram violentos conflitos que opunham as grandes famílias entre si (a desagregação dos laços de parentesco está na origem do advento das cidades-

estados). A influência e o confronto entre diferentes tradições começaram a relativizar a autoridade do chefe de família, do *dominus*, do ancião, do nobre, etc. Na polis foram consolidados dois tipos de esferas da existência humana: a pública e a privada⁵. Os assuntos públicos são tratados pela reunião dos cidadãos situados em círculos, a igual distância do centro, isto é, igualmente capazes de decidir os destinos da cidade. Pondo o poder “no meio” e recusando que ele seja o apanágio de alguém, a polis impedia o aparecimento de um tirano e também a instalação de uma casta ou de uma classe separada da vida política que se apropriasse do poder. Inserir-se na polis significa, portanto, ser livre e estar entre iguais (*isonomie*). Como esclarece Arendt:

“A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (2001, p.41).

O que funda a experiência política dos gregos é que eles não obedecem ao chicote de um senhor despótico, mas a uma regra, a uma lei (*nomos*) que eles mesmos escolheram e estabeleceram por meio da capacidade de discorrerem uns com os outros e agirem na realização de laços comuns. Por isso, Aristóteles considerou o homem como um ser político (*zoon politikon*), através da afirmação de que ele é um vivente que tem linguagem (*zoon logon ekhon*). A interpretação tradicional dessa suposta “definição” aristotélica do homem como *animale rationale* obscurece algo simples: não se trata de uma definição da essência do homem em geral. Aristóteles almejou dizer apenas que a política faz dos homens, contrariamente aos escravos e bárbaros, viventes, cujo modo de vida tem no discurso a sua preocupação primordial. O que faz do homem um ser político é viver num mundo no qual as palavras não perderam o seu poder de revelar e discutir, pois o que quer que os homens façam, saibam e experimentem só terá sentido na medida em que possa ser discutido. Como observa Arendt: “os homens

⁵ Com isso Arendt não pretende afirmar que toda e qualquer questão privada seja irrelevante, mas que a *polis*, como esfera pública da existência, faz aparecer o que é digno de ser visto ou ouvido por todos, de modo que o irrelevante para os assuntos políticos se torna automaticamente assunto privado. Como o amor, por exemplo, segundo Arendt: “em contraposição à amizade, morre ou, antes, extingue-se assim que é trazido a público. (‘Never seek to tell thy love/ Love that never told can be’). Dada a sua inerente natureza extraterrena, o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo” (ARENDT, 2001, p. 61).

no plural, isto é, os homens que vivem, movem-se e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e serem inteligíveis entre si e consigo mesmos” (ARENDR, 2001, p. 12).

São diferentes as atividades que o homem desempenha para a doméstica manutenção da vida por carência, necessidade ou utilidade e aquelas que desempenha por liberdade em nome de um mundo comum. A esfera privada é pré-política porque está vinculada ao processo biológico da vida e à sobrevivência comum. É a partir da instauração da esfera pública que surge a oposição entre as diversas associações humanas tais como a família, que reúne indivíduos do mesmo sangue, a aldeia, que agrupa os vizinhos em função de interesses privados e, enfim, a própria *polis*. Esta é uma ordem fundada não sobre a força bruta, independente de interesses passageiros, para além de laços de parentesco, indiferente às prescrições dos deuses ou apenas em nome do sustento.

Assim, a vida política procura revelar que os homens não vivem nem morrem como os animais, ou seja, submetidos ao gigantesco círculo da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas giram em imutável repetição. Na polis os homens se põem em luta, através de feitos e palavras, por algo que confira para sua existência singular, para sua mortalidade sempre individual e também para o mundo humano algum vestígio de *imortalidade*. “A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo”, afirma Arendt (2005, p.194). Se o homem é *do* mundo pelo nascimento, nascer é sempre a atualização da liberdade de agir e falar, ou seja, trazer ao mundo um novo começo capaz de romper com o círculo vital, pois a ação não está submetida nem à necessidade que condiciona o trabalho, nem à utilidade que mobiliza a fabricação.

A criação de condições que torne mais duradoura a convivência entre os homens é um fator indispensável para a atualização de todas as *potencialidades* da ação. A vida genuinamente *política* só existe quando os homens vivem tão continuamente próximos uns dos outros que as potencialidades inerentes à ação e ao discurso estão sempre presentes. A frágil “potencialidade” da ação se distingue da mera “força” porque esta última é algo que pode ser propriedade de um homem isolado e aquela depende sempre de que os homens estejam juntos, vinculados por laços que sobrevivem à mera ocorrência da ação e permanecem vigentes enquanto

eles estiverem na presença uns dos outros. Embora a experiência efetiva da polis preceda toda constituição formal e institucional de um governo, desde a fundação da polis grega, as “cidades-estados” se tornaram na cultura ocidental uma condição material importante para a organização política da convivência humana, para a estabilização e preservação da teia de relações humanas. Enquanto vincula os homens entre si, essa teia se constitui como a grande “potencialidade” da ação e isso de tal forma que Arendt a denomina como “poder”. O poder nada mais é que a ilimitada capacidade da ação e do discurso de estabelecerem relações e engendrarem novos processos sobre a teia de relações preexistente. Como diz a autora: “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válida que sejam suas razões” (ARENDR, 2001, p. 213).

As potencialidades da convivência ou simplesmente o “poder” não é possuído como a força, nem exercido como a coação, pois depende sempre do “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (ARENDR, 2001, 213). E é a perda do poder o que primeiro destrói as organizações políticas, pois a condição mundana da pluralidade, por um lado, impede a onipotência humana e, por outro, a aspiração utópica de onipotência destrói a pluralidade, que é a condição da vida política. Por isso Arendt define a tirania como uma tentativa sempre auto-destrutiva de substituir o poder ou a potencialidade da convivência pela *força*, algo que o indivíduo isolado jamais pode compartilhar com os outros. Com a destruição tirânica do espaço de aparência dos homens plurais, instaurado e mantido pela ação e pelo discurso, os feitos e as obras decorrentes das potencialidades da conveniência humana não permaneceriam no mundo tempo maior que o da sua mera ocorrência. Sem a polis os homens são incapazes de se lembrar do que foi grande, belo e, sobretudo, humano. Sem “o lado público do mundo”, instaurado e mantido pelas atividades em curso na polis, nenhuma novidade resplandeceria no mundo humano, nada aconteceria *entre* os homens e, assim, nenhuma significação duradoura haveria para inspirar a recordação da grandeza dos feitos, palavras e obras que devem suas existências exclusivamente aos homens. E isso independentemente dos seus motivos e intenções, das suas consequências boas ou más, de serem frutos da derrota ou da vitória e, enfim, de terem atingido ou não seus objetivos materiais e mundanos. “Sem um âmbito

público politicamente organizado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (2000, p.195), diz Arendt.

Como vimos, o “produto” da ação é idêntico ao cometimento do próprio ato e, assim, as atividades em curso na polis ou, simplesmente, a “ação política” não pode ser julgada por “padrões morais” ou “metas e conseqüências”, pois o único critério de julgamento dos feitos e das palavras era, para os gregos, a grandeza (*megethos*), isto é, o que distingue o homem do lugar comum, o caráter extra-ordinário que rompe com as verdades cotidianas. A polis se define por inspirar os homens a ousarem o extra-ordinário, para além de razões e objetivos, pois “o significado específico de cada ato só pode residir no próprio cometimento e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz” (ARENDR, 2001, p. 218). Ao contrário da fabricação, onde os produtos de um homem podem ser maiores e essenciais que o próprio produtor, a unicidade do agente revelado na ação transcende em grandeza e importância tudo que ele possa fazer ou produzir como “resultado final”. “Os grandes só podem ser julgados pelo que são’, só os vulgares consentirão em atribuir sua dignidade ao que fizeram” (ARENDR, 2001, p.223). A potencialidade, que nasce da pluralidade humana reunida por meio da ação e do discurso na realização de um interesse comum, esgota seu significado no próprio desempenho e não na simples execução de finalidades exteriores. O poder não é um “resultado” para além do próprio desempenho da ação, pois agir não é “fazer” ou “fabricar” obras.

E é justamente por isso que a polis é um “grande e doloroso paradoxo” (ARENDR, 2000, p.75), que expressa a dimensão trágica da cultura grega. Trata-se do caráter paradoxal de considerar a permanência como a grandeza máxima do cosmo imortal, enquanto a mais elevada grandeza humana residiria na mais fugaz atividade que os homens podem desempenhar: a ação e a fala. O paradoxo é que os homens ingressem na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública por desejaram que a grandeza dos seus feitos e palavras ou a grandeza daquilo que tenham em comum com os outros fosse mais permanente que as suas vidas. Esse paradoxo expressa claramente o modo como os gregos consideravam que os feitos e as obras resultantes da ação e do discurso só sobreviveriam à chegada e à partida das sucessivas gerações na medida em que tivesse uma presença pública continuamente cultivada, capaz de iluminar e salvar da ruína do tempo sucessivo-

linear tudo que os homens venham a preservar de grandioso no *mundo comum*. Como esclarece Arendt:

“O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós” (2001, p. 65).

A grande tarefa da vida política seria evitar a perda da confiança dos homens no *mundo comum* como lugar adequado para o aparecimento da grandeza dos mortais. A vida na polis tem como finalidade e importância assegurar o espaço de aparência onde se encenam e se preservam a grandeza das ações e das palavras. A polis almeja instaurar um espaço para a ação que prescindia da reificação dos seus “resultados” por meio de monumentos e registros sobre seus autores, assim como do olhar retrospectivo do narrador (*storyteller*). Este realmente pode saber melhor o que aconteceu que os próprios atores, mas paga o preço de ser um espectador dos processos da ação, cuja significação se revela para ele apenas no fim, muitas vezes quando todos os atores estão mortos. O esforço da polis seria tornar duradouro essa esfera da ação e da fala, tendo em vista impedir que ele desaparecesse com o isolamento produzido pela tirania ou com a dispersão dos homens no regresso para suas vidas privadas. A polis visa cultivar a confiança do homem no mundo *comum*, no “poder” da convivência, isto é, nas potencialidades do mundo como espaço do aparecimento humano por meio da ação e do discurso. Somente essa confiança no mundo como espaço da aparência retira os homens de todo tipo de isolamento. Somente quando confia que a realidade do mundo depende da presença dos outros vinculados na realização de interesses comuns que o homem expressa a coragem de abandonar o esconderijo da vida privada para assumir e suportar as grandezas e os perigos inerentes à iniciativa de agir e falar. É recorrente na obra arendtiana esse vínculo entre a iniciativa de agir e falar e a coragem que ela reivindica em função da “impiedosa vulnerabilidade da vida na polis” (ARENDR, 2001, p.45). Essa coragem reside na possibilidade de abandonar a vida privada e se mover entre homens iguais e livres, visto que o déspota que se move entre escravos, e o tirano, que se move entre súditos não podem ser considerados livres.

No ensaio “O que é liberdade?”, Arendt diz: “a coragem é uma das virtudes políticas cardeais” (2000, p.203). Deixar a organização da vida doméstica e a família para “abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa” ou para “dedicar a vida aos negócios da cidade” exigia coragem, isto é, a ousadia de superar o servilismo expresso na auto-preservação da vida realizada no esconderijo do lar, onde o homem está resguardado e engajado basicamente em atividades desempenhadas em nome das carências vitais ou das exigências da utilidade. “Quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida. (...) A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência” (ARENDR, 2001, p.45). Quando ingressa na esfera política da existência, a presença do homem no mundo deixa de ser definitivamente limitada ao mero processo biológico que vincula o metabolismo do organismo vivo com a natureza, pois supera as necessidades do “mero viver”. Para dizer com Arendt:

“É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (2000, p. 203).

A polis pretende, portanto, reivindicar aos homens a coragem de cuidar da liberdade do mundo, ou seja, de se afastarem de casa, de saírem para a “impiedosa vulnerabilidade” do “lado público do mundo” e, assim, encontrarem-se uns com os outros na realização de interesses comuns. É preciso, para isso, que eles tenham a coragem de superar o isolamento e a apatia da vida doméstica, a fim de se vincularem uns aos outros, engendrando relações e processos que inspirem e cultivem a confiança nas potencialidades da ação e do discurso. A vida na polis inspira em cada homem a disponibilidade para inserir-se na esfera pública reveladora da sua unicidade inconfundível e a ousadia de iniciar uma história própria em busca da “grandeza” digna de ser recordada. Para dizer com o fragmento 29 de Heráclito (1999, p. 65): “Uma coisa a todas as outras preferem os melhores: a glória sempre brilhante dos mortais; a multidão está saturada como o gado”. Com esse propósito de tornar relevante aos homens viverem juntos no

compartilhamento de atos e palavras, o conjunto das atividades em curso na *polis* se opõe às associações ou comunidades (*societas*) tais como aldeias, variedades de sociedades, família ou conglomerado de famílias. Arendt esclarece que “nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade” (2000, p. 194). Imersos na vida privada, os homens têm como fator que rege as suas ações não a liberdade inerente ao mundo público, mas as carências da vida e a preocupação com a sua subsistência. O fundamento de possibilidade da instauração da *polis* reside na distinção radical entre a esfera privada da existência humana e a esfera política enquanto o “lado público do mundo”. Na *polis*,

“os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma da *polis* parecia garantir a impercibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam” (ARENDR, 2001, p.210)

A inserção na polis garante para cada cidadão que a grandeza de sua unicidade efêmera terá a consistência ou a realidade proveniente do fato de ser vista e ouvida pela “platéia de seus semelhantes”, multiplicando, assim, a possibilidade de tornar-se digna de fama, de ser lembrada e imortalizada. Imortalidade quer dizer continuidade no tempo, perduração na Terra ou constância neste mundo. Através de seu espaço fisicamente assegurado pelos muros da cidade e fisionomicamente garantido pelas leis, a polis é uma verdadeira “memória organizada” (ARENDR, 2001, p.210). Mas Arendt nos adverte quanto ao fato de que a polis não deve ser definida como uma “localização física”, mas como uma organização do mundo comum que resulta do agir e falar em conjunto, visto que “seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (ARENDR, 2001, p. 211).

3.4. O acosmismo metafísico: o mundo das idéias e a solução platônica:

Contudo, certa circunstância histórica na polis promoveu uma ocorrência, cujas conseqüências produziram uma profunda desconfiança em relação à grandiosidade da vida dedicada aos assuntos públicos e uma recusa radical da dignidade conferida aos feitos e às obras decorrentes da ação e do discurso. Essa ocorrência foi a condenação de Sócrates, bem como o impacto desse julgamento em Platão, seu mais ilustre discípulo. Desse conflito entre o filósofo e a polis nasceu a “filosofia política”, isto é, o ponto de vista do filósofo sobre a política, a partir do qual foi cunhado o próprio termo “vita activa” e do qual as várias formas de engajamento ativo do homem nas coisas do mundo receberam as suas significações mais tradicionais. Segundo Arendt, “nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão se desencantar com a vida da polis e, ao mesmo tempo duvidar de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos” (2002a, 91).

A significação profunda do julgamento e condenação de Sócrates está intimamente relacionada com o próprio devir histórico da polis, que foi sacudida por numerosos conflitos e combates cada vez mais violentos⁶. Logo no início da sua grandiosa obra intitulada “Guerra do Peloponeso”, Tucídides⁷ narra as razões ou as motivações que conduziram a democracia ateniense a realizar um expansionismo e certo imperialismo que suscitou o ódio e o medo das outras grandes cidades, provocando o violento e prolongado conflito. Atenas construiu à sua volta uma aliança que planejava assegurar-lhe a independência, mas depois, pouco a pouco, ela pretendeu se emancipar submetendo os outros e provando assim a sua força. Mas, quando se escolhe esse caminho, é preciso incessantemente provar que se é o mais forte e, incessantemente, conquistar, expandir-se; até o momento em que se tem tantos inimigos que inevitavelmente se sucumbe aos seus golpes. Com seus massacres, exílios e despovoamento de cidades, a guerra escandiu definitivamente o fim do século V, espalhando os

⁶ A *filosofia política* de Platão surgiu, para Arendt, “dos desastres da guerra do Peloponeso (...). Não a filosofia, mas a filosofia *política* de Platão e de Aristóteles nasceu do declínio da polis, ‘uma forma de vida havia envelhecido’” (ARENDR, 2002b, 115).

⁷ Cf. Thucydide, *La Guerre du Peloponèse*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade (tradução e notas de D. Roussel), Châtelet, François, *Platão*, Porto: Ed. Rés (tradução de Souza Dias) e também *La naissance de l’histoire*, Paris: Minuit, 1962.

combates por toda a Grécia e promovendo uma profunda decadência da polis, sobretudo após a ocupação espartana de Atenas.

Essa constelação histórica de crise foi demasiadamente favorável para os críticos da democracia. Tucídides, para melhor evidenciar o gênio do seu herói, Péricles (morto dois anos depois de iniciada a guerra e cujo derradeiro discurso não foi devidamente ouvido pelos atenienses), descreve o desenvolvimento da polis, ao longo do desenrolar do conflito, como uma verdadeira degenerescência acentuada de ano para ano. Arendt afirma que o conflito entre Sócrates e a polis se tornou mais agudo porque “coincidiu (ainda que não se tratasse de mera coincidência) com a rápida decadência da vida da *polis* nos trinta anos que separam a morte de Péricles do julgamento de Sócrates” (ARENDR, 2002a, p.106).

A humilhação da derrota, a consciência dos erros cometidos⁸ e a idéia de que se tinha deixado levar com facilidade pela persuasão oratória dos bem-falantes, suscitaram no povo (*demos*) uma desconfiança generalizada não apenas para com as perigosas potencialidades da ação e do discurso, mas também em relação às pretensões do pensamento filosófico de imiscuir-se na tarefa de restabelecimento da ordem pública. Depois da derrota, ocorreu uma profunda reação conservadora, que fez os cidadãos misturarem numa mesma reprovação radical tanto aqueles argumentadores e homens de ação, que até então engajavam suas vidas no tratamento dos assuntos públicos, quanto aqueles homens que, como disse Aristófanes em sua obra *Nuvens*, são “inúteis” para a restauração da ordem política, pois erguem uma visão abstrata da realidade ao se inserirem no modo de vida contemplativo. Essa acusação de “inutilidade” da vida filosófica para o mundo comum é a expressão de um sentimento popular cada vez mais arraigado na polis. A vida daqueles que se dedicam a voltar o espírito para ele mesmo é definida como inútil às atividades realizadas na polis porque nela o homem se põe a olhar para o alto em estado de inércia, a fim de melhor contemplar os astros, despreocupando-se dos “pequenos assuntos humanos”, com dizia Platão. Trata-se da clássica fama dos “sábios” testemunhada pela anedota narrada por Platão sobre

⁸ O exemplo mais contundente desses “erros” foi o caso dos Arginusas: em inferioridade numérica a marinha ateniense venceu uma frota espartana graças à habilidade e à coragem dos seus soldados; mas em função da crescente agitação do mar, os vencedores são impedidos de prosseguirem nas buscas pelos feridos e pelos corpos dos atenienses mortos na batalha. Regressando ao Pireu, são todos acusados de incompetência e perseguidos pela Assembléia popular que os levam ao tribunal de Atenas de onde são condenados à morte. Alguns dias depois, os cidadãos compreendem o que ocorreu, admitem o erro e reabilitam a memória dos que tinham acabado de condenar à morte. Cf. CHÂTELET, 1995, p. 51.

Tales de Mileto que, contemplando o céu, caiu num poço, suscitando as risadas de uma criada da Trácia. A espirituosa mulher teria afirmado ser o sábio tão preocupado com as questões mais elevadas, com as “coisas-pensamento” ausentes, intangíveis e distantes do mundo das aparências imediatas que se tornava incapaz de atentar para aquilo que está próximo dos seus próprios pés. “Essa pilhéria se aplica a todos que vivem para a filosofia”, conclui Platão (2001, 174 b, p. 83).

Em 399, o arquivo público ateniense recebe uma acusação contra um conhecido cidadão chamado Sócrates, que estaria corrompendo os jovens, desacreditando os deuses da polis e lhes substituindo por novas divindades. A polis entrou em conflito com Sócrates justamente porque ele “fizera novas reivindicações para a filosofia, precisamente por não pretender ser um sábio” (ARENDR, 2002a, p. 95). A condenação de Sócrates e, por conseguinte, a sua morte ocorreram em função da polis tê-lo confundido com um sábio que estaria pretendendo inserir a atividade intangível do espírito – nascida sempre da suspensão do mundo comum para lidar com o inaparente – justamente no “lado público do mundo”, instaurado e mantido pelas interações humanas ou pela coexistência dos homens.

Na avaliação equivocada⁹ da polis, Sócrates estaria afastando os cidadãos da vida política, “tornando-os desajustados” (ARENDR, 2002a, p. 94), ou seja, tão vinculados à preocupação com a verdade filosófica independente dos assuntos humanos que se tornavam alheios à ocupação para com o instável e contingencial “bem humano”. Sócrates foi o “primeiro filósofo a ultrapassar o limite estabelecido pela polis para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não-humanas e não-políticas” (ARENDR, 2002a, p. 94). O fato dele convidar a todos os cidadãos para discutirem até o fim as suas *doxoi*, tendo em vista torná-los mais verdadeiros, mas sem nunca chegar a um resultado ou a uma conclusão tão definitiva que dispensasse a necessidade de reiniciar o diálogo, foi interpretada pela polis como uma potencial destruição da realidade política específica dos cidadãos. Essa suspeita com relação à Sócrates acabou colocando

⁹ Para uma compreensão adequada da relação que Sócrates estabeleceu entre *pensar* e *agir* e para um completo entendimento desse equívoco da polis em considerá-lo um sábio subversivo que convidava os cidadãos a se desocuparem com o mundo comum e humano, conferir o capítulo 4 (“Mundo e Pensamento”) item 4.2. “O que fazemos quando pensamos? A relevância do pensamento para o mundo”.

em risco não só a vida do filósofo, como também a própria relevância do modo de vida filosófico para o restabelecimento da polis.

O conflito entre política e filosofia, iniciado com a rápida decadência da vida na polis e intensificado com julgamento de Sócrates, terminou com a derrota da filosofia e as conclusões de Platão a respeito da esfera dos “pequenos assuntos humanos”. A reação platônica teve como impulso primordial um profundo desprezo e uma radical indiferença com relação aos assuntos públicos em curso na polis. Platão considerou que todos aqueles que “vivem para a filosofia” deveriam nutrir a tão característica *apolitia* que os conduzirá a protegerem-se das suspeitas e hostilidades provenientes do “lado público do mundo”.

Desde então, será criado um abismo entre a *doxa* (opinião) e a filosofia, pois o diálogo do pensamento nascerá de um estranhamento do mundo e da polis, conduzindo a atividade de pensar para o “espaço interior onde o eu se abriga do mundo” (ARENDR, 2000, p. 192). O diálogo sem som do pensamento no qual o eu se relaciona consigo mesmo não aparece no mundo fenomênico e o modo de vida que fez do pensar a mais importante atividade humana nasceu através daqueles que passaram a não possuir um lugar próprio no mundo comum e que careciam, portanto, de uma condição mundana de existência. “O primeiro impulso do pensamento coincidiu com o ímpeto para escapar de um mundo que tinha se tornado insuportável” (ARENDR, 2002b, p. 116). Platão fez do pensamento o caminho a ser trilhado para fora deste mundo comum e humano de homens plurais. Por isso, o filósofo “só de corpo, está presente na polis, enquanto o pensamento (...) paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra, contemplando os astros (...) sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado” (PLATÃO, 2001, 174a, p. 83). A solução platônica para as suas frustrações políticas foi fazer do pensamento um caminho que eleva o homem para fora do mundo em direção ao eterno. O repouso contemplativo elevaria o filósofo a um ponto de vista tão exterior ao mundo que os assuntos humanos se tornam dispensáveis. O retorno a si do espírito pensante, agindo sobre si mesmo no diálogo sem som e solitário da alma com ela mesma, eis a única ação que resta em um mundo no qual, para Platão, agir é sempre fútil e vaidade irrisória.

A esfera plural das muitas vontades e intenções de que se constitui a vida política é por si mesma ingovernável para Platão. O exemplo de Atenas o prova: uma cidade que perdeu a guerra contra Esparta e condenou Sócrates à morte. Sua

desordem leva à tirania e induz todos à imoralidade. A conclusão de Platão diante da condenação de Sócrates será a seguinte: ou nos inserimos no filosofar, a fim de destruímos a opinião (*doxa*), ou cada um está no direito de se deixar levar pela suas pulsões e inclinações pessoais, a organização política não passa de uma reunião fortuita de vontades de poder e a própria idéia de compromissos duradouros e estabilidade social, da qual sejam excluídos a violência e o medo, torna-se impensável. Platão não nega que aqueles que “vivem para a filosofia” realmente se engajam em uma atividade que não corresponde diretamente nem à vida nem ao mundo enquanto abrigo e assunto dos homens, uma atividade que tem sempre presente para si o que se encontra ausente dos sentidos e que, enfim, tem como principal característica ser inaparente ou invisível. Todavia, sua preocupação é “estabelecer a ‘autoridade’ do filósofo sobre a polis” (ARENDR, 2000, p. 148). Em outras palavras, encontrar uma solução que proteja definitivamente o homem das fragilidades inerentes à vida política e das “calamidades da ação”. Ao contrário de Sócrates, Platão não se sente mais responsável e interessado pelos assuntos em curso na polis, tratados pela reunião dos homens plurais na modalidade da ação e do discurso. Assim, ele pretende encontrar uma dimensão extra-política que nos permita prescindir da pluralidade humana e uma capacidade superior que nos possibilite substituir a iniciativa de agir e falar. Tal dimensão é o “mundo das idéias”, acessível aos “poucos” que “vivem para a filosofia”, e tal capacidade não é outra senão o pensamento concebido como *contemplação*. Desde então, a atividade de pensar, que era apenas uma dentre as muitas capacidades humanas e a mais contrária às condições mundanas da existência, tornou-se monopolizadora e elevou-se ao nível de ato mais superior que o homem pode desempenhar quando está ativo. Platão afirmará que somente a contemplação das idéias superaria a acidentalidade e a imprevisibilidade da política, fazendo da linguagem mais que o mero ruído banal e astucioso e das ações mais que as arbitrariedades das paixões individuais. As variações das preferências e dos interesses parciais só poderiam ser neutralizadas por meio da autoridade de uma verdade não-humana e não-política a ser contemplada pelo filósofo e que exigiria um discurso que tenha valor universal. No diálogo filosófico, o discurso torna-se coercitivo e não um simples meio de entrar em comunicação no conflito persuasivo de interesses.

“O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo suplantado por uma maioria de votos, fez com que Platão desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos”, diz Arendt (2002a, p. 92). Introduzindo padrões absolutos na esfera dos assuntos humanos, Platão não pretendeu negar que a filosofia fosse de fato a preocupação com a verdade independente da pluralidade humana num mundo comum, mas sim afirmar que isso não fazia do filósofo um inútil, pois somente ele estaria plenamente preparado para desempenhar um papel político que restabeleceria a ordem, através da autoridade coercitiva da verdade. Sócrates nunca pretendeu que o filósofo desempenhasse algum papel político na esfera pública, mas se sentia responsável pela polis e se esforçava para tornar a filosofia relevante à esfera dos assuntos humanos. Arendt considera que, com Sócrates, a filosofia tinha “uma relação ainda intacta com a política” (2002a, p. 113). Foi Platão quem propôs o governo da Razão na pessoa do Rei-filósofo, mas não por amor à polis ou à ação política e sim por amor à própria filosofia e em nome da segurança daqueles que se engajam no modo de vida filosófico¹⁰. Como assevera Arendt: “a filosofia de Platão mostra a rebelião do filósofo contra a polis” (2000, p. 146). Desde então, a única aspiração filosófica em relação aos negócios públicos era a de que a polis deixasse os filósofos em paz e a política fosse organizada de tal modo que se encontrasse um princípio substituto para ação e para a persuasão; ora, tal princípio não poderia ser assegurado senão pela autoridade coercitiva da verdade e pelo modo de vida daqueles que a contemplam.

O erro de Sócrates, para Platão, foi ter se inserido no diálogo filosófico com a multidão que só reconhece a persuasão como expressão discursiva. Sócrates teria se equivocado por pretender falar com a multidão e com os juízes *dialeticamente*, ou seja, almejando levar em pleno tribunal o diálogo até o fim (*dialegesthai*) em busca de uma verdade da qual ele pudesse persuadi-los. Expondo o seu discurso num âmbito que só reconhece a persuasão, Sócrates transformou imediatamente a verdade filosófica em uma “opinião entre opiniões”. No momento em que a verdade é posta para circular entre a multidão num

¹⁰ Hannah Arendt considera que “existe uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (ARENDR, 2002b, 127). Para o esclarecimento da posição socrática em relação ao que une e separa a atividade de pensar da capacidade de agir e falar, conferir o capítulo 4, “Mundo e Pensamento” item 4.2. “O que fazemos quando pensamos? A relevância do pensamento para o mundo”.

domínio igualitário, ela tornar-se temporal, humana e integrante de um mundo que aparece aos homens numa multiplicidade de perspectivas. Esse domínio político exige, assim, uma discussão persuasiva que, por si só, já ameaça a quietude da contemplação muda da verdade, da qual Platão reivindicará a sua autoridade. É para expressar esse erro de Sócrates que Platão o fez dizer a Teodoro: “Por vezes, meu admirável amigo, ocorre-me o fato de ser tão natural revelarem-se oradores ridículos as pessoas dadas a especulações filosóficas sempre que se apresentam nos tribunais” (PLATÃO, 2001, 172c, p. 81).

Persuasão pressupõe igualdade e opera através de argumentação, ao passo que toda autoridade da verdade, isto é, aquilo que faz com que alguém tenha que consenti-la e obedecê-la, só pode se afirmar de cima para baixo, partindo das idéias eternas e imutáveis, imediatamente acessíveis pela razão, às coisas sensíveis (meras sombras imersas num mundo de aparências). Em busca de um princípio legítimo de coerção, o filósofo se apóia na desigualdade e na hierarquia que neutraliza a pluralidade humana, a condição mundana da política. Platão considera que a persuasão não tem nada a ver com a autoridade da verdade, mas com o encantamento da multidão e a influência sobre os interlocutores. Por isso, do ponto de vista da Razão, “a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas uma outra forma de fazer isso” (ARENDR, 2002a, p. 96), visto que a autoridade da verdade não pode recorrer a meios de coerção externa. Platão pretendeu estabelecer a autoridade do filósofo na polis, substituindo a ação e o discurso pela contemplação, sem que para isso fosse preciso a tomada do poder e a utilização dos meios de violência, com ou sem palavras.

Se a essência do discurso filosófico não é a persuasão e sim a razão universal coercitiva que enuncia a verdade para todos, Sócrates só pôde defender a autoridade da razão por meio de um discurso que também buscou ele próprio persuadir. Como refutar a autonomia do discurso retórico e meramente persuasivo, a não ser também por intermédio de um outro discurso que precise ainda persuadir? Como fazer valer a autoridade da verdade (aquilo que faz com que tenhamos que obedecê-la) diante de uma polis que exige ser persuadida? Como fazer com que o filósofo, diante da multidão, não se assemelhe a um homem caído entre feras selvagens e seja por ela amaldiçoado? Haveria então um discurso capaz de revelar, pela sua sobriedade racional, a própria essência de todo

discurso e, assim, reivindicar a adesão ou a obediência sem violência (*bía*) ou persuasão (*péithein*)?

Platão acreditou que a filosofia seria ineficaz se não resultasse em um discurso *verdadeiro*, isto é, se não assinalasse claramente o *Ser* de que ele é a expressão. A filosofia possuiria poder coercitivo na *ordem do discurso* porque se corresponderia à *ordem do ser*. Como tal, a filosofia busca a justeza nos seus juízos porque busca o acordo com as coisas em sua verdade imutável e não-humana. Recusando radicalmente a *doxa* e opondo a ela a *episteme* filosófica, Platão buscou elaborar um discurso que seja o juiz de todos os discursos, pois nos faz calar toda paixão. Um discurso que cada um poderia receber como universal e tomar por critério da sua argumentação e, portanto, da sua conduta na polis. Na dialética filosófica, Platão pretendeu revelar aos interlocutores que em cada um deles havia um juiz que os libertaria das suas paixões e de toda adesão por persuasão. Esse juiz justifica, legitima, fundamenta o que somos e o que dizemos, enfim, nos dá razão, pois diz *o que é tal como é*.

A estratégia de Platão foi tentar demonstrar que o mundo que renega a filosofia não é o mundo verdadeiro, mas uma ilusão, uma aparência. Platão diz que o mundo se manifesta de dois modos: o sensível e o inteligível. Este mundo concreto e imediatamente dado na experiência sensível, esse de que fala a opinião, esse que é dilacerado por contradições, esse que é o assunto dos homens plurais não é o mundo real ou verdadeiro; ele reflete apenas a profusão da diferença e da multiplicidade dos modos pelos quais o mundo aparece aos homens formando a *doxa*. Se esta realidade sensível, que aparece de modos diferentes aos homens, é a única que há, como os homens vêem e sentem de formas diferentes, nunca será possível um acordo entre eles acerca das questões que a todos interessa, tais como o bem, o belo, o justo, etc. A multidão estará destinada a viver em constante luta, pois a violência, com ou sem palavras, constituirá a única forma dos homens imporem as suas opiniões uns aos outros. Deve existir uma outra ordem de realidade que seja o objeto do discurso coercitivo, pois o *Ser* seria arrastado no fluxo das aparências sensíveis se, mesmo sem se negar este, não o tornarmos independente dele. Platão acreditou ser necessário que, para além da multiplicidade do mundo e da pluralidade dos homens, exista uma realidade estável e ordenada, à qual não se chega, sem dúvida, facilmente, mas cuja imutabilidade confere consistência ao discurso que reconcilia os homens e

organiza suas condutas, extraindo sua autoridade do fato de ser *verdadeiro*, de exprimir o que *é*. Sua universalidade é o indício de uma inteligibilidade própria, que nos permite enunciar julgamentos claros, permanentemente válidos, sejam quais forem as circunstâncias e independente da acidentalidade e imprevisibilidade inerentes ao lado público do mundo.

Para Platão, se a polis deseja o restabelecimento da ordem política, deve tomar consciência de que esta só será possível com base numa realidade estável, em algo que possua um caráter permanente, não em algo que está em constantemente devir no livre jogo das opiniões. Platão verifica que existe um campo em que era já possível esse acordo: as matemáticas, que versavam sobre realidades de caráter permanente, universal e necessário. Todavia, os seres matemáticos – círculos, triângulos, operações – são “seres de razão” e, assim, não possuem existência sensível. Existem objetos sensíveis circulares, triangulares, etc., mas eles nunca têm a perfeição definida pelas razões matemáticas. Porém, esses seres de razão, embora supra-sensíveis, não são apenas uma fantasia ou imaginação humana. As suas qualidades impõem-se com mais força e autoridade ao espírito do que as dos objetos sensíveis, que sempre varia de acordo com aquele que os experimenta. Isto leva Platão a considerar a existência de dois tipos de manifestação do mundo: a sensível – pela qual o mundo nos “parece”, reivindicando-nos os diversos engajamentos ativos, no qual nós mesmos aparecemos dentre as aparências, chegando nele pelo nascimento e saindo pela morte – e a inteligível – que não se pode atingir através dos sentidos ou das opiniões, mas apenas através da quietude muda¹¹ do espírito contemplativo que intui as idéias. A realidade inteligível será perfeita, imutável e eterna, situada para

¹¹ Platão fez o pensamento resultar em uma intuição obtida pela contemplação muda. A definição tradicional da verdade como *adequatio rei et intellectus* tem a intuição como ideal de conhecimento e a visão como metáfora guia para a atividade de pensar. Guiada por essa imagem do “ver”, a tradição metafísica acreditou que o pensamento resultasse em uma visão direta do *ser* que seria não-discursiva e independente do corpo e da palavra. O pensamento (*nous*) seria aquilo que torna o homem capaz de tomar parte do eterno e do que é sem poder ser de outro modo: a verdade. Mas essa visão da verdade não-humana e não-política seria infável porque não poderia ser traduzida pelo discurso humano (*logos*). Como diz Platão em sua Sétima Carta: “A coisa posta em causa na filosofia não se deixa dizer como outras coisas que podemos aprender, mas como algo que acontece na alma a partir de muita coexistência com o que está em causa e, deste viver junto, abruptamente, como de uma centelha salta de repente luz, a Filosofia acontece e a si mesma ela mesma já cultiva” (341 cd). Por isso é tão arriscada a vida do filósofo na polis que privilegia o discurso, visto que a imortalidade radicalmente extra-mundana, obtida pela contemplação filosófica, não pode ser traduzida em palavras humanas e pelo raciocínio do senso comum. Quando o filósofo desce do céu límpido e claro da verdade para a presença da multidão no mundo humano e comum, corre o risco de ser acusado de subversão do mundo e do senso comum.

além da mudança, do nascimento e da morte dos homens plurais. Não é acessível a qualquer um, mas apenas àquele que estiver disposto a se desligar dos condicionamentos mundanos da existência humana, a voltar o espírito para ele mesmo e, assim, ascender aos diversos graus da realidade até atingir a contemplação muda do “mundo claro e sólido das idéias eternas e imutáveis”.

Nessa medida, as idéias permitem que os dados sensíveis ganhem inteligibilidade na medida em que eles se definem como cópias singulares de determinações universais supra-sensíveis e independentes de toda alteração. O mundo das idéias, portanto, não se define como uma diversidade contingente, mas como uma unidade de essências eternas das quais as individualidades sensíveis recebem tudo quanto têm de realidade. Deste modo, a idéia (de grandeza, de triângulo, de igualdade, de justiça, de virtude, de belo, de cadeira, etc.) é aquilo que é visto sempre como idêntico a ele mesmo no visível, isto é, o aspecto universal ou o conceito unificador, sem o que as coisas singulares e diversas não se ofereceriam à visão. O discurso filosófico tem o poder de dizer o que as coisas são em si mesmas porque a realidade das coisas jamais se resume ou se confunde ao mundo sensível e contingente, pois sempre requer o mundo supra-sensível de substâncias eternas enquanto o fundamento de sua própria constituição. A “filosofia política” de Platão nasce quando ele pretende afirmar que “essas idéias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas” (ARENDRT, 2000, p. 149).

Assim sendo, o discurso filosófico é universal porque obedece a um estado de coisas que não se deixa conhecer imediatamente, mas que, à luz da intuição e pelo esforço dialético da reflexão, constitui-se como o “mundo verdadeiro”, situado para além deste mundo sensível, enganoso e aparente. Nesse “mundo do ser”, a filosofia platônica encontra as razões definitivas para recusar a pluralidade humana e a parcialidade das *doxoi*, além de obter a dimensão metafísica da qual será assegurada a autoridade do filósofo. A segurança do filósofo estaria conquistada: Sócrates não é um insensato, nem um criminoso; ele falava em nome de uma realidade que os outros, entregues aos “pequenos assuntos humanos” e ao mundo das aparências, não viam, mas que possui uma existência inteligível;

condená-lo e recusar a autoridade da verdade filosófica, não é triunfar sobre um homem, mas querer ser cego e insensato.

Com Platão, a reflexão filosófica se desdobra em seu caráter pedagógico: conduzir o pensamento absorvido pelo interesse e pela imediatidade das opiniões a reconhecer a particularidade de suas crenças e a viver de acordo com a autoridade¹² do mundo sólido e claro das essências. Esse caminho de ascensão da alma do sensível até o mundo inteligível não se dá de modo imediato, ou seja, é um caminho de abstração que se faz em diferentes graus ou níveis até o mundo das verdades eternas ou o mundo das idéias. A “alegoria da caverna” de Platão expressa essa ascensão dialética da alma ao conhecimento das idéias. Nela vemos que a filosofia é a ascensão da alma, de grau em grau, em direção às idéias puras. Por toda parte existe o inteligível, mas o sensível puro não existe. A alma pode se elevar do sensível ao inteligível, sem ruptura, mas por graus. A alma, segundo Platão, tem acesso à existência inteligível do real, em contrapartida, o corpo tem acesso à existência sensível misturada ao inteligível. Há um hiato (*chorismós*) entre *sensível* e *inteligível* nas seções do ser, assim como entre *opinião* e *saber* nos graus do conhecer, mas a dialética transpõe e esclarece esse abismo.

Portanto, a vida política deve fundar-se em um conhecimento mais amplo: a *reta filosofia*. Ao fim de um longo trabalho de reflexão, a filosofia conquistaria o poder de se referir a uma realidade supra-sensível, isto é, uma ordem transcendente onde a alma contemplaria a polis perfeita e bem regrada. Nessa “polis verdadeira”, uma classe de cidadãos deveria prover as necessidades materiais da coletividade, uma outra garantiria a segurança interna e, finalmente, uma outra, teria a autoridade soberana e governaria a coletividade. Essa última

¹² Segundo Hannah Arendt, mesmo o conceito de “autoridade” sendo de origem romana, Platão e Aristóteles “tentaram introduzir *algo de parecido* com a autoridade pública da polis grega” (2000, p. 143, grifo meu). A autora fala “algo parecido” porque, fazendo da razão um instrumento de coerção, Platão estaria, nesse aspecto, mais próximo da tirania e do despotismo que da autoridade como “obediência voluntária”. Tanto que Arendt denomina a “filosofia política” de Platão como o projeto de uma “tirania da razão” (ARENDR, 2000, p. 147) e ainda recorda dos extensos contos presentes nos diálogos platônicos que narram uma vida futura com recompensas e punições para amedrontar a multidão e reivindicar sem violência a obediência daqueles que não se sujeitam ao poder coercitivo da razão. A autoridade possui sempre uma força superior (o direito natural e os mandamentos de Deus) que transcende a esfera política propriamente dita e da qual as autoridades derivam sua legitimidade e têm seu poder confirmando. Essa é a diferença essencial entre a tirania e o governo autoritário, ou seja, o primeiro impõe mediante o uso da violência uma dominação que atende ao arbítrio e ao interesse do tirano, expulsando os homens da esfera pública, ao passo que, o segundo pretende reivindicar a obediência e a execução de leis mediante a instauração predeterminada de uma fonte de legitimidade que assegure sem violência nem persuasão o seu poder.

estaria reservada aos “filhos das idéias”, isto é, aos que provaram sua capacidade para saber e, assim, para comandar. Essa polis platônica permaneceu como a utopia racionalista que, em nome da perfeição, submete a ação à contemplação e a organização social às exigências da ordem racional unificadora. Na sua célebre “Sétima Carta” (325a – 326 b), Platão considera que na polis

“havia, tanto nas leis escritas como nas regras dos costumes, uma corrupção cuja extensão era tão prodigiosamente grande que eu, que começara por estar cheio de um imenso impulso para a participação nos negócios públicos, acabei então, ao lançar os meus olhares sobre as coisas e ao constatar que tudo ia absolutamente ao sabor da corrente, por ser atacado por vertigens e por ser incapaz doravante de me destacar do exame dos meios graças aos quais poderia produzir-se um dia uma melhoria tanto das acima referidas circunstâncias quanto, e isso daí necessariamente, do regime político em geral. Mas, em troca, eu adia sempre o momento da ação; e por fim, acerca de todos os Estados existentes na hora atual, disse para mim mesmo que todos, sem exceção, têm um mau regime, pois tudo o que diz respeito às leis comporta-se aí de maneira quase incurável, por não ter sido extraordinariamente bem preparado sob favoráveis auspícios; como também forçoso me foi dizer-me, em elogio à reta filosofia, que é ela que dá o meio de observar de um modo geral em que consiste a justiça tanto nos negócios públicos como nos dos particulares. Ora, a humanidade só verá os seus males cessarem quando, ou tiver acedido aos cargos do Estado a raça dos que praticam a filosofia retamente e autenticamente ou, em virtude de qualquer dádiva divina, a filosofia for realmente praticada por aqueles que têm o poder nos Estados”.

Neste sentido, é somente a partir de Platão que a vida ativa ou os afazeres humanos se põem em conflito com uma outra preocupação, qual seja: o *bios theoretikos* (a vida contemplativa), a *reta filosofia*, ou seja, a experiência da *eternidade*. O eterno só é acessível pelo repouso contemplativo ou teórico da alma, na medida em que ela se retira do mundo compartilhado pela pluralidade dos homens e suspende todo engajamento ativo nos assuntos humanos. O filósofo inaugura essa preocupação e essa experiência do eterno, pois desconfia da capacidade da vida política em conferir por si mesma ao mundo humano alguma durabilidade e permanência. O filósofo considera fútil “ vaidade” e irrisória “vanglória” qualquer busca de “imortalização” dos mortais através de feitos e palavras; o que inaugurou o profundo conflito entre a Filosofia e a polis ou entre contemplação e ação. Assim, a *apolitia* filosófica ou a superioridade da contemplação sobre a vida ativa é de origem platônica e afirma o *otium* e a *skhole* como modo de vida do filósofo. Desde então, a vida ativa foi concebida a partir da quietude da contemplação e inaugurou-se a fuga da fragilidade dos negócios humanos para a tranquilidade do “mundo claro e sólido das essências eternas”. “É

como se quisessem dizer que só haveria uma solução para a fragilidade dos negócios humanos se os homens renunciassem à sua capacidade de agir, uma vez que toda ação é fútil, ilimitada e de resultados incertos” (ARENDDT, 2001, p. 208), diz Arendt.

Trata-se de uma tentativa de acusar a liberdade inerente à iniciativa de agir e falar de levar o homem à necessidade e à violência, pois o começo espontâneo de algo novo incide sempre sobre uma teia pré-existente de relações humanas que arrasta o agente para a experiência da pluralidade, diante da qual ele não é ser o senhor absoluto do que faz, o mestre das circunstâncias e muito menos o mentor único das conseqüências do processo iniciado pela sua ação. Para Platão, a única saída para salvar-se da liberdade e da pluralidade constitutivas da vida política parece ser a inação contemplativa, a abstenção completa de toda a esfera dos negócios humanos. Somente assim estaria salvaguardada a integridade, a liberdade e a soberania do “Homem”. Platão conclui que só haverá soberania, se o soberano for aquele cujo modo de vida está intimamente vinculado à quietude da alma e ao repouso contemplativo da verdade não-humana e não-política da filosofia. Mas Arendt observa que a equivalência entre “soberania” e “liberdade” contradiz a condição humana da pluralidade, pois vincula liberdade à “auto-suficiência” e “auto-domínio”. “Nenhum homem pode ser o soberano, porque a Terra não é habitada por um homem, mas pelos homens – e não, como suspeita a tradição desde Platão, porque a força limitada do homem o faça depender do auxílio dos outros” (ARENDDT, 2001, p. 246).

Nessa medida, Platão inaugura um problema que pesará por toda a história das idéias políticas: qual a relação entre *saber* e *poder* ou *pensamento* e *ação*? Uma vez criado o abismo platônico entre pensar e agir, o primeiro foi transformado naquele que, contemplando as idéias, sabe o que deve ser feito e, assim, dá as ordens, enquanto o segundo se tornou aquele que executa e obedece ao que lhe foi ordenado. Por isso, Platão sempre foi buscar exemplos da relação “mando e obediência” em modelos da esfera privada da existência, tais como o pastor e as ovelhas, o senhor e o escravo, o médico e o paciente, o timoneiro em seu barco, etc. Trata-se de exemplos que expressam claramente uma relação entre saber e agir na qual nenhuma ação seria possível se aquele que sabe não soubesse o que fazer; dito de outro modo, tais relações exprimem uma concepção da vida política que transforma a ação em execução de ordens sem as quais nenhum

processo pode ser iniciado de modo espontâneo e imprevisível pelos agentes. Esses modelos domésticos pressupõem que a condição de possibilidade da coexistência dos homens é a existência de governantes e governados, ou seja, de que a vida política se baseia na existência daqueles que têm o direito de comandar e os demais que são forçados a obedecer. Essa noção vulgar de que toda comunidade política consiste em governantes e governados está baseada numa profunda suspeita em relação aos feitos e obras decorrentes da ação e do discurso de homens plurais.

Trata-se de uma “fuga da ação para o governo” (ARENDR, 2001, p. 234), resultante da aspiração presente na maior parte da “filosofia política” tradicional, qual seja: escapar da fragilidade dos negócios humanos encontrando um substituto para a ação. A distinção platônica entre pensamento e ação acabou por colocar o rei-filósofo na posição de iniciador que, embora não tenha qualquer envolvimento efetivo na própria ação, é o senhor absoluto do que começou, enquanto à multidão cabe agir mediante a execução do que já foi principiado, sem que para isso seja necessária qualquer adesão espontânea (por força bruta ou por persuasão) dos homens plurais a esse processo, com suas motivações e objetivos próprios. Fundindo o significado ambíguo da palavra grega *arché* (iniciar e governar) na noção de governo com o argumento de que só o início tem o direito de governar, Platão empreendeu uma concepção autoritária da vida política, na qual a capacidade de iniciar os processos e instaurar as relações humanas e a capacidade de agir foram separadas enquanto atividades completamente distintas. Trata-se da tentativa de eliminação de toda e qualquer possibilidade de ação, pois o governante não precisa executar, mas governa aqueles que executam. Como resume Arendt:

“Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (ARENDR, 2001, p. 235).

Os que pensam ou contemplam as idéias estão dispensados da ação e os que agem estão desvinculados do pensamento, como os escravos executam as ordens do senhor sem precisar saber as razões, visto que um senhor que precise argumentar com seu escravo adentra no domínio igualitário da persuasão. O

escravo não sabe o motivo pelo qual algo lhe foi ordenado, somente executa, o paciente não sabe medicina, apenas obedece aos preceitos do médico, o barco não sabe as razões do timoneiro, mas atende aos seus comandos. O desencanto de Platão com a polis democrática e a insegurança do filósofo diante da hostilidade da multidão fez nascer uma compreensão da política na qual a pluralidade humana reunida na modalidade da ação e da fala não deveria ter nenhum papel decisivo nas relações humanas e no cotidiano dos negócios humanos. Através da autoridade do governo, a multidão se transforma em *um-só-homem* não importando as suas dimensões. “O rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis, é apenas uma variedade de governo de um homem só” (2001, p. 233), afirma Arendt. Essa concepção platônica que vincula o saber com o governo e com o comando e assimila a ação à obediência e à execução de ordens prevaleceu sobre a tradição do pensamento político ocidental.

Assim sendo, como essa dominação do rei-filósofo recusa a violência com ou sem palavras, Platão se inspirou na atividade da fabricação para ilustrar a divisão fundamental entre o saber e o executar. Segundo Arendt, ele teria encontrado a sua noção fundamental de “idéia” em uma atividade que se divide entre a apreensão inicial da forma ou do aspecto (*eidós*) do produto e, em seguida, a posterior organização dos meios que vão possibilitar a execução da fabricação. A fabricação permite ao filósofo afirmar o caráter transcendente, subsistente e auto-suficiente das “idéias”, que serve de modelos que dirigem e orientam a fabricação das cópias e se tornam, assim, normas e padrões prévios para a avaliação do sucesso ou do fracasso do produto final. Como diz Arendt: “As idéias tornam-se os padrões constantes e ‘absolutos’ para o comportamento e o juízo moral e político, no mesmo sentido em que a ‘idéia’ de uma cama em geral é o padrão para fabricar qualquer cama particular e ajuizar sua qualidade” (ARENDT, 2000, p. 150). Para Platão, a autoridade da razão provém do fato de que ela nunca chega a expressar uma realidade sensível, puramente singular, destituída inteiramente de qualquer referência à idéia universal transcendente e preexistente ao mundo comum. Não podemos denominar, segundo Platão, uma coisa que nos aparece como “cama” em função somente de suas características particulares e sensíveis, mas sim em função do que ela possui em comum com os outros tantos indivíduos singulares abarcados pelo mesmo nome. Podemos ter em vista algo

singular, mas até mesmo para podermos ter em vista esse algo como algo, a razão nos impõe uma referência à preexistência da idéia universal (no caso, a forma ou a idéia de “cama”). Essas idéias ou formas não-políticas e não-humanas da cama, da beleza, do bem, da justiça, são a condição de possibilidade de toda orientação possível no mundo das aparências sensíveis, pois elas consistem no poder de reunião da razão que subsume o particular no universal. A dialética platônica permite ao filósofo a sua aventura solitária de ultrapassagem do mundo das aparências para, voltando para junto dele e dos homens, ordená-lo segundo valores, regras, princípios e conceitos transcendentais e acessíveis apenas pela contemplação. O acesso ao céu límpido das idéias se define como o processo em que a correspondência ao *Ser* conquista a sua validade integral, à medida que apreende toda aparência sensível particular em sua articulação *a priori* com a idéia universal e se deixa levar a partir daí até a compreensão da idéia universal, em absoluta autonomia frente às determinações particulares das aparências em geral.

O que Hannah Arendt considera o mais decisivo nessa “solução platônica” é observar que essa compreensão autoritária da política se tornou possível porque as idéias eternas e imutáveis, contempladas pelo filósofo, são entidades não-humanas e não-políticas, fazendo com que seu poder normativo, que capacitaria o filósofo a governar, não seja auto-evidente para a multidão não engajada no modo de vida contemplativo. O estado contemplativo não fabrica as idéias da razão ou as verdades da revelação, apenas as acolhe pelos olhos da razão tal como o fabricante “vê” previamente a forma do modelo mediante o qual fabrica o produto. A estratégia de Platão foi estender irrestritamente esse momento que antecederia a fabricação, a fim de cultivar o ócio contemplativo para o qual permanece eterna a visão do modelo que na fabricação pode ser somente imitado em produtos perecíveis. Vimos que a fabricação é sempre uma violência contra a natureza, visto que o *homo faber* (o homem como fazedor de instrumentos e fabricante) transforma a matéria prima que a natureza fornece, a fim de construir um lar permanente para os mortais na Terra. Por isso Arendt denomina o filósofo em seu modo de vida contemplativo como um “*homo faber* dissimulado” (ARENDR, 2001, p. 317), pois pretende renunciar à violência bem como a toda e qualquer atividade a fim de “deixar as coisas como estavam e procurar um lar na morada contemplativa, vizinha do imperecível e do eterno” (ARENDR, 2001, p.

317). Platão se vale da atividade da fabricação porque sabia que o *homo faber* possuía uma dimensão “contemplativa” em sua experiência, bastando prolongar infinitamente o ato de contemplar a beleza e excelência do *eidos* (a forma eterna e o modelo eterno) sem procurar imitá-la em suas tentativas de reificação que produzem somente cópias imperfeitas ou fantasmas.

Essa inspiração que Platão busca na fabricação, para conceber a relação entre filosofia e política começa no momento em que o filósofo se põe a descer do “céu límpido das idéias”, do lado de fora da caverna para o obscuro e penumbroso lado de dentro, onde ele se depara com a pluralidade humana, com os assuntos humanos ou com a multidão e seu livre jogo de opiniões. Como não lhe é dado viver para sempre imerso na contemplação do “mundo das idéias”, visto que é sempre ainda condicionado existencialmente por um mundo comum, o filósofo precisa voltar a viver entre os homens em sua “morada terrena, ainda que na caverna não possa mais sentir-se em casa” (ARENDETT, 2002a, 109). O retorno do filósofo à coexistência humana num “cavernoso” mundo comum torna-se problemático porque ele estava, até então, envolvido com a invisibilidade de uma atividade que lida com a ausência (o pensamento) e agora regressa para um mundo em que tudo aparece para uma multiplicidade de homens plurais e no qual todos, inclusive o filósofo, aparecem uns aos outros na modalidade da ação e do discurso. O retorno da solidão do pensamento para a presença da multidão promove uma profunda desorientação no filósofo, pois sua ascensão ao luminoso céu das idéias exigiu a perda do senso comum, que, no fundo escuro da caverna, ajusta os homens a um mundo comum conferindo-lhes um “sentimento de realidade”. Libertado da caverna, o regresso do filósofo o revela prisioneiro da sua própria existência singular, que o apartou da presença daqueles que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos, garantindo, assim, a realidade *comum* do mundo e de nós mesmos, à medida que somos também vistos e ouvidos por todos. De volta ao lado de dentro da caverna, o filósofo não poderá mais agir somente sobre o seu próprio espírito que o apartou do mundo comum, uma vez que não se move mais na solidão do “diálogo interior e silencioso da alma com ela mesma” e sim num mundo de aparências dentro do qual ele está na companhia de muitos. Mas quando o filósofo tenta comunicar aos habitantes da caverna o que viu do lado de fora, tudo o que diz não faz sentido, pois seu discurso faz a “multidão cavernosa” crer que a filosofia vê “o mundo às avessas”, como dizia Hegel. Essa alegoria da

caverna narrada por Platão, “destina-se a mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia” (ARENDR, 2002a, p. 110).

Nesse momento de descida da razão para o mundo das aparências, Platão nos fala do desconforto que atinge os olhos daqueles “poucos” que contemplaram as idéias e precisam agora se adaptarem ao mundo das sombras, não sendo capazes de comunicar imediatamente o que eles viram. Visto que a autoridade da verdade coercitiva não pode reivindicar adesão e obediência por meio da violência sem palavras (força bruta) ou com palavras (persuasão), como conciliar a filosofia com o mundo da polis? Como apaziguar a luta interna da filosofia contra o mundo comum e humano da doxa? De que modo fazer a transição ou a transmissão do lado de fora da caverna para o seu interior? Em que condições o filósofo pode retornar do seu vó solitário ao céu das idéias para a escuridão da caverna e para a companhia da multidão sem que ela ponha em perigo a vida dele? Como explica Arendt: “É nesse transe que o filósofo apela para o que ele viu, as idéias, como padrões e normas e, finalmente, temendo por sua vida, as utiliza como instrumentos de dominação” (2000, p. 149).

O ponto crucial da interpretação arendtiana é a tese de que por mais que as experiências filosóficas subjacentes à doutrina platônica das idéias apontem para a idéia do belo como a mais elevada (o que é expresso no diálogo *O Banquete* e *Fedro*), será, no entanto, a idéia do bem o supremo grau da ascensão dialética do espírito no contexto estritamente político de *A República* e, sobretudo, na alegoria da caverna¹³. Alegoricamente, Platão “pretende dar uma espécie de biografia condensada do filósofo” (ARENDR, 2002a, p. 108) ou contar “a estória do filósofo neste mundo” (ARENDR, 2000, p. 154). Conceber o bem ao invés do belo como a “idéia das idéias” (ARENDR, 2002a, p. 94) revela, para Arendt, o esforço do filósofo por “modificar a doutrina das idéias de modo a torná-la útil para uma teoria da política” (ARENDR, 2000, p. 153). Disposto a defender a utilidade ou a

¹³ Hannah Arendt atribuiu à interpretação de Martin Heidegger sobre a “alegoria da caverna” a fonte de sua inspiração para a leitura do problema platônico da “aplicabilidade” da filosofia no mundo comum e humano. Conferir a esse respeito o texto *A doutrina de Platão sobre a verdade* (HEIDEGGER, 1996). Heidegger considera que Platão, quando narra a descida do filósofo do mundo das idéias para o fundo da caverna, teria modificado o conceito de verdade de “desvelamento” para “adequação” da cópia ao modelo, do caso ao conceito, do dizer conceitual à entidade do ente. “A transformação do ser em *idea* provoca uma das formas essenciais de movimento, em que se move o acontecer Histórico do Ocidente” (HEIDEGGER, 1987, p. 205).

aplicabilidade da filosofia para solucionar definitivamente a dramática fragilidade da ação, Platão vinculou numa relação de subordinação duas diferentes atividades que correspondem a dimensões inteiramente distintas da existência humana, quais sejam: o pensamento e a ação. O pensamento imperaria sobre a ação, “prescrevendo-lhe princípios de tal maneira que as regras da ação fossem invariavelmente derivadas de experiências do pensamento” (ARENDDT, 2000, p. 156). A tese arendtiana é a de que nessa subordinação da ação ao pensamento, Platão teria deformado a filosofia para fins políticos e degradado a própria política, transformando-a em um meio para atingir um fim supostamente superior, uma vez que a ação e do discurso não devem adquirir uma dignidade advinda de si próprios. Dito de outro modo, Platão acabou por deturpar tanto a ação política (compreendendo-a como execução de ordens e obediência às normas ditadas pelo comando tirânico da razão), quanto o pensamento (concebendo-o como governo coercitivo da razão sobre o corpo e do rei-filósofo sobre a polis, por meio da contemplação inativa que subsume o particular nas idéias enquanto “medidas transcendentais” da conduta humana ou “padrões absolutos” dos juízos).

Platão recorreu à idéia de “bem” porque tinha em vista demonstrar a *aplicabilidade* da filosofia ou “tornar a filosofia útil para a política” (ARENDDT, 2002a, p. 114). É importante considerar que o termo bem (*agathos*) não tem aqui a acepção de “bondade”, mas de “bom para algo”, “benéfico”, “útil” ou “adequado”. Hannah Arendt esclarece que:

“Se a idéia máxima da qual todas as demais idéias devem participar para que cheguem a ser idéias é a da adequação, então as idéias são aplicáveis por definição, e, nas mãos do filósofo, aquele que é versado em idéias, podem tornar-se regras e padrões ou, como posteriormente em *Leis*, converter-se em leis” (2000, p.154)

Assim sendo, a “filosofia política” se definiu desde Platão, a partir do ponto de vista da filosofia em relação à política. Dessa perspectiva, a vida do cidadão na *polis* pareceu precisar de princípios e categorias mais sólidas e confiáveis, que substituam a fragilidade da ação e neutralizem os seus riscos e perigos. Desde então, a política tornou-se “o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos” (2002a, p. 114). Segundo Arendt, a posterior supremacia dessa preocupação contemplativa sobre a vida ativa ou sobre a esfera dos afazeres

humanos se deu, de uma parte, através da queda do Império Romano, pois essa queda pareceu revelar que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal e, de outra parte, da promoção do evangelho cristão (pregando uma vida individual eterna) à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Esses eventos tornaram desnecessária qualquer busca de imortalidade neste mundo (somente no além-mundo) ou qualquer continuidade no tempo (somente fora do tempo). O cristianismo conferiu sanção religiosa ao antigo rebaixamento metafísico da *vita activa*, pois somente pelos deleites do repouso contemplativo se cultivava a alegria do “outro mundo”. Assim, a imortalidade, outrora fonte e centro da *vita activa*, foi rebaixada definitivamente como *serva* da vida contemplativa, ou seja, secundária ou subalterna com relação ao repouso inativo do espírito recuado dos afazeres humanos.

Neste sentido, com o desaparecimento da polis, a *vita activa* passou a denominar “o engajamento ativo nas coisas deste mundo”. Toda atividade foi rebaixada como uma necessidade ou coação mundana da vida terrena e a quietude da vida contemplativa (*bios theoretikos*) seria o único modo de vida realmente livre enquanto cessação de toda atividade política. Desde então, estabeleceu-se uma distinção não apenas entre duas atividades ou capacidades humanas, mas entre dois modos de vida: a *vita contemplativa* e a *vita activa*. O fim último de toda atividade seria a quietude do repouso contemplativo e a vida ativa seria, assim, apenas um meio de assegurar as condições necessárias para a inação contemplativa. Isso porque a maioria dos homens nasce e morre sem jamais se entregar à contemplação, mas nenhum homem pode permanecer em estado contemplativo durante toda uma vida, visto que não pode escapar completamente da sua condição de ser-*do*-mundo, isto é, um ser preso à Terra por condições mundanas, que exigem o desempenho de atividades das quais depende a instauração e a preservação do mundo público comum enquanto abrigo e assunto dos homens. Mas, se os homens precisam trabalhar para a subsistência do organismo humano, fabricar para criar o artifício humano como morada dos seres mortais e agir para instaurar o “lado público” de um mundo comum a homens plurais, tudo isso seriam realizações voltadas para o asseguramento da paz necessária para o cultivo de uma experiência superior e extra-mundana: o ócio contemplativo.

Do ponto de vista daqueles que se inserem no modo de vida contemplativo, o trabalho, a fabricação e a ação são atividades que se assemelham indistintamente, na medida em que se caracterizam por sua negatividade e inquietude que perturbam a inação indispensável para a contemplação. *Vita activa* passou a significar as atividades realizadas a serviço das necessidades e exigências da contemplação em um ser-*do*-mundo, visto que todas as atividades da *vita activa* foram julgadas e justificadas, na medida em que tornavam possível a *vita contemplativa*. Foi essa constelação hierárquica vigente no mundo antigo que fez da ação política algo necessário somente se realizado à imagem da fabricação que produz a comunidade política, por meio de resultados duradouros (leis e constituições imutáveis), confiáveis e previsíveis, tal como a cadeira projetada pelo carpinteiro, de acordo com a idéia que tinha em mente antes de começar a fazê-la.

Assim, antes mesmo de começar a agir e falar os homens já possuiriam uma dimensão prévia de normas e parâmetros de comportamento a obedecer, de tal modo que isso tornaria a ação e a fala sem nenhum valor intrínseco e asseguraria a imutabilidade exigida pela contemplação. Até o início da era moderna, a expressão *Vita Activa* jamais perdeu sua conotação negativa de “inquietude”, “nec-otium”, “a-skholia”. Comparadas à contemplação (*theoria*), todas as atividades da vida ativa desaparecem, pois só pela contemplação a beleza e a perfeição do *kosmos* podem ser acessíveis, visto que nada que venha a ser pelo homem (*nomos*) será equivalente à *physis* em sua espontaneidade, regularidade, constância e harmonia. Do ponto de vista da contemplação e segundo os seus interesses, a vida ativa foi considerada como possuindo muito pouca dignidade, sendo subalterna e secundária.

Ainda que o projeto utópico de Platão não tenha nunca se concretizado e o problema da aplicabilidade da filosofia a tenha acompanhado ao longo da história como a sua própria sombra, tanto a filosofia quanto a política receberam desse acosmismo metafísico as suas significações tradicionais. O que faz da “solução platônica” a gênese do acosmismo que permeia o pensamento político ocidental é a sua reação à profunda perplexidade para com as conseqüências da pluralidade humana e da capacidade da ação e da fala. Essa tradição marcada pelo acosmismo se imbuíu da tarefa de encontrar os fundamentos teóricos e os meios práticos que permitissem ao homem se isentar inteiramente das conseqüências imprevisíveis da

pluralidade, ou subordinar completamente a acidentalidade e a fragilidade da política a algum princípio exterior a ela mesma.

A partir do desencantamento platônico com o “lado público do mundo”, a esfera dos assuntos humanos será compreendida, quer como uma dominação do homem pelo homem expressa na relação mando e obediência, quer como um fardo ou até mesmo como um mal necessário. A “filosofia política” se definirá como a busca de proteção contra as “calamidades da ação”, através da emancipação de alguma atividade supostamente superior à política propriamente dita; o que acaba degradando a dignidade própria da ação ou transformando-a em meio para fins: seja na antiguidade a segurança do modo de vida contemplativo, seja na era medieval a salvação da alma, seja na modernidade o progresso das forças produtivas da sociedade.

Segundo Arendt, a posição da tradição iniciada por Platão se deixa formular a partir dos termos da seguinte indagação: Para que serve a política? A vida política foi concebida como tendo um fim mais elevado do que ela própria. Platão e Aristóteles pensavam que a política deveria ser organizada de tal modo que a filosofia – o cuidado com a verdade e as coisas eternas – fosse possível. Mais tarde, o cristianismo considerou que a política deve ser organizada de tal modo que o homem e sua alma possam estar certos da salvação eterna. E mais tarde ainda, até mesmo os chamados contratualistas modernos, que fizeram da política algo fabricado *artificialmente*, perguntaram-se para que serve a política e colocaram os assuntos humanos a serviço de algum princípio extra-político; como Hobbes¹⁴, por exemplo, para quem a política deve ser instituída para assegurar uma existência pacífica e prevenir a morte violenta. Como diz Arendt:

“Essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a polis. Depois de haver

¹⁴ O pensamento político moderno desenvolveu o conceito de sociedade civil que pressupõe a existência de homens singulares, independentes e isolados, dotados de direitos individuais, que decidem voluntariamente se tornarem sócios ou associados numa organização da vida pública baseada no direito civil, isto é, sob as leis promulgadas e aplicadas pelo Estado. Hobbes concebe a instauração da sociedade civil em oposição ao estado de natureza no qual o homem, movido por paixões e desejos, empreenderia uma “guerra de todos contra todos” geradora de uma constante e desesperadora insegurança. Na ordem social os homens se despojariam de seus desejos e paixões em proveito de uma potência soberana. Nada do estado de natureza institui o estado de sociedade; esse se institui artificialmente. Hobbes concebe, assim, uma *autonomia do político*, porém a ordem política não pode ser senão o produto de uma decisão coletiva em nome de algo mais elevado que ela mesma.

eliminado muitas das experiências de um passado anterior que eram irrelevantes para suas finalidades políticas, prosseguiu até o fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo” (ARENDR, 2001, p. 20).

Vimos que a condenação de Sócrates está vinculada diretamente com as transformações da polis e sua rápida decadência decorrente dos inúmeros conflitos e combates cada vez mais violentos. Se Arendt afirma que as guerras e as revoluções e não o funcionamento regular de governos parlamentares e aparatos partidários formaram as experiências políticas básicas do século XX, podemos considerar que Platão também viveu uma situação histórica permeada por enfrentamentos militares e instabilidades políticas. Porém, as experiências de guerras e conflitos políticos levaram ambos a conclusões extremamente diferentes, pois a partir delas Arendt procurou olhar para a política em sua dignidade própria com os olhos livres da filosofia, ao passo que Platão só conseguiu ter em vista o “lado público do mundo”, através dos padrões transcendentais da contemplação filosófica. Enquanto os eventos catastróficos do seu tempo levaram Arendt a recuperar a dimensão genuinamente política da existência humana como aquilo que ocorre *entre* os homens plurais, as experiências sofridas por Platão o fizeram recusar a política em nome da quietude contemplativa que ocorre *no* homem, agindo somente sobre o seu próprio espírito singular voltado para si mesmo e abrigado do mundo.

3.5. O acosmismo na era moderna: ciência, subjetivismo e a abolição da contemplação metafísica:

Arendt observa que, embora a era moderna tenha assumido os seus contornos mais bem definidos com a série de revoluções do século XVIII, existem três grandes eventos, cujas conseqüências nos levaram à era moderna ou à “moderna concepção do mundo”. Tais eventos são: a descoberta do planeta e a subsequente exploração de toda a Terra, a Reforma, que desencadeou o duplo processo de expropriação individual e acúmulo de riqueza social, e o surgimento de uma nova ciência, que considera a natureza da Terra do ponto de vista do universo. Todos esses eventos expressam uma crescente generalização e valorização da fabricação, cuja conseqüência mais importante será a eliminação da contemplação do horizonte hierárquico das atividades humanas consideradas em seu conjunto. Essa interpretação fez do homem moderno basicamente um *homo faber* e não mais primordialmente um *animal rationale*, tornando, assim, predominante na era moderna “o conceito de mundo do *homo faber*” (ARENDR, 2001, p. 310). A era moderna tornou hegemônicas as atitudes do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança no caráter global da categoria de meios e fins, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana pode ser reduzida aos princípios da utilidade e da produtividade e, enfim, a identificação da fabricação com a ação.

A experiência que está por trás dessa generalização moderna da atividade da fabricação é a de que “o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos” (ARENDR, 2001, p. 303). A característica mais marcante da mentalidade da era moderna foi a convicção de que o homem só conhece o que ele mesmo produz e que a significação da vida ativa depende da capacidade e da potencialidade da fabricação. Como diz Arendt: “a produtividade e a criatividade, que iriam tornar-se os mais altos ideais, e até mesmo ídolos da era moderna em seus primeiros estágios, são qualidades inerentes ao *homo faber*, ao homem como construtor e fabricante” (ARENDR, 2001, p. 309).

Embora tenham sido Platão e em menor medida Aristóteles os primeiros a proporem que os assuntos humanos fossem tratados à imagem da fabricação e a comunidade política governada ao modo da fabricação, ambos não alçaram a atividade fabricadora ao nível mais elevado que a própria ação, tanto que

consideravam os artesãos indignos de plena cidadania. Ainda que Platão, envolvido com o problema da aplicabilidade da filosofia, tenha estabelecido uma estreita afinidade entre a contemplação e a fabricação, é importante considerar que o estado contemplativo não fabrica as idéias da razão ou as verdades da revelação, apenas as acolhe por intuição e meditação, visto que o belo, o eterno ou *Ser* não podem ser fabricados. Baseando-se nas experiências do artífice que vê com os olhos da mente a forma mediante a qual fabrica o produto, Platão considerava que esse modelo pode ser apenas imitado e nunca criado, visto que não resulta da mente humana, mas é algo que lhe é dado. Assim, o estado contemplativo que antecederia a fabricação foi prolongado e se tornou um fim em si mesmo para o filósofo, pois passar da idéia à reificação torna perecível o que permanece eterno enquanto objeto de mera contemplação inativa. O conceito de “política” na mentalidade pré-moderna, como vimos, baseava-se na confiança de que seria possível a fabricação da comunidade política através das idéias e das verdades imutáveis enquanto normas confiáveis para a orientação da ação, medidas permanentes para a neutralização dos riscos da pluralidade e critérios estáveis para a validade dos juízos. Todavia, interpretando a esfera dos negócios humanos e o domínio público da ação como subordinados à fabricação, a era moderna libertou a mentalidade antiga dos “preconceitos” e do desprezo que a haviam impedido de declarar de modo explícito a fabricação como hierarquicamente superior às “ociosas” ações e opiniões que constituíam a esfera política. A era moderna fez da ação uma modalidade de fabricação à qual podemos aplicar as categorias de meios e fins, raciocinando em termos de “instrumentalidade”. Portanto, a mais grave consequência para o mundo e para a condição humana decorrente das transformações da era moderna foi, segundo Arendt, a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*. Na modernidade inaugura-se a abolição da contemplação como modo de vida do filósofo ou, em outras palavras, a eliminação da contemplação do âmbito das atividades humanas significativas. “A contemplação perdeu todo e qualquer sentido” (ARENDR, 2001, p. 305), diz Arendt.

O que se revela digno de consideração nessas transformações é que a era moderna, destituindo a contemplação da sua posição superior que tornara a *vita activa* derivada e secundária, não manifestou um “novo e enfático interesse nas coisas deste mundo” (ARENDR, 2001, p. 265). A moderna perda da transcendência

das idéias ou da revelação não laçou o homem “de volta ao mundo” (ARENDT, 2001, p. 266). A convicção moderna de que o homem só conhece o que ele faz e a fé depositada pelo homem moderno no “engenho das próprias mãos” produziram um outro acosmismo, isto é, uma nova alienação do homem em relação ao mundo. E isso a tal ponto que Arendt afirma: “o amor pelo mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo na era moderna” (2001, p. 276).

Ora, mas se houve na era moderna essa destituição da superioridade da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, por que Arendt afirma que a vida ativa não foi pensada pela mentalidade moderna em suas distintas atividades com seus interesses específicos e articulações fundamentais? Se a era moderna aparentemente desvinculou a ação de sua subordinação à contemplação, por que Arendt considera que a modernidade radicalizou a tradicional degradação da ação política e a velha rebelião contra o “lado público do mundo”? Se a era moderna libertou a *vita activa* dos “preconceitos” da contemplação, por que Arendt considera que nela se manteve o profundo acosmismo tradicional e sua fuga de tudo que prende o homem às condições mundanas da sua existência na Terra? Se a *vita activa* é, para Arendt, o conjunto de atividades que instauram e preservam o mundo humano e comum enquanto abrigo e assunto de homens plurais, por que as transformações da era moderna não engendraram uma recuperação do vigor do mundo, uma renovação de interesse dos homens pelo mundo comum e uma retomada do cuidado com o “lado público do mundo”?

O “acosmismo” da era moderna se deve ao fato de que a abolição do repouso contemplativo como atividade significativa não alçou a ação política à posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas. A inversão moderna da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* não subordinou a quietude contemplativa à vida política, tal como outrora Platão considerou a incitativa de agir e falar justificável somente em nome das condições que tornam possível a contemplação. O que as transformações promovidas nos primeiros estágios da era moderna inauguraram foi o entusiasmo com a capacidade humana de *fazer* ou *produzir* e a convicção de que o pensamento não tem nada a ver com a inatividade passiva na qual a verdade finalmente se revela ao homem. O advento da racionalidade experimental e matemática da moderna ciência da natureza promoveu na mentalidade do homem moderno a seguinte convicção: “Para que tivesse certeza, o homem tinha que *verificar* e, para conhecer, tinha que agir”

(ARENDT, 2001, p. 303). Dessa forma, a era moderna aboliu a contemplação na medida em que criou um vínculo entre *pensar e fazer*, instaurando a confiança em uma “ciência ativa” em oposição à doutrina contemplativa greco-cristã e promovendo uma extrema valorização da capacidade da inteligibilidade humana para conhecer transformando a realidade.

Um dos eventos que estabelecerá a alienação do homem moderno com relação às condições mundanas da sua existência na Terra foi a descoberta e a exploração do espaço terrestre pela expansão marítima dos grandes navegadores. A exploração do planeta, através do descobrimento de novos mares e terras e, por conseguinte, o crescente levantamento cartográfico da “morada humana” atravessaram centenas de anos, até o momento em que o homem moderno foi definitivamente capaz de mapear o espaço geográfico e delimitar os seus contornos e dimensões “como as palmas da própria mão”. A expansão desse delineamento do espaço terrestre foi tão diretamente proporcional ao apequenamento do globo que a era moderna fez progressivamente de cada homem aquele que é “tanto habitante da Terra quanto habitante de seu país” (ARENDT, 2001, p. 262). A consequência imediata desse apequenamento do globo terrestre, que reduz o planeta a “uma bola”, foi a abolição das distâncias, o encolhimento do espaço terrestre e o domínio da velocidade sobre o espaço, ou seja, a outrora imensa extensão terrestre se tornou ao longo da era moderna, extremamente pequena e próxima. Decisivo para Arendt é considerar que nada que possa ser medido pode permanecer imenso e, assim, antes mesmo do apequenamento das distâncias físicas da Terra, ocorreu uma transformação ainda mais crucial na capacidade de observação da mente humana. Trata-se da matematização e da experimentação características da moderna racionalidade científica, que “já havia trazido o globo para nossa sala de estar, para tocá-lo com as mãos e fazê-lo girar diante dos olhos” (ARENDT, 2001, p. 263). Foi o poder dessa racionalidade experimental e matemática que desvencilhou definitivamente o homem de todo envolvimento imediato com o seu espaço mundano e terreno, à medida que inaugurou a “moderna concepção astrofísica do mundo” (ARENDT, 2001, p. 273).

De todos os eventos ocorridos no limiar da modernidade, o advento da moderna ciência da natureza foi aquele que originalmente teve o menor impacto,

mas sem dúvida alguma, ao longo dos séculos, foi o mais transformador¹⁵ e decisivo acontecimento, cujas conseqüências criaram as condições que deram início à era moderna. Segundo Arendt, toda a modernidade é determinada pelo advento da *nuova scienza* de Galileu, fruto e expressão de uma profunda transformação da *episteme* grega e da *scientia* medieval. Trata-se de uma nova concepção sobre a organização do espaço, do movimento e da matéria. Para a “nova ciência” de Galileu, a ordenação do espaço físico e tudo que nele acontece deve ser conhecida não pela experiência da observação qualitativa e sim pelo experimento matematizado. Cada vez mais instaurou-se a convicção de que, se quisermos compreender a realidade objetiva do mundo e as relações de causa e efeito que regem os fenômenos, devemos recorrer ao experimento e não aos escritos de Aristóteles, às Sagradas Escrituras, à qualquer autoridade vazia baseada na tradição ou em alguma verdade extraída da apreensão contemplativa espiritual ou sensorial. Trata-se da passagem de uma explicação qualitativa e finalística¹⁶ dos fenômenos naturais para a explicação quantitativa e mecanicista do mundo; isto é, um abandono das concepções aristotélico-medievais sobre as diferenças qualitativas entre as coisas como fonte de explicação de suas operações (leve, pesado, natural, artificial, grande, pequeno, localizado no baixo ou no alto) e da idéia de que os fenômenos naturais ocorrem porque causas finais ou finalidades os provocam a acontecer. Tais concepções são substituídas por

¹⁵ Arendt observa que, “comparados à alienação da Terra, subjacente à toda a evolução da ciência natural na era moderna, o afastamento da proximidade terrestre, contido na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária” (2001, p. 277).

¹⁶ Para a física antiga, tentar aplicar as matemáticas ao estudo da natureza terrestre significa cometer um erro e um contra-senso. Para um grego ou um medieval, os dados imediatos da experiência sensível, da experiência concreta e ordinária na qual vivemos e nos movemos, não são matemáticos ou matematizáveis. Nos dados concretos da experiência sensível não existem razões geométricas tais como círculos, retas, triângulos, enfim, nada a que se aplique as noções exatas da matemática e, sobretudo, da geometria. Existe sempre uma margem de imprecisão, de “mais ou menos” e de “quase”. Por isso, a Física de Aristóteles se define por não ser matemática, ou seja, as concepções sobre a ordenação dos dados materiais eram predominantemente qualitativas, baseadas em constatações provenientes da percepção sensível. O lugar e o movimento dos corpos eram concebidos qualitativamente, o mundo era finito, a Terra era imóvel e ficava no centro do universo. Se a ordem necessária e imutável das esferas celestes propicia um estudo matemático das órbitas planetárias, o mesmo não se pode dizer da física do mundo sublunar. Assim, astronomia e física estavam separadas na mentalidade do homem antigo, mas a demonstração experimental realizada por Galileu das leis da queda dos corpos – mais tarde formalizada na lei da gravitação universal de Newton – a ciência moderna promoveu uma, nas palavras de Hannah Arendt: “junção entre astronomia e física (...), pois o que mais distinguiu o novo conceito de mundo, não apenas do conceito dos antigos ou da Idade Média, mas também da grande sede renascentista de experiência direta, foi o pressuposto de que o mesmo tipo de força exterior atuava na queda dos corpos terrestres e no movimento dos corpos celestes” (ARENDR, 2001, p. 270).

relações mecânicas de causa e efeito, segundo leis lógico-empíricas, válidas para todos os fenômenos independentemente das qualidades que os diferenciam para nossos cinco sentidos (peso, cor, sabor, textura, odor, tamanho) e sem qualquer finalidade, oculta ou manifesta. A “natureza”, assim concebida, torna-se determinada e determinável mediante a quantidade. *Quantum* significa extensão, espaço, tempo, movimento, força. Agora, os corpos da natureza são apenas como se mostram no domínio desse espaço geométrico instaurado pela matematização dos fenômenos. Os corpos se mostram nas relações de lugar e de tempo, de quantidade de massa, de atividade das forças e o movimento consiste na mudança de posição no tempo. Neste sentido, o modo como os corpos se mostram em sua realidade objetiva é previamente aberto pela matematização. Em termos arendtianos:

“A matemática passou a ser a principal ciência da era moderna. (...) Com o advento da modernidade, a matemática não somente amplia o seu conteúdo ou vai até o infinito, que cresce e se expande infinitamente, mas deixa de se preocupar com aparências. Já não é o começo da filosofia, da ‘ciência’ do Ser em sua aparência real, mas, ao invés disso, passa a ser a ciência da estrutura da mente humana” (ARENDR, 2001, p. 278).

A ciência física moderna prescinde de quaisquer outros princípios que não os matemáticos e, assim, lança o homem no espaço geométrico assegurando-lhe de que não encontrará nada além de si mesmo, ou seja, nada que não possa ser reduzido às estruturas da sua mente. Quando as relações foram expressas por meio de fórmulas algébricas, a matemática conseguiu, na era moderna, traduzir tudo o que o homem *não é* sob a forma de configurações idênticas a estruturas mentais humanas. A matemática é tomada no sentido grego da expressão *ta mathema*, isto é, conhecimento completo e inteiramente dominado pela inteligência (aritmética, geometria, álgebra são matemáticas porque possuem domínio puramente intelectual sobre seus objetos). A instrumentalização da cognição humana, que define a ciência como fabricação experimental e matemática de fenômenos, fez com que a realidade conhecida seja apenas o modo como as coisas afetam nossos instrumentos de medição e controle. Para o novo “instrumento mental”, elaborado por Galileu, a realidade objetiva não é nunca aquilo que poderíamos imediatamente encontrar em nosso ambiente terreno imediato, mas sempre aquilo que deveríamos ter pensado, isto é, aquilo que se torna acessível somente dentro

das condições de nossa própria mente, sob as condições decorrentes de um ponto de vista astrofísico ou geométrico localizado fora da Terra. Desde então, os fatos da natureza são acessíveis apenas através de razões matemáticas. Como diz Arendt: “ao invés de qualidades objetivas, encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem – nas palavras de Heisenberg – encontra apenas a si mesmo” (ARENDR, 2001, p. 274). Para Galileu, dizer que a matemática é a linguagem da natureza significa dizer que a nova física deve tratar o espaço como abstrato e o movimento como uma relação entre dois pontos no espaço, o que pode ser expresso através de uma equação. A matematização da física faz do fenômeno físico algo fabricado matematicamente.

Nos seus estudos de história do pensamento científico e filosófico, que foram uma importante referência teórica para Arendt, Alexandre Koyré¹⁷ afirma:

“Não é surpreendente que o aristotélico se tenha sentido pasmado e perdido diante desse alucinante esforço para explicar o real pelo ser matemático, porque, os corpos que se movem em linha reta num espaço vazio infinito não são corpos reais que se deslocam num espaço real, mas corpos matemáticos que se deslocam num espaço matemático” (1982, p. 166).

Mediante tal determinação matemática da natureza, a diversidade dos fenômenos torna-se inteiramente homogênea ou unitária, isto é, regida pelas mesmas leis geométricas. Por esta via, para essa nova idéia de conhecimento, não basta observar o que se passa, mas determinar a organização do mundo físico em sua realidade matemática. Eis a idéia moderna de “natureza”, isto é, o sistema mecânico do movimento passível de controle, verificação e cálculo geométrico. As razões matemáticas foram concebidas como sendo realizadas no mundo material. Entre o mundo físico qualitativo e ordenado de Aristóteles e o mundo físico quantitativo e geométrico da ciência moderna, instaura-se um corte profundo.

O “cosmo aristotélico” é, assim, subvertido com o estudo de Galileu sobre o movimento no vácuo. No espaço geométrico vazio e infinito, os objetos não têm

¹⁷ Arendt era amiga de Koyré e fica patente na interpretação da autora a forte presença dos seus estudos. Na obra “A Condição Humana”, sobre os estudos de balística que teriam pela primeira vez aplicado o raciocínio geométrico ao movimento dos projéteis, ela afirma: “Devo esta informação ao Professor Alexandre Koyré” (2001, p. 261); mais adiante, sobre a descoberta do telescópio no cenário da era moderna, podemos ler: “Atenho-me aqui à recente e excelente exposição da história correlata do pensamento filosófico e científico na ‘Revolução do Século XVII’ de Alexandre Koyré” (2001, p. 262).

tendência a um lugar natural; podem movimentar-se ou ficarem parados infinitamente. É por isso que Aristóteles considerava um perigo o estudo matemático da física: justamente pela física estudar seres "reais", não podia se submeter a um estudo abstrato como a matemática. Em um espaço vazio, como o da geometria, não só não existem lugares naturais; não existem *lugares* de espécie alguma. Não é por uma qualidade que o estudo da física, no sentido moderno, é possível, e sim pela matematização da experiência. É o que levou a física moderna, por ser matemática, a extirpar a qualidade de seu estudo. E com isso, não é possível mais apelar à percepção sensível para o conhecimento. É com a fabricação matemática que a física dará conta dos fenômenos estudados. Não cabe mais à física perceber a ordem imutável dos seres, mas fabricar tanto o meio de conhecimento quanto o que está sendo conhecido.

Essa subversão acaba por abolir a necessidade de referir-se a um fundamento imutável (*théos*) na atividade científica, pois a necessidade do mundo físico se dá pela própria objetivação de seu domínio, ou seja, por sua própria matematização. Os lugares hierarquizados são abolidos e substituídos por espaços sem qualidades; a distinção entre mundo celeste e sublunar perde o sentido; os objetos deixam de ser dotados de qualidades para serem determinados pelos feixes de relações geométricas. E é somente através da destruição completa da física antiga que um estudo próprio à esfera celeste pode se realizar no mundo sublunar, caracterizado outrora pela imprecisão. Destruído o cosmo de Aristóteles, não há mais uma referência absoluta que incidisse sobre a ciência e sobre o mundo finito, pois o universo é infinito. O efeito dessa destruição do mundo finito é justamente a falta de referência absoluta de um fundamento (*théos*) para o mundo¹⁸.

A invenção do telescópio por Galileu revela, para Arendt, que o conhecimento moderno é agora um produto da atividade humana. A ciência moderna possui em sua origem a invenção de um artefato (o telescópio), isto é, de um instrumento produzido pelo homem. O telescópio apresenta como sendo verdade aquilo que, sem ele, que é um fruto da produtividade humana, permaneceria para sempre oculto. Conhecer passa ser sinônimo de produzir. Ou o

¹⁸ Para a física aristotélica, um cosmo finito não admite uma regressão infinita da causalidade dos movimentos. A incapacidade de encontrar na natureza um suporte imóvel para os seres em movimento colocaria em questão toda a organização do Cosmos. Seria necessário, assim, evocar uma causa primeira, causa incondicionada de si mesma e não mais um efeito condicionado. Esse primeiro motor, sendo fundamento imóvel (*théos*), é a causa final e mais perfeita que põe o *cosmo* em movimento.

conhecimento produz o real ou é divagação. A era moderna constrói o conhecimento como resultado de uma operação produtiva. Não há intuição intelectual ou contemplação acolhedora e receptiva, mas um conhecimento ativo e transformador. Para conhecer a realidade precisamos intervir nela com o nosso aparato técnico, temos que provocá-la, reproduzi-la e fazê-la manifestar sua repetibilidade. A crise da unidade da ciência começa a armar-se já na origem dos tempos modernos através de uma espécie de deslocamento. O que aconteceu, literalmente, é que a consciência de Deus foi substituída pela consciência produtora do homem. A criatividade divina vê-se agora transferida para o bom funcionamento dos poderes autônomos da cognição humana. Já não interessa saber, por exemplo, se a água é criatura de Deus; o que importa está na formulação científica que define a água, o que pesa está no conhecimento e na possibilidade de manipulação da natureza.

Não basta mais olhar para se assegurar da objetividade do mundo exterior ao espírito; os sentidos não são mais a fonte de conhecimento e de objetividade. A partir de agora, a atividade teórica comanda a experimentação, ao invés de a "realidade" prévia comandar a teorização, pois o instrumento de física já é uma teoria realizada. Essa fabricação do instrumento científico não é um meio de captar os objetos "da realidade", mas a própria fabricação do que se entende por mundo objetivo. A partir de então, o mundo fenomênico da realidade primeira comparecerá apenas como obstáculo à ciência, não como fonte de conhecimento. "A moderna *reductio scientiae ad mathematicam* anulou o testemunho da observação da natureza a curta distância pelos sentidos", diz Arendt (2001, p. 280).

O testemunho da observação passiva foi anulado porque a ciência não se corresponde a um mundo a descrever; ela se corresponde a um mundo a construir. Isso significa que entre o método científico e o objeto científico há uma estrita correlação, ou ainda, há uma identificação entre a maneira de fabricar e o objeto fabricado. A partir de então, só tem valor científico aquilo que é declaradamente construído. Assim, a matematização da física possibilitou um estudo preciso e positivo da natureza sem referência a um princípio exterior à sua própria atividade fabricante de fenômenos. Não há realidade prévia a medir, mas uma realidade que nasce no momento em que é medida em condições artificiais criadas pelo cientista, ou seja, a "realidade" científica é uma *realização*. São esses os

pressupostos que ressoam na afirmação de Francis Bacon: “Saber é poder”; uma frase inconcebível na mentalidade pré-moderna. Essa tão insigne declaração diz que só há saber quando o pensamento realiza a matematização da experiência, isto é, quando se pode defini-la operacionalmente, quando se pode dar os procedimentos matemáticos da fabricação dos fenômenos, quando, dados e respeitados estes procedimentos, pode-se repetir as relações de causa e efeito entre os objetos. Desde a “moderna concepção astrofísica do mundo”, levada a cabo por Galileu, um físico conhece verdadeiramente uma realidade somente quando a realizou ou a produziu dentro das condições artificiais criadas pelo experimento¹⁹. Despojada de toda finalidade, a natureza é reduzida a um mecanismo inteiramente transparente à linguagem matemática. Ela nada tem de divino e encontra-se inteiramente entregue à exploração da racionalidade humana que nos torna “mestres e possuidores da Natureza”. Nasce a idéia de experimentação e de intervenção tecnológica, assim como o ideal de que o homem poderá dominar tecnicamente a realidade material e a sociedade. Predomina a idéia de conquista científica e técnica de toda a realidade, a partir da explicação mecânica e matemática do Universo e da invenção das máquinas, graças às experiências físicas e químicas. Com diz Hannah Arendt:

“Onde antes a verdade residira no tipo de *theoria* que, desde os gregos, significara a contemplação do observador que se preocupa com a realidade abeta diante de si e recebe, a questão do sucesso passou a dominar e a prova da teoria passou a ser uma prova ‘prática’ – ou funciona ou não” (2001, p. 291)²⁰.

Por esta via, a contemplação foi abolida pela era moderna como forma de conhecimento por se tratar de uma capacidade de acolhimento da verdade e não de fabricação. Do ponto de vista da contemplação, a verdade não pode ser fabricada, somente apreendida por intuição intelectual ou por revelação. Mas a mentalidade

¹⁹ Hannah Arendt se aproxima da compreensão heideggeriana da ciência moderna: “como teoria, no sentido de tratar, a ciência é uma elaboração do real terrivelmente intervencionista (...) A ciência corresponde a esta regência objetivada do real na objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa seqüência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas conseqüências. É como se assegura do real em sua objetividade” (HEIDEGGER, 2002, p. 51).

²⁰ Ressoa aqui a reflexão heideggeriana sobre a ciência e a tecnologia modernas. Heidegger também considera a alteração que a racionalidade técnico-científica produziu no termo “teoria”; diz o filósofo: “teoria significa agora: suposição de categorias a que se reconhece apenas uma função cibernética, sendo-lhe negado todo sentido ontológico. Passa a imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas representa e calcula” (HEIDEGGER, 1996, p. 97).

do homem moderno abandonou o conceito antigo de “verdade” e de “realidade” como algo que nos é *dado* ou que se nos *apresentam* como são. A ciência moderna demonstrou que o conhecimento se constrói através da destruição do dado e das aparências imediatas. O pensamento moderno perde a confiança nos olhos do corpo e da mente no tocante à apreensão da verdade. A antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional perdeu sua importância, pois a realidade não é dada, e somente na interferência com a aparência pode haver conhecimento verdadeiro. Vimos que a contemplação foi, enquanto modo de vida do filósofo, considerada pela tradição da “filosofia política” como superior ao modo de vida político do cidadão na polis. Hannah Arendt se esforça por demonstrar que essa hierarquia estava baseada numa certa concepção da verdade enquanto algo *dado* ao homem na intuição racional ou na revelação cristã²¹. Mas o conhecimento e a verdade só podem ser atingidos na era moderna através da atividade de fabricação. Desde que ser e aparência se divorciaram e não se esperava mais que a verdade se apresentasse aos sentidos ou à mente, surgiu a busca da verdade atrás das aparências. A verdade ou o conhecimento não perderam valor, porém o homem agora, para conhecer, precisaria “fazer”. Foram o fazer e o fabricar que nos levaram à moderna revolução científica e se elevaram a mais alta dignidade na hierarquia das atividades humanas. O que levou o homem moderno ao conhecimento “não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a entrada em cena do *homo faber*, da atividade de fazer e fabricar” (ARENDR, 2001, p. 287). Isso porque, com o advento da física-matemática, a razão teórica teve que ir buscar no *homo faber* o auxílio para construir o conhecimento. Todo o progresso científico depende, desde então, do desenvolvimento de novos instrumentos e recursos tecnológicos. Acreditava-se que nem a contemplação do real pela razão pura, nem o acolhimento sensível do real, poderiam produzir a verdade, pois ela não pode ser mais recebida e sim fabricada.

Um aspecto decisivo nessas transformações revolucionárias de Galileu foi a unificação do universo com a abolição da hierarquia aristotélica entre céu e

²¹ A concepção de *scientia* na doutrina medieval é de aceitação do real e de conservação dos livros sagrados. A teoria era a visão protetora da verdade e a vida religiosa se colocava como senhora da vida intelectual. Como dizia o sermão 43 de santo Agostinho: *intellige ut credas, crede ut intelligas*: saber para crer, crer para saber. A Teologia se definia como o solo de enraizamento de toda e qualquer *scientia*.

terra. Preso ainda à Terra pela condição humana, o homem moderno descobriu um modo de investigar a natureza e atuar sobre ela, calculando e reproduzindo os seus fenômenos em condições artificiais, de um ponto de vista que Arendt denomina como “arquimediano”, ou seja, da perspectiva do universo infinito e geométrico. Como observa Arendt:

“Nada do que ocorresse na natureza era tido como mero evento terreno. Todos os eventos passaram a ser vistos como sujeitos a uma lei universalmente válida no sentido mais completo do termo, ou seja, válida para além da experiência sensorial do homem, válida além do alcance da memória e do surgimento da humanidade na Terra, válida até mesmo além do aparecimento da vida orgânica e da própria Terra. Todas as leis da nova ciência da astrofísica são formuladas do ponto de vista arquimediano” (ARENDR, 2001, p. 275).

Arendt se esforça por nos fazer compreender o caráter assombroso de uma racionalidade que permitiu a um ser, “preso” às condições terrestres da sua existência, pisando ainda o chão de um “recanto não muito importante do universo” (ARENDR, 2001, p. 277) desenvolver um pensamento de referências transmundanas, elaborar um pensamento em termos “universais²²”, pensar que nem a Terra e nem o Sol são o centro do universo, que o universo não tem centro, pensar aplicando à natureza terrestre leis matemáticas extraídas de um ponto de referência fora da Terra. A experiência subjacente a toda essa “moderna concepção astrofísica do mundo” é aquela que Arendt denomina como “alienação da Terra”. Trata-se da experiência que “libertou” a inteligibilidade humana de tudo que a “prendia” ainda às condições terrestres e aos grilhões da finitude. É como se viver em condições terrestres e, ao mesmo tempo, poder olhar a Terra e agir sobre ela de um ponto exterior dispensasse, por um lado, a afirmação dos filósofos de que o homem possui uma razão universal para além da sua experiência sensível imediata e, por outro lado, a alegação teológica de que o homem não é deste mundo, muito embora viva nele. Todavia, o problema dessa concepção científica do mundo é que “embora os homens possam *fazer* coisas de um ponto de vista ‘universal’ e absoluto, (...) perderam sua capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos” (ARENDR, 2001, p. 283).

A espantosa interpenetração entre pensamento e fabricação, realizada pela racionalidade científica moderna, foi possível devido ao abandono dos problemas

²² Expressão outrora filosófica, mas que em sua acepção científica significa desencadear processos cósmicos de dimensões cósmicas válidos para além do nosso sistema solar.

que abarcam a totalidade do real e suas “causas primeiras”. Quanto mais especializada for uma ciência, maior a precisão de seu objeto. A ciência deve rejeitar toda experiência que não seja repetível, segundo as condições e regras pelas quais ela foi criada. “Tudo o que acontece na Terra tornou-se relativo desde que a relação da Terra com o universo se tornou o ponto de referência para todas as medições” (2001, p. 282), afirma Hannah Arendt. A atividade científica tornou-se cada vez mais especializada, e isso lhe permite tratar apenas do que faz parte de sua região de problemas. Esta posição de não arbitrar sobre o que não lhe diz respeito indica que, com o advento da ciência moderna, houve uma disjunção entre duas regiões de problemas: científicos e não-científicos. As ciências, por serem especializadas, são precisas e exatas, não podem se pronunciar sobre a busca filosófica de princípios absolutos e universais que estabeleçam um referencial de certeza e verdade para presença do homem no mundo. Para dizer com Hannah Arendt: “Ao invés da antiga dicotomia entre céu e terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las” (ARENDR, 2001, p. 283).

O advento da ciência da natureza entrou em conflito com a unidade filosófica e teológica da compreensão humana, pois para além da verdade da contemplação, da razão pura e da revelação, eis que surge agora uma verdade físico-matemática, experimental e especializada, que prescinde de ser compreendida para ser realizada. Essa verdade científica que rege a natureza não está assentada no testemunho das Sagradas Escrituras, ou seja, não nos é revelada pela palavra de Deus e não se constrói pela razão contemplativa dos filósofos. Expressa em linguagem estritamente matemática, ela possui uma forma acabada e transparente, cujo grau de limpidez e univocidade as palavras dos homens jamais terão, pois, enquanto *palavra* mantém-se sempre cambiante e ambígua, permitindo uma variedade de interpretações. A verdade da natureza parece ser independente de Deus, dos conceitos filosóficos, do homem e de quaisquer condições terrestres, visto que aguarda apenas a racionalidade matemática para prescrevê-la e exprimi-la. A linguagem científica destaca o objeto das relações com o senso comum da experiência vivida cotidiana e constrói uma formalização matemática para exprimir sem ambigüidades as leis da natureza. Para Arendt, a racionalidade da ciência “foi levada também a renunciar à linguagem normal, que

mesmo em refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e ao nosso senso comum” (2000, p. 327). O advento da “linguagem científica” criou, para Arendt, um crescente divórcio entre discurso e conhecimento, com graves conseqüências políticas. O homem moderno passou a viver num mundo onde as palavras perderam progressivamente o seu poder de revelar e discutir, e, como vimos, tudo que fazemos, sabemos e experimentamos como seres humanos só tem significado se pudermos discuti-los uns com os outros. A natureza se torna o “mundo dos fatos”, isto é, o conjunto de fenômenos regidos por relações observáveis de causa e efeito passíveis de formalização matemática. O simbolismo científico rompe com o simbolismo da linguagem cotidiana, pois “fala” através dos algoritmos ou de uma combinatória matemática. “Desde então, a verdade científica e a verdade filosófica separaram-se de vez; a verdade científica não só não precisa ser eterna, como não precisa sequer ser compreensível ou adequada ao raciocínio humano” (ARENDR, 2001, p. 303).

Essa emancipação da ciência moderna minou toda a confiança do homem no universo de sentido e compreensão proveniente da tradição, da razão, da revelação, da experiência sensível e do senso comum (o sexto sentido que agrupa e integra nosso aparato sensorial a uma realidade comum aos homens). A natureza resume-se em um conjunto de objetos, do qual todas as significações qualitativas foram retiradas para melhor adaptarem-se às exigências da inteligibilidade matemática. A verdade do mundo físico se tornou indiferente às verdades da teologia, isto é, se a verdade do espaço, para o homem medieval, era Deus, estando em toda parte, com o advento do espaço geométrico, já não há mais lugar nem para o homem nem para Deus. “O homem perdera o seu lugar e a sua posição privilegiada na criação” (ARENDR, 2001, p. 281), conclui Arendt. Com o estudo matemático e experimental da natureza, o que é deixado de fora da ordem da ciência não é apenas a qualidade sensível ou Deus, mas o *homem*. Do ponto de vista da ciência, o homem é um conjunto de processos físico-químicos, ou seja, como diz Arendt: “o homem não é mais do que um caso especial da vida orgânica e seu *habitat* – a Terra e com as leis ligadas a ela – nada mais que um caso limítrofe especial de leis absolutas e universais, isto é, leis que governam a imensidão do universo” (2000, p. 327). Eis o efeito imediato do advento da ciência moderna: de um lado, uma tradição de pensamento destruída em sua autoridade, confiabilidade e capacidade de orientar a presença humana no mundo,

de outro, um ciência dos fatos, cuja precisão matemática especializada exclui de sua atividade a qualidade sensível, a compreensão humana, o homem e seu ambiente terreno imediato. Para dizer com Arendt:

“O objetivo da ciência moderna, que eventualmente levou-nos literalmente à Lua, não é mais ‘aumentar e ordenar’ as experiências humanas; é muito mais descobrir o que jaz *por detrás* dos fenômenos naturais tais como se revelam aos sentidos e à mente do homem” (2000, p. 328)

Diante desse corte profundo entre homem e universo, bem como entre ser e aparência, a questão que se coloca em relação à ciência moderna é a seguinte: será que seus efeitos de destituição incidem não somente sobre a autoridade da tradição e a confiabilidade dos nossos sentidos, mas sobre a própria possibilidade do conhecimento humano? Diante do espetáculo da demolição do aristotelismo medieval, o homem se viu desprovido da imutabilidade no saber e da segurança de estar na verdade. Se as coisas mudam, o que *serão* na realidade? Se algo que *era* deixa de *ser*, isso resulta que a mesma coisa *é e não é*. A mudança, a multiplicidade e a contradição penetram no próprio “ser” das coisas e rouba consistência ao saber. Para expressar essa situação de crise vivida pelo homem no limiar na era moderna Arendt se compraz em repetir a seguinte asserção de Whitehead: “Só Deus sabe que aparente tolice não virá a ser verdade amanhã”.

Com as transformações decorrentes do advento da ciência moderna, o mundo comum e humano se tornou objeto incerto da opinião incerta. Tudo se tornou incerto em virtude da dissolução das antigas crenças e concepções tradicionais. Com a destruição das normas tradicionais de juízo, o homem sente-se perdido em um mundo no qual tudo parece possível. Onde tudo é possível, nada é verdadeiro. E se nada é seguro, só o erro parece garantido. Como a realidade era concebida como presença e manifestação do verdadeiro ao nosso pensamento, a pergunta filosófica pré-moderna só podia ser: Como é possível o erro ou a ilusão? Ou seja, como é possível ver o que não é, dizer o que não é, pensar o que não é? Para os modernos, a situação é exatamente contrária: Se é verdade que a Terra gira em torno de um eixo e ao redor do Sol, contrário ao que dizem os sentidos, será que esses sentidos não nos enganam sempre? Será que realmente conhecemos a realidade? Será que existe mesmo uma “realidade” fora de nós? Como diz Arendt: “Se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e este, como

observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve ser posto em dúvida” (2001, p. 287).

A separação científica entre ser e aparência desferiu um duro golpe na antiga confiança do homem na realidade do mundo comum ao seu redor, assim como nas capacidades humanas de apreendê-la. O homem começa a duvidar, não só de que tenha conhecimento adequado da realidade, mas da própria existência de uma realidade para além das estruturas da mente. Por isso a dúvida se tornou a experiência fundamental do pensamento moderno. Como diz Arendt: “É uma dúvida que duvida que exista essa coisa chamada verdade” (ARENDR, 2001, p. 288). Que nossos órgãos dos sentidos às vezes nos enganam é fato sobejamente conhecido desde a Antigüidade mais remota. Mas o que começa a surgir agora é a seguinte inquietude: às vezes sonhamos, ou temos alucinações, e imaginamos ver coisas que não estão lá; o que é que garante que não estamos sempre sonhando ou alucinando? Como nossa razão poderá agora se assegurar de que sabe realmente o que julga saber? Como ela poderá discernir o falso do verdadeiro sem se deixar enganar? Qual o fundamento que nos garantiria, de uma vez por todas, a indubitabilidade e a imutabilidade no saber? A partir de quais princípios imutáveis se forma e pode ser fundamentado o saber verdadeiro?

Com a demolição da tradição medieval e a perda do senso comum, disseminou-se a credulidade cega e a crença ilimitada na magia e nas superstições as mais diversas. Perdeu-se inteiramente aquele “sentimento de realidade” (senso comum), que ajustava as sensações estritamente privadas dos homens ao mundo comum. A presença do homem no mundo perdeu os seus fundamentos tradicionais e agora o homem está sozinho, rodeado por coisas cuja verdade ele não pode encontrar imediatamente, pois percebe coisas sensíveis, enquanto a ciência conhece a *realidade objetiva* do real destruindo as aparências e o senso comum. Para Arendt, Descartes foi o primeiro grande filósofo a experimentar toda a radicalidade dessa dúvida e elevá-la ao mesmo nível do “*pathos* do espanto” (*thaumadzein*), que outrora Platão e Aristóteles diziam ser o princípio que promove a especulação filosófica. Descartes tornou a dúvida a atitude primordial na tentativa de recuperação da “unidade fundamental dos primeiros princípios” de onde decorreriam todos os conhecimentos certos possíveis, ou seja, de onde derivariam os mais altos fundamentos de toda certeza e verdade. Segundo Arendt,

a dúvida cartesiana foi “a primeira resposta filosófica à descoberta da ciência na era moderna” (2000, p. 338).

Dois pesadelos, segundo Arendt, espreitavam o pensamento cartesiano, quais sejam: de que tudo é sonho, pois jamais estaremos certos de coisa alguma e de que um espírito maligno reina sobre o mundo e escarnece dos homens, visto que lhes confere faculdades tais que jamais permitem o alcance da verdade. É por isso que, para Descartes, o exercício metódico da dúvida traduz o poder que o homem possui de despertar desses pesadelos e, se quiser, jamais ser iludido, mesmo que a vontade supostamente superior de um espírito maligno pretenda induzi-lo ao erro. Por esta via, o que será analisado e sistematizado pela dúvida cartesiana são os juízos infundados de existência, ou seja, os juízos que afirmem alguma realidade auto-suficiente e constante da qual podemos estar seguros. A questão é: de que existência posso estar certo? A dúvida separa radicalmente a mente em si mesma de toda a realidade objetiva que nela supostamente se anuncie. A conclusão é a de que, mesmo que as nossas representações mentais estejam o tempo todo erradas e mesmo que nos enganemos sempre, permanece algo de indubitável, imediatamente acessível, claro e distinto. Que “algo” é esse? Descartes nomeia como *res cogitans* (coisa pensante). Posso duvidar de tudo e me enganar com tudo, menos que estou pensando e que, enquanto penso, sou. Até para duvidar preciso de um ato de pensamento que revela a existência de um eu-penso em todo pensar, para além do conteúdo pensado. Por isso Descartes conclui que “se duvido, logo existo”, ou seja, posso me enganar que existe o mundo exterior, mas quando penso estar pensando, eu existo, os pensamentos que tenho são propriedades de alguma coisa que pensa. “Na medida em que até mesmo os sonhos são reais, uma vez que pressupõe um sonhador que sonha, o mundo da consciência é suficientemente real” (2001, p. 293), explica Arendt.

Como nos diz Descartes: “não existe nada que force a conhecer seja o que for que não nos leve, ainda com mais certeza, a conhecer o nosso pensamento” (1968, p. 56). A verdadeira questão não é se o mundo existe, mas sim o modo como o conhecimento do mundo se dá, se realiza e tem lugar no mundo. Mas a interpretação arendtiana dessa “solução cartesiana” nos adverte que essa famosa conclusão sobre a existência do *ego cogito* nasceu de uma generalização da experiência do *dubito ergo sum* e não de alguma autoconfiança do pensamento *per se*, pois a atividade de pensar não obteve uma nova dignidade ou importância

na era moderna. Descartes percebe que, se ele duvida de tudo, há algo que não lhe é possível duvidar, a saber, do fato de que está duvidando. Se ele duvida disso, pelo mesmo ato estará duvidando. Desse fato, Descartes conclui que ele não pode duvidar se não existir, e que, portanto, a existência da coisa que pensa é absolutamente certa e indubitável. “Se havia resposta para as perguntas levantadas pela dúvida, tinham que decorrer da própria dúvida. Se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos a dúvida é certa e real” (ARENDR, 2001, p. 292). Nem mesmo o gênio maligno pode enganar o ego pensante acerca disso, porque, para ser enganado, ele tem que existir: ele não pode ser enganado se não existir. Como duvidar, ser enganado, etc., são formas da atividade do pensamento, Descartes conclui que, se ele está pensando, num dado momento, então, sua existência é, naquele momento, absolutamente certa e indubitável e, assim, ele pode estar certo da auto-suficiência e constância da mente pensante para além do mundo comum.

Neste sentido, o ego pensante tem como constante, imediato e autônomo a constatação do seu próprio ato, na medida em que o exerce. É por isso que a *res cogitans* escapa da dúvida, pois o que está em suspenso é a possibilidade de mediação entre a consciência e alguma existência distinta dela. Mas entre a noção de “consciência” e “existência” não há nenhum hiato, pois a consciência que tenho de estar consciente não pode se separar de mim como separou-se dos objetos. Se estou consciente de algo, posso estar certo imediatamente de que existo, pois estar consciente de algo é estar imediatamente consciente de si mesmo, sem precisar colocar em questão o problema da “correspondência”. Mesmo que a realidade do mundo e a confiabilidade do senso comum estejam em suspenso, a mente dispõe apenas de si mesma para estar certa de sua existência e não depende de nada para estar imediatamente consciente de si. Assim, o argumento cartesiano é “se *eu julgo* que algo existe, portanto, *eu existo*”. Em todo ato de representação há uma mente que representa e, assim, possui uma subsistência própria, autônoma e mais fácil de ser conhecida do que qualquer objeto representado. Somos imediatamente conscientes de sermos o sujeito de nossos estados de consciência, isto é, realizar um ato de consciência significa ser, sem mediação, consciente desse ato. Não é possível dissociar um ato de consciência da consciência imediata do ato, pois o sujeito de um ato de consciência é imediatamente consciente de seu ato. Em outras palavras,

“da mera certeza lógica de que, ao duvidar, o homem toma conhecimento de um processo de dúvida em sua consciência, Descartes concluiu que aqueles processos que se passam na mente do homem são dotados de certeza própria e podem ser objeto de investigação na introspecção”. (ARENDDT, 2001, p. 292).

Eis porque Descartes, através da dúvida, desembaraça o ego pensante de todo dado exterior, ou seja, de tudo que foi adquirido ou recebido para encontrar as idéias claras e distintas que trazemos inatas na mente. Somente a ascese rigorosa da dúvida revelará na nossa mente esses fundamentos seguros e sólidos pelos quais o homem poderá ter a unidade do saber reencontrada. Essas idéias revelarão as certezas e as bases sobre as quais poderemos fundar a validade universal de todo conhecimento humano. Por esta via, já não é no “mundo” ou no senso comum que devemos encontrar as necessidades racionais, pois a realidade objetiva do mundo tornou-se simplesmente matéria e movimento, não revela mais a sabedoria de Deus nem as qualidades apreendidas pela sensação. É preciso começar por reencontrar a certeza do conhecimento em nossa própria mente, ou seja, na própria autonomia e constância da mente. Assim, Descartes, o primeiro grande filósofo moderno, supôs para o pensamento um sujeito (suporte) e interroga-o quanto ao seu ser. Como diz a célebre asserção cartesiana: “do conhecer ao ser, a consequência é boa”. Arendt considera que a crença da filosofia moderna foi a de que “se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem” (ARENDDT, 2001, p. 291), ou seja, trata-se de levar o “ponto arquimediano” para dentro do próprio homem.

Essa estratégia dos filósofos modernos – “tão importante para o desenvolvimento espiritual e intelectual da era moderna” (ARENDDT, 2001, p. 295) – foi demonstrar que, uma vez que nada pode ser conhecido antes do sujeito do conhecimento, a ciência da natureza não possui nenhuma autonomia, pois depende da fundamentação filosófica. O conhecimento brota do sujeito e a marca da sua auto-suficiência se imprime na ciência independente dos objetos aos quais ela se aplique. A ciência da natureza não possuiria então nenhuma independência, visto que todo objeto empírico só pode ser dado na experiência na medida em que está posto diante da mente que o conhece. A distinção estabelecida pela filosofia moderna entre pensamento e natureza ou entre sujeito e objeto introduz uma série de distinções até atingir o par mais geral: Filosofia e Ciência. Considerando que a Filosofia pretende se colocar na posição de fundamentação do conhecimento em

geral, que papel restaria à Ciência nesse par? O de subordinada desse fundamento que é a Filosofia. Portanto, acredita-se que antes da ciência e para poder haver ciência, existe o exame da autonomia da consciência do sujeito que conhece. Assim, não podemos submeter esse sujeito conhecedor à própria determinação da natureza conhecida por ele, mas, ao contrário, só podemos compreender como a própria ciência da natureza é possível, se a submetermos ao exame (introspecção) do aparato mental desse sujeito conhecedor. A consciência é anterior e independente dos objetos aos quais ela se aplica na experiência que, por sua vez, só encontra o seu fundamento na consciência de si, que acompanha toda representação. O objeto empírico só pode ser dado na experiência, na medida em que está posto diante de um sujeito. Antes de ser algo dado, o mundo dos fatos é um correlato da consciência. Toda objetividade é subsidiária do aparato conceitual que forma a substancialidade e autonomia da consciência do sujeito conhecedor. Os objetos da experiência exigiriam, portanto, a intervenção de um sujeito que construísse os dados sensíveis segundo as suas próprias regras ou categorias. Essa perspectiva subordina de tal forma a realidade do mundo ao aparato mental do sujeito que “a ‘árvore vista’, que encontramos na consciência através da introspecção, já não é a árvore recebida pela visão e pelo tato” (ARENDR, 2001, p. 295).

A filosofia moderna se define, portanto, como a *autoiluminação* da mente, ou seja, dessa faculdade de conhecer que é capaz de conhecer a si mesma pela introspecção enquanto “Luz Natural”, independente da revelação ou da luz sobrenatural. A modernidade promoverá, assim, uma profunda dessacralização do saber, mas essa perda de transcendência não lança o homem moderno de volta ao mundo e sim para dentro de si mesmo. Desde Descartes, a filosofia procurou reduzir todas as relações do homem com o mundo e com os outros a experiências entre o homem e ele mesmo. A grande convicção da alienação cartesiana do mundo é formulada por Arendt do seguinte modo:

“Embora não possa conhecer a verdade como algo dado e revelado, o homem pode, pelo menos, conhecer o que ele próprio faz. Esta, realmente, veio a ser a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi esta convicção, e não a dúvida que lhe deu origem, que lançou geração após geração, durante mais de trezentos anos, num ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento” (ARENDR, 2001, p. 295)

A grande tarefa da filosofia moderna consistia, então, em delimitar definitivamente o domínio do conhecimento científico, no interior do qual o entendimento humano não encontraria o menor obstáculo exterior e o menor constrangimento autoritário; onde a ciência poderia movimentar-se livremente e, apoiando-se nessa liberdade, chegar, enfim, ao pleno conhecimento de si mesma e das forças que possui em seu conjunto. Todo racionalismo, irracionalismo, empirismo, criticismo, idealismo, etc. configuram muito mais precisões, desenvolvimentos e aprofundamentos do que rupturas e interrupções, pois apenas desdobram e consolidam o alcance essencial dessa alienação cartesiana do mundo. As diferenças entre as abordagens da filosofia moderna incidem sempre sobre o estatuto imutável a ser conferido ao aparato conceitual do sujeito conhecedor que, sendo sempre o mesmo, aplicar-se-ia sempre da mesma maneira aos objetos. O acosmismo radical manifesto nessa perspectiva é o de que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém de algum modo dentro de si mesma, independente do mundo comum. O próprio senso comum que, outrora ajustava os sentidos à realidade comum, transformou-se na era moderna “uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo” (ARENDE, 2001, p. 296). O que os homens têm de comum não é mais o mundo, mas a estrutura da mente que é supostamente a mesma para todos os seres humanos. É esse “jogo da mente com ela mesma”, no qual o sujeito pensante se fecha para toda a realidade do mundo comum aos homens plurais e se sente somente a si próprio, que a era moderna denominará de “senso comum”. Isso significa que somente o que puder tornar-se objeto da representação do sujeito é que valerá como real²³.

Esse voltar-se do conhecimento para o exame do modo como conhecemos, para o exame da relação entre a mente e as coisas, a consciência (interior) e a realidade (exterior), enfim, o sujeito e o objeto do conhecimento, é o que transformou a problemática filosófica na era moderna em uma teoria da consciência como fundamento da ciência. Podemos conhecer a verdade porque somos seres racionais conscientes dotados de um aparato conceitual de ordenamento e estruturação universal da experiência cognitiva: a mente. Toda

²³ Arendt se aproxima aqui da interpretação heideggeriana da época moderna expressa nos termos da seguinte afirmação: “Toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se dentro da interpretação do ente e da verdade iniciada por Descartes” (HEIDEGGER, 1998, p. 72). Para Heidegger, na fundamentação cartesiana da ciência moderna, o mundo se transforma em imagem, isto é, “o ente na totalidade se entende de tal maneira que só é e pode ser desde o momento em que é posto pelo homem que representa e produz” (HEIDEGGER, 1998, p. 74).

objetividade é subsidiária do aparato conceitual que forma a substancialidade e autonomia da consciência do sujeito conhecedor. Portanto, a estratégia dos filósofos modernos, diante da abolição da contemplação, expressou-se no interesse sem precedentes pelo próprio homem como sujeito conhecedor que, examinando a sua mente, toma consciência de si como autônomo em relação aos objetos²⁴. Os filósofos modernos defendem que o conhecimento verdadeiro só pode nascer do trabalho interior realizado pela consciência humana, graças a seu próprio esforço, sem aceitar dogmas religiosos, preconceitos sociais, censuras políticas e os dados imediatos fornecidos pelos sentidos. Só a mente conhece e somente ela pode julgar-se a si mesma. Baseado na autonomia da consciência, o homem como *consciência de si reflexiva* edifica as ciências, as artes, a moral, a sociedade, a política e, mais tarde, a história.

Nessa auto-suficiência do sujeito, o pensamento se tornou uma mera atividade de “prever conseqüências”, que substitui o senso comum e tudo que nos é dado na experiência por um inalterável “sistema de equações matemáticas, nas quais todas as relações reais são reduzidas a lógicas entre símbolos criados pelo homem” (ARENDRT, 2001, p. 297). Mas esse mundo cientificamente preconcebido por razões matemáticas jamais afastará a suspeita que perseguiu os filósofos desde o início da era moderna, qual seja: que essa “realidade científica”, independente de toda realidade dada nas condições terrestres da existência humana, não passe

²⁴ Essa “solução cartesiana”, que dissolve a realidade do mundo em estados ou processos mentais subjetivos, se radicaliza no empirismo humeano, na “revolução copernicana” de Kant e na dialética de Hegel. Hume afirma que a realidade exterior organizada não passa de uma crença formada pela associação psicológica de elementos sensoriais. Ele almeja os princípios de associação que não são uma realidade, mas que explicariam a confiança a respeito de sua existência organizada. Para Kant, não devemos supor que o sujeito do conhecimento gira em torno dos objetos, mas que o sujeito está no centro da dinâmica de produção do conhecimento, fazendo a objetividade se constituir a partir dele. A mente se torna, assim, o conjunto de regras de constituição do objeto. A verdade deixa de ser uma adequação entre um conhecimento e uma realidade, passando a ser o caráter de universalidade e de necessidade que se impõe ao sujeito, em virtude de nossa faculdade de conhecer *a priori*. O sujeito transcendental só pode conhecer a priori aquilo que ele produz e que depende de sua constituição própria. Como diz Kant, “só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos colocamos nelas”. Por essa razão, o objeto não precisa corresponder a uma coisa em si ou a uma inteligência exterior à consciência (Deus). Hegel considera que essa introspecção do sujeito pensante alcançou pela vez primeira “*ein fester Boden*”, um solo firme, no qual a filosofia assume a independência e a solidez da subjetividade como o lugar de todos os lugares. Nada arranca do sujeito a certeza constante de si, ou seja, a certeza de estar constantemente presente e subsistente a todo representar. Para Hegel, quando o sujeito se sabe, enquanto tal, saber que condiciona toda a objetividade passa a ser, enquanto tal saber, o próprio absoluto. O verdadeiro ser é o pensamento que pensa a si mesmo absolutamente. Ser e pensar são o mesmo, no sentido de que tudo é recebido de volta no pensamento e determinado a ser o que Hegel simplesmente designa o “pensamento pensado”. Hegel, segundo Arendt: “trouxe para dentro da consciência o mundo todo, como se este fosse essencialmente um simples fenômeno do espírito” (ARENDRT, 2002b, 119).

de um “mundo onírico no qual toda visão sonhada, que o próprio homem produz, tem caráter de realidade somente enquanto dura o sonho” (ARENDR, 2001, p. 299). A matematização da ciência teve como imediata consequência transformar o mundo da experimentação científica em uma realidade criada pelo homem e, embora isso possa parecer um envolvimento maior dos homens com o mundo, é, na verdade, a expressão de uma radical alienação do mundo e da condição humana que faz do homem um habitante da Terra. Ainda que tenha estabelecido um imenso poder fabricante e intervencionista sobre a natureza, a “concepção astrofísica do mundo” encarcerou o homem na prisão de sua própria mente, pois o homem não pode mais estar com aquilo que ele mesmo não é. Ele pode se encontrar apenas com as estruturas de sua própria mente e com as configurações que ele mesmo criou.

O antigo acosmismo dos filósofos pré-modernos em relação ao mundo e aos homens plurais que, com eles, compartilham o mundo, difere completamente desse acosmismo dos filósofos modernos. A filosofia moderna já não se retira de um mundo enganoso e perecível para ter acesso ao “mundo verdadeiro” das essências eternas, mas opera uma retirada de ambos e um radical recolhimento dentro do fluxo mental da subjetividade em movimento constante. A era moderna aboliu a contemplação como modo de vida do filósofo porque a quietude contemplativa não podia produzir a verdade e, sem uma verdade produzida, a filosofia seria simplesmente excluída da ordem do conhecimento. Exclusão que, segundo Arendt, acabou ocorrendo ao longo da era moderna, pois a “filosofia não era necessária aos cientistas que – ao menos até nosso tempo – acreditavam não precisar de uma serva” (ARENDR, 2001, p. 307).

Desde que Descartes trouxe o ponto arquimediano para dentro da mente e empreendeu vincular o *pensar* com o *fazer* para eliminar a contemplação, a filosofia se tornou uma serva das descobertas da ciência. Como explica Gadamer:

“Desde o século XVII o que, na atualidade, chamamos de Filosofia se encontra numa situação diferente. Diante das ciências, ela se vê necessitada de legitimação, coisa que antes nunca lhe sucedeu; durante dois séculos até a morte de Hegel e Schelling, ela foi se elaborando, reflexivamente, em um processo de autodefesa frente às ciências. As construções sistemáticas dos últimos dois séculos constituem uma densa série de esforços tendentes a reconciliar a herança metafísica com o espírito da ciência moderna” (GADAMER, 1983, p. 13)

Para Arendt, “a filosofia sofreu mais com a modernidade que qualquer outro campo de ocupação humana” (ARENDR, 2001, p. 307). No fim do século XIX, sobretudo com a teoria positivista da ciência, o recurso à consciência do sujeito pensante, como condição primeira do conhecimento entrou em um processo de crise e dissolução. Cada vez mais, acreditou-se que a tentativa de fundamentação do conhecimento, a partir da oposição entre sujeito e objeto, acaba encontrando dificuldades insuperáveis para explicar a relação entre a consciência e o mundo exterior. A abordagem da ciência feita pelos filósofos esbarra na necessidade de explicar como a consciência pode ter acesso aos objetos e ser, ao mesmo tempo, consciência de si e consciência dos fenômenos, como a mente se relaciona com o corpo, visto se tratarem de naturezas distintas. Enfim, as “filosofias da consciência” serão criticadas e consideradas insatisfatórias e problemáticas. Cada vez mais, ao longo da era moderna, a “teoria da ciência” prescindiu da pergunta pelo sujeito que conhece; uma vez que os sujeitos, que atuam de acordo com as regras e os procedimentos de fabricação dos fenômenos na ciência positiva, perdem seu sentido para uma explicação que se limita à metodologia. O sujeito que conhece é irrelevante para a elucidação imanente do processo cognitivo, pois o único conhecimento válido deve se basear em fenômenos particulares e nas suas relações. Só haveria conhecimento aplicado aos objetos nas ciências empíricas particulares. Esse recurso positivista aos fenômenos fez a pergunta pelo conhecimento se voltar diretamente às ciências disponíveis, como sistemas de proposições empíricas e modos de proceder, como um complexo de regras com base nas quais as teorias são construídas, verificadas e controladas²⁵.

A partir da década de 20 e 30 do século XX, a filosofia se converte em

²⁵ Com isso, abre-se um descompasso entre essa objetividade, já não mais dominável pelo homem em sua completude e a subjetividade. Instala-se a fatalidade das especializações. A multiplicação das ciências e das metodologias reflete-se hoje em um quadro de proporções gigantescas. A universidade torna-se um conceito-limite a integrar toda essa especialização, visto que não há mais nenhuma unidade ou fundamento metafísico para as ciências. O advento da especialização, enquanto núcleo incontornável de toda formação universitária, representa um golpe mortal para a unidade filosófica clássica da ciência, baseada no sujeito pensante e numa suposta Razão Universal, formulada como um grande sistema que abrangeria todas as áreas do conhecimento imbuídas de um esforço comum. Como diz Arendt: “a separação entre ciência e filosofia foi mais radical do jamais havia sido antes – Newton foi quase o último a chamar seus esforços de ‘filosofia experimental’ e a oferecer suas descobertas à reflexão de ‘astrônomos e filósofos’, da mesma maneira que Kant foi o último filósofo a ser também uma espécie de astrônomo e cientista” (2001, p. 284). Esse surto inexorável da especialização ou disciplinarização, segundo Heidegger, “cria outro tipo de homens. Desaparece o sábio. Ele é substituído pelo investigador que trabalha em algum projeto de investigação” (HEIDEGGER, 1998, p. 70).

“epistemologia”, ou seja, em uma análise sobre a validade da ciência, incluindo os métodos apropriados para a sua construção e os critérios a que recorrer para fazer a sua avaliação. Não haveria uma “ciência primeira”, uma “ciência da ciência” ou uma “teoria geral do conhecimento”, pois as ciências particulares prescindem dos “primeiros princípios”, visto que não existe “a razão”, independente dos objetos aos quais ele se aplica. Passa a imperar somente a especialização da razão aplicada aos objetos nas ciências.

Por esta via, desde as primeiras décadas do século XX, a questão da verdade do conhecimento será cada vez mais formulada e abordada não a partir da problemática filosófica sobre o sujeito da ciência, mas a partir da linguagem. A relação do conhecimento com a realidade objetiva será concebida como uma relação de significação. Por isso, a análise sobre a formação, a validade e o alcance do conhecimento científico se torna uma análise sobre o significado de proposições lingüísticas e os processos de enunciação do real. A linguagem passa a ser considerada como constituída de estruturas formais cuja relação com a realidade podemos examinar independentemente da consideração das línguas empíricas, da subjetividade, da consciência individual ou da mente. Tal atitude teórica decorre da autonomização da lógica-matemática, cujo conhecimento não será mais vinculado com a problemática filosófica da consciência. Assim, a possibilidade de correspondência entre linguagem e realidade independe de atos mentais e de um exame do sujeito, pois basta analisar a relação entre a proposição e o fato que ela pretende representar. Esse pressuposto de que o tratamento e a solução de problemas filosóficos sobre a validade do conhecimento devem se dar por meio de análise lógica da linguagem transforma a filosofia em um esclarecimento de expressões lingüísticas, colocando o juízo e seus elementos constitutivos no centro do questionamento assim como os problemas sobre a verdade, o significado e a referência das proposições. Toda a filosofia se converte, portanto, numa crítica da linguagem, isto é, numa compreensão da lógica de nossa linguagem e seu modo de relacionamento com os fatos. Com tal procedimento, questões sobre a forma dos juízos, seus componentes e sua relação com o real ganham total precedência sobre as clássicas questões sobre a mente. Mas a filosofia não desapareceria, pois reconhecer o uso metafísico da linguagem como privado de sentido é o papel terapêutico da filosofia. Como diz Wittgenstein em seu famoso *Tractatus logico-philosophicus*: “a filosofia não resulta em

‘proposições filosóficas’, mas sim na elucidação de proposições”. Para dizer com as palavras de Arendt (2001, p. 307):

“Os filósofos se tornaram epistemólogos, preocupados com uma teoria global da ciência da qual os cientistas não necessitavam, ou tornaram-se realmente aquilo que Hegel queria que fossem: os órgãos do *Zeitgeist*, os porta-vozes através dos quais o estado de espírito geral da época era expresso com clareza conceitual”.

Por não produzirem a verdade da natureza e terem perdido o conceito tradicional da verdade acessível pela contemplação, os filósofos se tornaram meros teóricos da ciência ou filósofos da ciência. E o mesmo ocorrerá com a história, à medida que ela põe em ação uma verdade sem a ajuda da filosofia. Quando pensam a natureza e a história, os filósofos buscam compreender algo que se realiza sem o seu auxílio. É o que se expressa nas palavras de Hegel: “querendo dizer como o mundo deve ser, a filosofia chega sempre tarde. Ela aparece quando a realidade já terminou o processo da sua formação e se cumpriu. (...) A coruja de Minerva só levanta vôo no crepúsculo da noite” (*apud* LABARRIÈRE, 1992, p. 19). Desde que o homem teve que ir buscar no *homo faber* ajuda para adquirir conhecimento, a filosofia, enquanto doutrina do homem e do mundo ou enquanto o reino das verdades eternas, entrou em um processo de decadência e dissolução, pois foi abandonado todo conhecimento sobre coisas que não foram produzidas pelo homem.

A maior prova dessa glorificação da fabricação na modernidade, que terminou abolindo completamente a contemplação metafísica como modo de vida do filósofo são, para Arendt, as revoluções modernas, que manifestam claramente uma característica marcante da atividade fabricadora: a violência, isto é, a necessidade de intervir na natureza e alterá-la tendo em vista a transformação da matéria prima no produto a ser fabricado. Na mentalidade antiga toda intervenção violenta não tem um valor em si mesma²⁶, pois precisaria de um fim que a justificasse e a limitasse. Mas a série de revoluções modernas revela

“a mesma combinação do antigo entusiasmo romano pela fundação de um novo corpo político e a glorificação da violência como o único meio de ‘fazer’ esse

²⁶ No mundo antigo, a violência é um fenômeno pré-político característico da esfera doméstica onde a força e a violência são justificadas por serem os únicos meios de vencer a necessidade (subjugando os escravos, por exemplo). Na mentalidade pré-moderna, como diz Arendt: “a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade do mundo” (2001, p. 40).

corpo. Ao afirmar que a ‘violência é a parteira de toda velha sociedade que traz em si o feto de uma sociedade nova’, ou seja, de toda mudança histórica ou política, Marx apenas sintetiza a convicção dominante em toda a era moderna e deduz as conseqüências de sua idéia mais central, ou seja, de que a história é ‘feita’ pelo homem, tal como a natureza é ‘feita’ por Deus” (ARENDR, 2001, p. 241).

Vimos que Platão concebia que a atividade política se realizaria mediante leis imutáveis, que fabricariam uma comunidade política como resultado confiável e previsível, tal como a idéia da mesa projetada pelo carpinteiro *antes* de começar a fazê-la. Porém, Marx (para Arendt, o maior teórico da modernidade) declarou abertamente que a ação política precisa ela mesma “fazer” a história, ao invés de uma comunidade política dotada de leis imutáveis, extraída dos princípios abstratos acessíveis pela razão contemplativa. Ainda que o movimento do processo histórico tenha um fim (a sociedade sem classes), como toda fabricação resulta num produto final, a moderna consciência histórica²⁷ expressa maximamente em Marx não um entusiasmo com as significações resultantes da estória dos feitos e sofrimentos humanos, mas uma profunda negação da razão metafísica e uma radical afirmação da realidade sensível e das condições materiais que resultam da fabricação humana. Os homens se distinguem dos animais para Marx não por serem racionais ou seres políticos, mas porque são capazes de *produzir* as condições de sua existência material e intelectual. Ao contrário da tradição pré-moderna, não são as idéias imutáveis, resguardadas do processo histórico, que fabricam a política, pois são as próprias condições históricas, que produzem as idéias da consciência e a vida política. As relações sociais de produção e reprodução da vida material determinam o desenvolvimento da vida política e espiritual em geral. Para Marx, a sociedade e a vida política não surgem de decretos divinos, não nascem da ordem natural e não podem ser fabricadas pelas idéias abstratas da razão contemplativa. Se a tradição pré-moderna acreditava que a verdade seria algo dado à apreensão contemplativa, por intuição intelectual ou por revelação, Marx afirmava que seria preciso pôr em ação a verdade, a partir da fabricação expressa na luta histórica dos homens, pois, se a verdade reside na história do homem, é porque ela tornou-se obra do próprio homem.

²⁷ Consciência iniciada, segundo Arendt, quando Vico afirmou que a ciência histórica seria o mais seguro conhecimento exatamente porque nele lidamos com os produtos da atividade humana.

3.6. O acosmismo tecnológico no mundo moderno: a generalização da fabricação e o conceito de processo:

A era moderna e sua transformação da vida ativa se desenvolveu ao longo dos séculos, desde o surgimento da racionalidade científica no século XVII, atingindo seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desdobrando suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX²⁸. Todavia, para Arendt, “a era moderna não coincide com o mundo moderno” (ARENDR, 2001, p. 13), pois, no limiar do século XX, a era moderna atingiu o seu estágio de consumação. Trata-se de uma fase de acabamento, politicamente iniciada com a explosão das primeiras bombas atômicas e com a série de catástrofes deflagradas pela Primeira Guerra Mundial, que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus e fez surgir um outro período histórico denominado, na obra arendtiana, como “mundo moderno”. A tarefa teórica que Arendt se deu consiste em repassar historicamente os elementos formadores da moderna alienação do homem frente ao mundo “a fim de que possamos chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava, no instante em que foi suplantada por uma era nova e desconhecida” (ARENDR, 2001, p. 14): o mundo moderno.

Muitas gerações ao longo dos séculos se passaram, até que viessem à luz o autêntico significado e as profundas implicações da racionalidade experimental e matemática da moderna ciência da natureza, que aboliu a importância da contemplação do horizonte das atividades humanas. No transcurso dos séculos, as consequências da convicção moderna de que o homem, para conhecer, tinha que fabricar os fenômenos tornaram-se uma perplexidade, não só para o círculo restrito de filósofos e cientistas, mas para todos os homens modernos, passando a ser “uma realidade politicamente demonstrável” (ARENDR, 2001, p. 283), pois estabeleceu novas condições para a existência humana na Terra. No fim dos anos 50, Arendt escreve:

“Somente nós, e apenas por pouco mais de uma década, chegamos a viver num mundo inteiramente determinado por uma ciência e uma tecnologia cuja verdade

²⁸ Arendt considera que a Revolução Industrial foi “sem dúvida a maior revolução no menor espaço de tempo que a humanidade já testemunhou; em poucas décadas, transformou o globo de maneira mais radical do que os três mil anos de história registrada anterior” (2002a, p.47).

objetiva e *know-how* prático decorrem de leis cósmicas e universais, em contraposição a leis terrestres e ‘naturais’, e no qual o conhecimento adquirido através da escolha de um ponto de referência fora da Terra é aplicado à natureza terrena e ao artifício humano” (ARENDR, 2001, p. 280).

Rompendo com a contemplação e baseando-se na experiência de produtividade do *homo faber* para conhecer, a era moderna vinculou ciência e técnica, promovendo uma ênfase exclusiva no processo de produção, fazendo de tudo um meio para atingir um fim. Arendt considera que é próprio do *homo faber* a instrumentalização, isto é, o emprego de meios para atingir fins, cujo prolongamento é o de fazer as coisas servirem como objetos de uso. Mas a ênfase exclusiva que a era moderna empreendeu nessa instrumentalização acabou estabelecendo uma *generalização* da experiência da fabricação, tornando-a a mais elevada capacidade humana. Essa elevação da fabricação alçou o *homo faber* à posição de instaurador dos critérios da sociedade, na qual a utilidade e a serventia são estabelecidas como categorias últimas para o relacionamento dos homens com a natureza e com o mundo. Para Arendt, essa generalização da experiência de meios e fins engendra uma instrumentalização do mundo e uma desvalorização de tudo que é dado. Trata-se de uma transformação que não decorre diretamente do processo de fabricação. Do ponto de vista do *homo faber*, o produto acabado é um fim em si mesmo durável e independente tal como o homem é um “fim em si” na filosofia política de Kant. A coisa fabricada é um produto final no duplo sentido de que o processo de produção termina com ela e é apenas um meio de produzir esse fim. Na experiência da fabricação, o processo de produção, pelo qual algo veio a ser, é sempre secundário e derivado, em comparação tanto com a estabilidade do modelo quanto com a durabilidade do produto acabado.

Mas quando os critérios do *homo faber* passam a governar o mundo depois de construído e passam a servir de guia para toda atividade, mais cedo ou mais tarde, o homem-fabricante considerará tudo o que existe como simples meios à sua disposição. Ele julgará tudo como se todas as coisas no mundo pertencessem à categoria de objetos de uso, de modo que será progressivamente abolido da experiência humana o que Arendt denomina como o “milagre do ser” (ARENDR, 2001, p. 316). As forças da natureza, independentes e com sua valia intrínseca, passam a serem consideradas exclusivamente do ponto de vista das finalidades do homem. Arendt observa que o grande perigo dessa instrumentalização do mundo é

a fabricação transformar sucessivamente todo fim atingido em mais um meio para a obtenção de outros fins que se tornarão de novo meios, assim por diante e a tal ponto que nada mais poderá se manifestar como tendo um fim em si mesmo. Esse “utilitarismo” promove uma curta duração dos fins, visto que eles logo se tornam objetos passíveis de serem transformados em um meio para novos fins²⁹. Quando os resultados da fabricação são tidos como acidentes de um processo de produção que lhe deu existência, eles já não são mais um fim em si mesmos, pois são avaliados, não em relação ao seu uso predeterminado, mas em relação à sua capacidade de produzir outra coisa.

Esse crescente processo de ausência de significado, no qual todo fim se torna um meio, só pode terminar quando se faz do próprio homem, como diz Descartes, “o senhor e o mestre da natureza”. Somente quando o homem, como usuário, torna-se o fim último dessa cadeia de funcionalização, é que ela se torna controlável, instaurando um mundo inteiramente antropocêntrico, no qual a natureza e toda a Terra são degradados ao nível de meros meios para fins. “A única solução do dilema de ausência de significado em toda filosofia estritamente utilitária é afastar-nos do mundo objetivo de coisas de uso e voltar nossa atenção para a subjetividade da própria utilidade” (2001, p. 168), diz Arendt. A instrumentalização do mundo gerou no homem moderno a crença tão bem expressa na clássica asserção de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”. Kant, para evitar que as categorias de meios e fins fossem utilizadas na esfera da ação política, asseverou que “nenhum homem deve jamais tornar-se um meio para um fim; todo ser humano é um fim em si mesmo” (*apud* ARENDT, 2001, p. 168). Como, para Kant, o homem é o fim supremo de todas as coisas, ele mesmo não está submetido às categorias de meios e fins, ou seja, só ele é capaz de usar tudo como “meio”. Contudo, a origem dessa asserção kantiana reside ainda no utilitarismo antropocêntrico, tanto quanto sua concepção da obra de arte, como único objeto do mundo não destinado ao uso e proporcionando “prazer destituído de interesse”. Isso porque Kant, mesmo pretendendo pôr a categoria de meios e fins em seu devido lugar, efetuou uma operação que, ao elevar o homem ao nível

²⁹ A respeito desse utilitarismo que se alimentara do entusiasmo com as novas possibilidades da fabricação levada a cabo pela industrialização, Arendt diz: “em meio ao aparentemente interminável progresso onde a finalidade de hoje se torna o meio de um amanhã melhor, surge a única questão que nenhum pensamento utilitarista pode jamais responder: ‘E para que serve servir’?, como colocou Lessing” (2000, p. 115).

de “fim supremo”, promove, ao mesmo tempo, a submissão do mundo a esse fim, reduzindo todas as coisas a simples meios, degradando-as em seu valor intrínseco e dignidade independente.

O homem moderno pretendeu que a “instrumentalidade” governasse o mundo depois de construído, mas Arendt observa que o mundo, como artifício humano, torna-se sem valor e sem significado, tal como um mero material empregado na fabricação, quando os critérios que presidem a produção da mundanidade do mundo prevalecem, depois que o próprio mundo foi fabricado. Ao longo dos séculos se tornou patente que

“Nenhuma outra atividade da *vita activa* tinha tanto a perder com a eliminação da contemplação do âmbito das capacidades humanas importantes quanto a fabricação. (...) Além disso, nenhuma outra capacidade tinha tanto a perder com a moderna alienação do mundo e a promoção da introspecção a expediente onipotente para a conquista da natureza quanto aquelas faculdades destinadas basicamente a construir um mundo e produzir coisas mundanas” (ARENDR, 2001, p. 320).

A moderna *generalização* da fabricação instaurou um gigantesco aumento de “produtividade”, guiado por categorias e características que são na verdade alheias às necessidades e ideais do *homo faber*. O que não se pode perder de vista é que o homem como fazedor de instrumentos inventou os utensílios e as ferramentas para construir um mundo durável em sua presença tangível e estável. A produtividade da fabricação reside muitíssimo menos em sua utilidade que em sua capacidade de produzir durabilidade. Toda coisa produzida transcende seu uso funcional e sua “instrumentalidade”, pois a fabricação se destina, sobretudo, a fazer aparecer algo, deixar algo ser visto em público em sua existência mundana. O mundo se tornará um lugar seguro ou uma morada, cuja estabilidade suporta e sobrevive ao movimento continuamente mutável das vidas e ações dos homens, somente na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso.

Se a Terra se constitui como uma das condições da vida humana, então, a mundanidade do mundo consiste na condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se em casa. Arendt considera que a mundanidade do mundo é o lar feito pelo homem através do material que a natureza fornece. Sem as coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, do qual a própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos

naturais de crescimento e declínio, nossa vida jamais poderia ser humana. Portanto, o termo mundo não denomina a infinidade aleatória de todas as coisas aglomeradas numa soma geral, mas o conjunto dos artefatos e instituições criadas pelos homens. Mesmo submetidas ao desgaste do uso, as “coisas do mundo” servem para conferir estabilidade para a vida humana, à medida que concede ao mundo a sua “objetividade” (*obicere, ob-jectum*, algo posto diante, solidamente estabelecido e fixado diante de). Os resultados da fabricação permitem ao mundo “obstar” e suportar, ao menos durante algum tempo, as necessidades dos seus usuários. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento circular, mas não objetividade. Toda a realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e mais duráveis que a vida de seus atores. A vida humana se empenha nesse constante processo de reificação, pois o grau de mundanidade das coisas produzidas depende de sua maior ou menor permanência no mundo. “O mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência” (2003, p. 19), observa Arendt.

É por isso que Arendt considera que a crescente ausência de significado promovida pela moderna instrumentalização do mundo violou a própria estrutura tradicional da vida ativa quando, no conceito da fabricação, a ênfase mudou inteiramente, passando do produto e do modelo permanente e orientador para o *processo de fabricação*, afastando a mentalidade do *homo faber* da questão sobre *o que* uma coisa é e *que* tipo de coisa deve ser produzida, para a questão de *como* e *através de que* meios e processos ela veio a existir e pode ser reproduzida.

Vimos que o estado contemplativo típico da mentalidade antiga não fabrica as idéias da razão ou as verdades da revelação, apenas as acolhe pelos olhos da mente, tal como o fabricante “vê” previamente a forma do modelo mediante o qual fabrica o produto. A estratégia de Platão foi estender irrestritamente esse momento que antecederia a fabricação, a fim de cultivar o ócio contemplativo, para o qual permanece a eterna a visão do modelo que, na fabricação, pode ser somente imitado em produtos perecíveis. Assim, pressupôs-se a necessidade de um corte (*chorismos*) entre o mundo fenomênico da *empiria* e o mundo das idéias e dos modelos, que se mantêm sempre idênticos a si mesmos.

Em uma passagem do texto *De coelo*, Aristóteles reivindica uma dimensão imóvel transcendente em relação ao mundo das aparências, como condição de possibilidade, tanto do conhecimento teórico orientado para a contemplação da verdade quanto da ação prática pautada pelo Bem: “sem a existência de naturezas imóveis, não pode haver saber teórico nem prático” (ARISTÓTELES, 1985, p. 125).

Como vimos também, a mentalidade moderna aboliu a contemplação em nome da experimentação e da matematização, que fabricam as próprias condições artificiais, dentro das quais os fenômenos naturais serão acessíveis e repetíveis por meio das estruturas da mente humana. O que Arendt quer nos fazer compreender é que essa ênfase exclusiva que a era moderna conferiu às capacidades de fabricar, às custas de todo interesse nas coisas fabricadas, acabou fazendo com que o *homo faber* perdesse a transcendência das “naturezas imóveis” ou os modelos que ele precisava “ver” para *fazer e repetir* os produtos. A generalização da fabricação terminou roubando do *homo faber* o que até a era moderna eram os padrões, que lhes serviam de guias para a atividade produtiva e de critério para o juízo. O *homo faber* se viu desprovido daquelas medidas fixas e confiáveis, que antecedem e subsistem ao processo fabricante propriamente dito. Como diz Arendt:

“O *homo faber*, ao emergir da grande revolução da modernidade, embora adquirisse engenhosidade jamais sonhada na fabricação de instrumentos para medir o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, perdeu aquelas medidas permanentes que precedem e sobrevivem ao processo de fabricação e que constituem um absoluto confiável e autêntico em relação à atividade da fabricação” (2001, p. 320).

A “grande revolução da modernidade” é formulada por Arendt da seguinte forma: “o rompimento com a contemplação foi consumado na era moderna não pela promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação” (ARENDR, 2001, p. 314). De nada adiantou os filósofos modernos terem levado, através da introspecção, as “naturezas imóveis” para dentro na mente do homem, enquanto sujeito detentor do aparato estruturador e organizador do conhecimento, pois no mundo moderno, com a deflagração de processos naturais pela física nuclear, começamos a *agir* sobre a natureza prescindindo de toda dimensão prévia ou de leis inexoráveis. Desde então,

“a ciência natural não pode de forma alguma estar segura de um imutável império da lei na natureza a partir do instante em que os homens, cientistas, técnicos ou simplesmente construtores do artefato humano decidiram interferir e não mais deixar a natureza entregue a si mesma” (ARENDR, 2000, p. 93).

A maior novidade do mundo moderno foi a posição central assumida pelo conceito de processo na mentalidade humana. Para o *homo faber*, a moderna troca de ênfase do “o que” para o “como”, da coisa para o processo de sua fabricação, foi promovida pela transformação da própria racionalidade físico-matemática que, produzindo a fissão do átomo, permitiu ao homem iniciar, por conta própria, processos naturais. A convicção moderna de que o homem só conhece o que produz se aprofunda agora com a crença de que ele conhece verdadeiramente algo somente quando compreende o processo pelo qual ele veio a ser. A ênfase deslocou-se do interesse nos fenômenos produzidos para o interesse nos próprios processos de produção. Interessado exclusivamente no processo, o mundo moderno faz dos fenômenos meros subprodutos ou acidentes no processamento e operacionalização global da natureza. Com as descobertas da física nuclear, as forças naturais são liberadas e desencadeadas em processos que jamais ocorreriam sem a interferência da ação humana. A mudança de interesse do *que* se produz para o processo *como* se produz acabou transformando a mentalidade do *homo faber* de tal forma que a natureza, outrora repetida e refeita na experimentação, tornou-se um processo desencadeado pela ação humana, que abarca todas as coisas no movimento pelo qual elas vieram a ser. Concebendo agora a natureza como um processo inteiramente produzido pela ação humana, o mundo moderno se preocupou não com *o que são* as coisas, mas com o processo de *vir a ser*. “No lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo” (2001, p. 310), observa Arendt. Enquanto predominou a concepção mecanicista do mundo, que ainda se baseava na mecanização de processos de fabricação e no aperfeiçoamento da elaboração de objetos não se chegou a perceber as implicações mais radicais da instrumentalização do mundo promovida pela era moderna. Enquanto, até a Revolução Industrial, o caráter processual da natureza era ainda limitado, os processos naturais não eram determinados pela ação humana dentro da natureza; foi no mundo moderno que passamos a dirigir leis

cósmicas para dentro da natureza terrena pela ciência e para dentro do artifício humano pela tecnologia. Para dizer com Arendt:

“Se desejássemos traçar uma nítida linha divisória entre a era moderna e o mundo em que agora vivemos, provavelmente encontrá-la-íamos na diferença entre uma ciência que vê a natureza de um ponto de vista universal, e assim consegue dominá-la completamente, e uma ciência verdadeiramente ‘universal’, que importa processos cósmicos para a natureza, mesmo ao risco óbvio de destruí-la e, com ela, destruir o domínio sobre ela” (2001, p. 281).

A moderna ciência da natureza começou rompendo com a contemplação e com o acolhimento sensorial daquilo que os fenômenos se dispunham a nos mostrar em sua simples aparência, exigindo que o homem, para conhecer, passasse a pensar a natureza do ponto de vista do universo, impondo aos fenômenos condições experimentais, dentro das quais seriam desencadeados e controlados processos naturais elementares. Mas a intensificação da capacidade de deflagrar processos que, sem a intervenção do homem, jamais ocorreriam, terminou finalmente no que Arendt chama de “verdadeira arte de ‘fabricar’ a natureza” (ARENDR, 2001, p. 243). A física nuclear e a fissão atômica criam processos naturais que, não só inexisteriam sem a intervenção humana, como também seriam impossíveis de serem desencadeados pela natureza terrestre, visto que tratam-se de processos que ocorrem somente no espaço fora da Terra. Uma coisa é impor condições experimentais à natureza, forçando-a a se ajustar aos padrões criados pelo homem, mas outra coisa é fabricar e repetir dentro da Terra processos que ocorrem no Sol, isto é, extrair dos processos naturais terrestres energias que, sem nossa interferência, só ocorreriam no universo. “Descobrimos uma maneira de agir sobre a Terra como se dispuséssemos da natureza terrestre a partir de seu exterior, do ponto do ‘observador suspenso livremente no espaço’, de Einstein” (2000, p. 343), diz Arendt.

A “tecnologia baseada em descobertas nucleares” (ARENDR, 2001, p. 163) promoveu um agigantamento do poder tecnológico³⁰ sobre os processos naturais e um tremendo poder de destruição de toda a vida orgânica terrestre sem precedentes na história ocidental. “Somente a tecnologia moderna (e não a

³⁰ Sobre o vínculo entre ciência e técnica criado com o advento da racionalidade científica moderna, Arendt diz o seguinte: “a triste verdade é que a perda de contato entre o mundo dos sentidos e das aparências e a visão de mundo da física não foi restabelecida pelo cientista puro, mas pelos ‘encanadores’. Os técnicos, que hoje abrangem a avassaladora maioria de todos os ‘pesquisadores’, trouxeram à terra os resultados dos cientistas” (2000, p. 336).

ciência, não importa quão altamente desenvolvida), que começou por substituir por processos mecânicos as atividades humanas (trabalhar e pesquisar) e terminou por instaurar novos processos naturais” (2000, p. 89), afirma Arendt. Diante da explosão de bombas atômicas na segunda guerra mundial e da constante ameaça de uma guerra nuclear, tão presente nos anos da Guerra Fria, Arendt diz: “Algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra”, (ARENDR, 2001, p. 281). O poder tecnológico do homem moderno lhe confere a capacidade de criar fenômenos físicos, químicos e biológicos que sequer existem na natureza. A mentalidade técnico-científica não está envolvida com a especulação teórica sobre as relações entre massa e energia ou a secreta identidade entre elas, mas com a transformação efetiva de massa em energia e radiação em matéria. A fissão do átomo, a chegada do homem à Lua e, já em 1957, o lançamento de um satélite ao espaço, em volta da Terra, criando novos “corpos celestes”, inteiramente produzidos pelo homem, a criação artificial da vida em proveta, o congelamento de sêmen para a fabricação de seres humanos “aperfeiçoados”, o prolongamento da duração da vida para além dos cem anos, enfim, todas essas “descobertas da ciência e feitos da técnica” são para Arendt eventos cuja significação maior é “o desejo de fugir à condição humana” (ARENDR, 2001, p. 10) ou “fugir da prisão terrena” (ARENDR, 2001, p. 10). No prefácio da obra “A Condição Humana”, Arendt se compraz em lembrar a frase do obelisco fúnebre de um grande cientista russo: “A humanidade não permanecerá para sempre presa à Terra”. No fim dos anos 50, Arendt já anunciava o que hoje a engenharia genética demonstra ser realmente capaz: “fazer aquilo que todas as era passadas viram como o maior, o mais profundo e mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida” (ARENDR, 2001, p. 281). A fabricação da vida pretende cortar o último vínculo que faz do homem um ser terrestre, pois, pela vida biológica, o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos (embora o mundo tenha, enquanto artifício humano e assunto dos homens, uma existência separada de todo ambiente meramente animal). Arendt formula uma interrogação, cuja profunda significação ressoa em meio ao alarido dos tempos modernos:

“Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era a Mãe de todos os seres vivos sob o firmamento?” (2001, p. 10)

O poder técnico-científico do homem moderno lhe permite fazer e produzir hoje aquilo que todas as eras antes de nós julgaram ser a prerrogativa exclusiva de Deus. O homem moderno parece disposto a destruir ou se rebelar contra as condições terrestres da existência humana, tal como nos foi dada a fim de instaurar algo produzido inteiramente por ele mesmo. Arendt observa que no mundo moderno “as perplexidades teóricas das Ciências Naturais ao mais alto nível invadiram nosso mundo do dia-a-dia” (2000, p. 332). Embora os cristãos tenham denominado a Terra como um grande “vale de lágrimas” a ser atravessado em busca da salvação eterna em outro mundo e ainda que o platonismo tenha percebido no corpo do homem a “prisão da alma”, jamais se pretendeu, antes da modernidade, conceber a Terra como uma verdadeira “prisão” para o corpo do homem, nem manifestado, através da alienação do homem frente ao mundo, um tão profundo “acosmismo”. Como adverte Arendt: “o aumento da força do homem sobre as coisas deste mundo resulta da distância que ele colocar entre si mesmo e o mundo, ou seja, da alienação do mundo” (2001, p. 264).

Vêm-se nessa reconstrução das análises arendtianas sobre a “visão científica do mundo” as ressonâncias da reflexão heideggeriana sobre a essência da técnica moderna, cuja intervenção provocadora põe a natureza em um ordenamento e dispõe dela para explorar e extrair energia a ser transformada, estocada, distribuída e reprocessada. Nessa provocação técnica, para Heidegger, a natureza manifesta-se como fundo disponível (*Bestand*). O subsolo se faz presente nessa disponibilização da natureza como reservatório de carvão e o chão como jazidas de minério. O rio se disponibiliza como fornecedor de pressão hidráulica para a usina. Dispondo da energia hidrelétrica a ser armazenada e distribuída, a usina não se instala no rio que já estava aí. Ao contrário, o rio é que está na usina, ou seja, é somente na e pela disponibilização hidrelétrica da usina e através das suas instalações que o rio emerge na presença (*Anwesen*) como algo que é, pois, pela usina, o rio vem a ser real, isto é, torna-se um fundo disponível (*Bestand*). A essência dessa disponibilização na qual a natureza se apresenta e também o homem é provocado de modo decisivo, Heidegger nomeia com a intraduzível palavra *Gestell*. Trata-se da tentativa de reunir numa só palavra a essência moderna da técnica. Heidegger pretende nomear com tal palavra o dispositivo de ordenamento, a composição, o arazoamento ou a armação tecnológica dentro da qual o ente na totalidade se apresenta reivindicando o homem. Como diz

Heidegger, “o ser se apresenta a nós hoje no universo da técnica” (1996, p. 179). Essa apresentação se define como a reunião (*Ge-*) do “por” (*Stellen*) a totalidade como disponibilidade de energia a ser desafiada, provocada, controlada, explorada e assegurada num armazenamento. Assim, a conseqüência da abolição da contemplação e do vínculo moderno entre conhecimento e fabricação é formulada por Heidegger nos seguintes termos: “a objetividade se transforma na constância da disponibilidade (*Bestand*) determinada pela composição (*Gestell*)” (2002, p. 52). Pelo poder de disponibilização do *Gestell*, o ente na totalidade e, assim, também o homem, são provocados a responder por essa exigência de controle e reprocessamento que põe tudo o que é e está sendo na conta de um reservatório de forças a ser dominado e controlado. Na composição (*Gestell*), a relação sujeito-objeto atinge o seu completo vigor, pois o ente na totalidade se torna uma mera disponibilidade a ser disposta por uma vontade de querer que apenas quer a si mesma. A dinâmica da armação tecnológica (*Gestell*) está fundada nesse processo de auto-referência, de realimentação constante onde o novo é substituído pelo mais novo. O mundo se converte na disponibilidade de energia para a interpelação provocadora da ciência-técnica, cujas categorias são reduzidas a representações operativas. Para Heidegger, a contemplação metafísica atinge o seu estágio final quando a verdade do ente se resume em uma função técnico-cibernética. As ciências particulares não carecem da contemplação filosófica como “ciência primeira” ou “ciência do ser”, pois o “ser” se tornou um processo operativo e a unidade das ciências em suas especializações é puramente técnica e não mais fundacional. Com a dissolução da filosofia nas ciências autônomas, a unidade do saber em seus recintos temáticos não é mais uma unidade de fundamento transcendente e sim uma unificação técnica. E é justamente por isso que a técnica moderna se define, para Heidegger, como um destino fundado na “História da Metafísica” que é uma fase marcante na “História do Ser³¹” e a única da qual podemos ter uma visão de conjunto.

³¹ André Duarte faz uma ressalva importante: “Arendt não concebeu o presente e os ventos da história do mundo como uma destinação ‘epocal’ do Ser, cuja ‘verdade’ ou ‘essência’ permaneceriam necessariamente oclusas e esquecidas sob o efeito do pensamento metafísico, em suas diversas etapas. Arendt manteve uma desconfiança crítica em relação à tese da *Seinsgeschichte* heideggeriana, que circunscreve os limites do pensável, do concebível e do factível em cada época histórica aos ‘envios’ do Ser, isto é, ao modo como o Ser se desvela ao homem e jamais desesperou do engajamento político e da capacidade humana para trazer a novidade à luz do dia” (DUARTE, 2000, p. 87). Cf. também ARENDT, 2002b, p. 316-332 (item 15. “O querer-não-querer de Heidegger”).

Como diz Heidegger: “o que agora é vai sendo caracterizado pela dominação da essência da técnica moderna, dominação que se apresenta já em todas as esferas da vida, através de múltiplos sinais que podem ser nomeados: funcionalização, perfeição, automatização, burocratização, informação” (1996, p. 190). É neste sentido, portanto, que Heidegger delimita as implicações da ciência moderna, cujo advento consiste numa forma necessária de realização da técnica moderna. A técnica moderna, uma vez reenviada à reunião de sua essência: o *Gestell*, define-se como o elemento de onde a ciência moderna assume o caráter cibernético, pelo qual ela exerce de modo cada vez mais transformador a sua dominação planetária. Heidegger afirma: “permanece incerto se a civilização mundial será em breve destruída ou se se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo” (1996, p. 99).

Heidegger interpreta, portanto, o projeto em obra na técnica moderna como um projeto metafísico, porque ele concerne a todos os setores do real e não somente às máquinas. Esse projeto abarca o ente na totalidade. A moderna racionalidade técnico-científica, na interpretação heideggeriana, não se define como um desempenho da mentalidade humana entre outros e sim, “um modo decisivo de se apresentar tudo que é e está sendo” (HEIDEGGER, 2002, p. 39). O “Fim da Metafísica” ou, em termos arendtianos, a abolição da contemplação da ordem do conhecimento se anuncia, portanto, como o “triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e a ordem social que lhe corresponde” (HEIDEGGER, 1996, p. 98). Heidegger dirá que, enfim, o animal racional tornou-se “animal de trabalho”, “funcionário da técnica”, ou seja, passa a trabalhar como operador de dispositivos na produção pela produção da técnica total. O homem passa a ser medido pelo trabalho produtivo, sob as regências das leis de mercado, que estabelecem a necessidade do consumo geral de tudo. Segundo Heidegger: “o americanismo é algo europeu. É um subgênero, ainda não compreendido, desse gigantismo que segue livre de travas e que de modo absoluto acaba de surgir da essência da Metafísica completa e agrupada da Idade Moderna” (HEIDEGGER, 1998, p. 90). A subjetividade exacerbada do homem moderno, segundo Heidegger, se compreende como nação, se quer como povo, se cria como raça e finalmente outorga a si mesma poderes para converter-se em dona e senhora do planeta. Os povos são exércitos de reserva da produção, mobilizáveis por grandes

corporações empresariais e grupos financeiros. Como assevera Heidegger: “a vida originária do homem atual é a auto-imposição comum no mercado sem abrigo da compra e venda” (*apud* NUNES, 1992, p. 242).

Tal como a “questão da técnica” em Heidegger se movimenta para fora de tudo que é técnico e se dirige para a essência da técnica, Arendt considera que, para compreendermos o real significado da moderna abolição da contemplação, “precisamos em primeiro lugar nos desfazer do atual preconceito que atribui o desenvolvimento da ciência moderna, vista a sua aplicabilidade, a um desejo pragmático de melhorar as condições da vida humana na Terra” (ARENDR, 2001, p. 302). A revolução tecnológica realizada pela racionalidade científica não resultou das ferramentas com as quais o *homo faber* erige o mundo como artifício humano, mas do aparato experimental e matemático das teorias científicas voltadas para a fabricação dos processos naturais. A tecnologia moderna não é apenas uma “ciência natural aplicada”, pois “a conquista do espaço, a procura de um ponto fora da Terra do qual fosse possível movê-la, desequilibrar – digamos assim – o planeta inteiro, de modo algum, é consequência acidental da ciência da época moderna” (2000, p. 341).

A moderna tecnologia, para Arendt, traz o problema das transformações que a máquina introduz na vida orgânica, no processo de produção e na mundanidade do mundo como artifício humano. O problema não deve ser colocado de modo antropocêntrico, questionando o serviço e o desserviço que as máquinas prestam ao homem. Se os utensílios e ferramentas relacionam-se com o objeto a que se destinam a produzir e ao uso que dele se faz, a questão é, então, o perigo que a maquinação tecnológica representa para a “objetividade” do mundo. Não se trata de saber se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, ao contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas. Arendt se compraz em repetir o dito de Kafka: “Ele encontrou o ponto arquimediano, mas empregou-o contra si mesmo; ao que parece, esta era a condição para que ele o encontrasse”. Eis a questão arendtiana crucial: compreender de que modo a descoberta do “ponto arquimediano” foi usada contra as condições mundanas da existência humana, porque já estava implicada nesta própria descoberta uma radical alienação do homem frente ao mundo.

A canalização tecnológica das energias e forças naturais para dentro da Terra e para o interior do artifício humano resultam numa degradação das condições terrestres da existência humana. O que a mentalidade do homem moderno acabou conseguindo com essa progressiva instrumentalização do mundo foi perder a realidade objetiva da natureza que, para além das aparências, ainda era, nos primeiros estágios da modernidade, imitada e repetida pela experimentação e matematização dos fenômenos. A perda dessa realidade da natureza em oposição à mundanidade do mundo fez com que o homem moderno descobrisse que não pode mais estar senão com ele mesmo. A tecnologia desenvolvida a partir da ciência moderna trouxe para o mundo comum e para a vida cotidiana dos homens uma “avalanche de instrumentos fabulosos e maquinismos cada vez mais engenhosos” (ARENDR, 2000, p. 341). Na era pré-moderna, o vento e a água eram utilizados para substituir e multiplicar forças humanas e, na era industrial da máquina a vapor e do motor de combustão interna, as forças naturais foram imitadas e utilizadas como meios artificiais de produção. Mas, a partir da revolução tecnológica do mundo moderno, surge um contínuo processo de operação e fabricação de processos naturais, que perderam até mesmo aquele caráter humano independente que os instrumentos, os utensílios e as primeiras máquinas da era moderna possuíam. E isso de tal modo que Arendt acredita que a generalização da fabricação no mundo moderno impede cada vez mais ao homem de encontrar ao seu redor algo que não seja artificial e que não seja, assim, ele próprio em diferentes disfarces. Para revelar a mais autêntica encarnação simbólica dessa moderna alienação do homem frente ao mundo e às condições terrestres da sua existência, Arendt recorre à imagem do astronauta arremessado no espaço sideral, aprisionado em sua cabine entulhada de aparatos tecnológicos, protegido de todo contato com o ambiente factual exterior que o levaria à morte imediata. Esse homem, Arendt denomina como “o homem de Heisenberg” (2000, p. 341), ou seja, um homem que, ao contrário da liberdade com que o *homo faber* maneja os seus instrumentos, começa a fazer do aparato tecnológico “carapaças, partes tão integrantes do nosso corpo como a carapaça de uma tartaruga” (Heisenberg). Os processos naturais de que se alimenta o aparato tecnológico no mundo moderno possui uma afinidade cada vez maior com o processo biológico, de tal modo que a tecnologia moderna parece uma “evolução biológica da humanidade” (ARENDR, 2001, p. 166).

Neste contexto, os instrumentos perdem seu caráter instrumental e desaparece a clara distinção entre o homem e os seus utensílios. Arendt observa que o *homo faber* é livre, senhor de si e de seus atos, pois a fabricação do mundo como artifício humano é intencional e atende a meios e finalidades que estão para além das necessidades biológicas do processo vital. Mas o “homem de Heisenberg”, forjado pela generalização da fabricação, “terá tanto menos possibilidade de deparar-se com algo que não ele mesmo e objetos artificiais quanto mais ardentemente desejar eliminar toda e qualquer consideração antropocêntrica de seu encontro com o mundo não-humano que o rodeia” (ARENDR, 2000, p. 341). Com essa desconcertante afirmação, Arendt quer nos fazer compreender que “a perda de contato entre o mundo dos sentidos e a visão astrofísica do mundo” (2000, p. 334) primeiro alienou o homem do seu ambiente terreno imediato, à medida que aplicou à natureza terrestre processos cósmicos extraídos de um ponto exterior ao sistema solar. Depois essa suposta “realidade objetiva”, para além de Deus, da presença humana no mundo e da posição da Terra no universo, acabou gerando um profundo desequilíbrio entre a realidade do mundo natural e a mundanidade do artifício humano; conduzindo o homem a não mais poder estar senão com ele mesmo, dissolvendo, assim, a separação entre o artifício humano e a esfera da natureza. A canalização de forças e energias cósmicas para dentro do artifício humano alterou a própria mundanidade do mundo, pois a alienação do homem frente ao mundo chegou a tal ponto que as forças naturais não estão mais a serviço de fins mundanos e os objetos produzidos não são mais os fins para os quais os instrumentos e ferramentas são projetados. Para dizer com Arendt:

“Hoje, passamos a ‘criar’, por assim dizer, isto é, a desencadear processos naturais nossos que jamais teriam ocorrido sem nós; e, ao invés de defender cuidadosamente o artifício humano contra as forças elementares da natureza, mantendo-as o mais possível à parte do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo. Isto resultou em verdadeira revolução no conceito de fabricação” (ARENDR, 2001, p. 162).

A automação, para Arendt, é o derradeiro estágio da substituição de instrumentos e utensílios por “instrumentos fabulosos” e “maquinismos cada vez mais engenhosos”. Repassando os estágios do desenvolvimento da tecnologia desde o início da era moderna, veremos que o primeiro momento foi a invenção

da máquina a vapor que levou à Revolução Industrial, mas que não passa de imitação, alteração e desnaturalização de processos naturais a partir do material que a natureza oferece tendo em vista a conversão de forças naturais para o atendimento de finalidades humanas. O segundo foi o uso da eletricidade, no qual o homem passou a desencadear ele próprio os processos naturais que vieram a ser canalizados e integrados para dentro do próprio artifício mundano. A automação, para Arendt, seria o estágio mais recente e o futuro desse desenvolvimento da tecnologia. Na era atômica, já não se trataria de liberar e imitar forças naturais a serviço do artifício humano, mas de canalizar energias universais e forças cósmicas para dentro da Terra e da vida de todos os dias. As categorias do *homo faber* já não se aplicam mais à modalidade de produção introduzida pela automação e ao que os homens passaram a fazer no mundo moderno. A manufatura, com começo determinado pela vontade e fim definido, era sempre uma série de passos separados das coisas fabricadas realizados para a obtenção de um fim prescrito e os produtos da fabricação eram os resultados finais, para os quais os próprios instrumentos e ferramentas foram projetados. Isto é, estava tudo voltado para a independência, estabilidade e durabilidade do objeto produzido. Mas a produção de objetos, introduzida pelo maquinismo industrial da linha de montagem, fez da fabricação um processo contínuo e automático, no qual as máquinas foram construídas, não para a obtenção de objetos finais e sim para a alimentação incessante do próprio processo produtivo. Com isso, a diferença entre a operação de produzir e o produto produzido, bem como a precedência do produto sobre a operação de produzi-lo, perdem completamente o seu sentido que tinha para o *homo faber* e se tornam obsoletas.

A crescente automação do processo de produção dissolve a separação entre a fabricação e o objeto fabricado, ou seja, a distinção entre a mundanidade instaurada pelo artifício humano e a natureza. Isso acontece porque, ao contrário do que ocorre na fabricação, a existência da coisa natural nunca está desvinculada do processo pelo qual ela veio a existir. Não podemos, por exemplo, separar a semente da árvore, pois toda semente já é, de certo modo, a árvore, ou seja, a semente continua na árvore que, por sua vez, deixará de existir caso o “processo contínuo” de crescimento seja interrompido. Outrora, o automatismo foi uma qualidade das coisas naturais, pois é sempre automático o que, para existir, não depende da interferência da vontade, da finalidade e da intencionalidade humanas.

A moderna “revolução no conceito de fabricação” promoveu, assim, uma inversão radical de valores, pois se outrora o *homo faber* projetava instrumentos e ferramentas para produzir objetos, agora terminou projetando objetos voltados para a capacidade operacional das máquinas em manter o processo produtivo. Canalizando para o mundo do artifício humano os processos infundáveis da natureza, a racionalidade técnico-científica derrubou as fronteiras entre o mundo dos homens e a natureza, tornando as categorias de meios e fins completamente desprovidas de sentido. A automação começa a possuir uma afinidade cada vez maior com o movimento contínuo, repetitivo e auto-destrutivo do processo biológico. Arendt observa que “é tão insensato descrever este mundo de máquinas em termos de meios e fins como sempre o foi indagar da natureza se ela produziu a semente para fazer a árvore ou se fez a árvore para produzir a semente” (2001, p. 165). E a grande ironia dessa introdução do conceito de processo na fabricação reside no fato de que, embora tenha sido capaz de produzir *abundância*, instaurou na verdade um “pseudomundo” (ARENDR, 2001, p. 165) incapaz de conferir aos homens um abrigo permanente e estável, um “lar não mortal de seres mortais”, tão indispensável para a instauração de uma esfera pública e mundana.

Essa “revolução no conceito de fabricação” começou quando o homem deixou de contemplar a natureza na espontaneidade de sua manifestação e, com a experimentação e matematização, passou a impor condições para a exploração das forças naturais. Mas quando a “Revolução Atômica” tornou a ciência física moderna capaz de desencadear dentro da Terra processos naturais importados do universo, promoveu-se uma alteração na antiga oposição entre “natureza” e “história”, ou seja, entre a espontaneidade e regularidade da Natureza (*physis*) e a circunstancialidade e artificialidade das convenções e instituições humanas (*nómoi*), resultantes do intercurso histórico dos homens reunidos na modalidade da ação e do discurso. Tanto a natureza quanto a história passaram a ser concebidas como “sistemas de processos” e a racionalidade moderna fez da ciência uma “ciência de processos”, que acabou canalizando para a natureza a capacidade humana de *agir* ou de iniciar novos processos espontâneos que não existiriam sem os homens. “Passamos a dirigir nossas ações para dentro da natureza” (ARENDR, 2001, p. 243). Na era moderna, nasceu com Vico o interesse sem precedentes pela “História”, pois surgiu na mentalidade do homem moderno a convicção de que, embora ele seja incapaz de reconhecer o mundo dado

(natureza) que ele não fez (Deus foi o seu criador), deve ser capaz de conhecer ao menos aquilo que ele mesmo fez (história). Desde então, a preocupação dominante da investigação científica, tanto natural quanto histórica, tem sido, não alguma coisa em sua existência, mas algum processo pelo qual algo veio a existir³².

Num primeiro momento, ainda que a natureza tenha sido engolfada no processo pelo qual havia passado a existir, ela era ainda concebida como um produto final mais ou menos estável de um fabricante divino. Todavia, a mentalidade moderna – que insistiu em considerar todas as coisas como produto resultante de um processo de fabricação – terminou com uma desconfiança tão radical em relação ao que nos é dado, que abandonou todo conhecimento de coisas não produzidas pelo homem e postulou, ao invés disso, que o homem deveria voltar-se exclusivamente para as coisas que lhe deviam a existência. Embora saibamos que não podemos “fazer” a natureza no mesmo sentido da criação, que confere a Deus a condição de fazedor do universo, somos hoje inteiramente capazes de iniciar processos naturais desencadeados exclusivamente pela ação do homem. Essa revolução científica aboliu a separação entre natureza e história e nos levou a crer que “fazemos natureza” na mesma medida em que “fazemos história”. Nas palavras de Arendt: “Podemos fazer no domínio físico-natural aquilo que pensávamos poder fazer apenas no domínio da História. Começamos a agir sobre a natureza como costumávamos agir sobre a história” (2000, p. 90). Isso significa que começamos a transportar a imprevisibilidade da ação para o domínio que costumávamos pensar como regido por leis imutáveis e inexoráveis. Segundo Arendt, a conexão entre “natureza” e “história” se expressa em nossos dias no poder tecnológico, que transporta para dentro da natureza terrestre e do artifício humano forças cósmicas infindáveis extraídas do ponto de vista do universo. A natureza e a própria história não são “produtos” acabados, mas processos contínuos sem começo nem fim.

³² A respeito da conexão entre natureza e história estabelecida pela introdução do conceito de processo na fabricação Arendt diz: “A mudança do ‘por que’ e do ‘o que’ para o ‘como’ implica que os verdadeiros objetos do conhecimento já não são coisas ou movimentos eternos, mas processos, e portanto o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história – a história de como vieram a existir a natureza, a vida ou o universo. Muito antes que a era moderna adquirisse sua inédita consciência histórica e o conceito de história passasse a dominar a filosofia moderna, as ciências naturais haviam-se transformado em disciplinas históricas” (2001, p. 309).

Essa mentalidade tecnológica faz o homem moderno considerar tudo em termos de processos intermináveis, interessando-se por princípios gerais, tais como “desenvolvimento” e “progresso” e se desinteressando por coisas singulares ou ocorrências individuais em suas especificidades próprias. Processamentos invisíveis engolfaram todas as coisas tangíveis e todas as entidades individuais visíveis para nós, degradando-as a funções de processos globais. A perplexidade de Arendt reside no fato de que os eventos singulares da história, as coisas do mundo e os fenômenos particulares da natureza deixaram de fazer sentido sem um processo global que supostamente os sustente. Mas as modernas filosofias da história não conseguiram garantir ao homem sequer a esperada imortalidade do mundo humano, visto que o conceito de processo, movimento contínuo, desenvolvimento ou progresso destituiu de importância o que quer que tenha vindo antes, dissolvendo o passado como mero episódio cujo único propósito era abolir a si próprio. Como diz Arendt: “eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que martelo e pregos em relação à mesa concluída” (2000, p. 115).

Contudo, para Arendt, a história não pode ser jamais produto de um processo global, tal como a mesa é um produto da fabricação. O pressuposto do *homo faber* de que aquilo que pretende “fazer” será real é sempre inadequado quando se aplica ao curso real dos eventos históricos no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado. O que o historiador pretende narrar retrospectivamente deve necessariamente permanecer oculto para o agente histórico, ao menos enquanto ele estiver engajado na ação, pois, embora o fenômeno originário da história resulte da capacidade de agir, não é o ator e sim o narrador que percebe e “faz” a história. Os supostos “sentidos da história” que estariam presentes no processo como um todo conseguem ser tão-somente “padrões” preconcebidos pelo homem que são impostos à realidade para além de toda fatalidade, singularidade e novidade. Como diagnostica Arendt:

“Para a mentalidade do homem moderno, determinada pelo desenvolvimento da ciência moderna e o subsequente desabrochar da moderna filosofia, era decisivo que o homem passasse a se considerar parte integrante da natureza e da história, ambos aparentemente condenados a progredir infinitamente sem jamais alcançar qualquer *telos* inerente ou aproximar-se de qualquer idéia pré-determinada” (2001, p. 320).

O decisivo para Arendt é que, no mundo moderno, a racionalidade tecnológica demonstrou que toda ocorrência particular pode ser muito mais que deduzida da inteligibilidade do “todo” processual. Pode ser inserida numa seqüência de resultados posta em ação, não apenas no domínio das idéias, mas no âmbito da própria realidade. A tecnologia fez o homem moderno crer que o processo histórico e natural pode mais que somente “fazer sentido”, pode *funcionar*. O fator crucial nessa experiência de criar “padrões” para explicar a estória resultante da ação se expressa na tendência das ciências sociais e históricas em prescreverem condições ao comportamento humano, assim como a física moderna prescreve condições a processos naturais. As “ciências humanas”, as “ciências do homem” ou as “ciências sociais” consolidadas no século XX estão para a história ou para o domínio dos assuntos humanos como a tecnologia para a ciência da natureza, visto que elas aspiram a ser capazes de fazer no mundo das relações humanas o que foi feito no mundo dos artefatos humanos. Essas novas ciências buscam, como diz Arendt, “tratar o homem como um ser inteiramente natural, cujo processo de vida pode ser manipulado da mesma maneira que todos os outros processos” (2000, p. 90), pressupondo padrões de comportamento, que reduzem o homem em todas as suas atividades ao nível dos animais que se comportam de maneira padronizada. Nessa medida, o conceito de processo, tanto nas modernas ciências da natureza quanto nas modernas ciências da história, revelam uma radical alienação do homem moderno frente ao mundo, justamente no momento em que todos os processos da Terra e do universo se manifestam como sendo *feitos* do homem. Para dizer com Arendt:

“Na situação de radical alienação do mundo, nem a história nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no sentido mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e os distinga, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros, mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles” (2000, p. 126).

A capacidade de agir, ao menos no sentido de desencadear processos, torna-se cada vez mais prerrogativa dos cientistas que extinguiram a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano. Arendt observa

que, na modernidade, muitos feitos dos cientistas assumiram maior valor como notícia e maior importância política que os feitos administrativos e diplomáticos dos chefes de Estado. É certamente irônico que, logo aqueles que eram tidos como os menos práticos e políticos membros da sociedade, tenham-se revelado os únicos capazes de ação em concerto em comunidades científicas que são “um dos mais potentes grupos geradores de poder em toda a história” (ARENDRT, 2001, p. 337). Não obstante, essa ação do cientista que intervém na natureza do ponto de vista do universo não nasce da textura das relações humanas e, assim, é incapaz de ser reveladora e de produzir histórias. E com essa restrição da ação a privilegiados, “os poucos que ainda sabem o que significa agir são ainda mais escassos e sua experiência mais rara que a experiência genuína do mundo e do amor pelo mundo” (ARENDRT, 2001, p. 338).

Se os cientistas são aqueles que sabem hoje o que é agir, desencadeando processos, Arendt diz que os “talentos do artista” conferem a ele as raras experiências de mundanidade no mundo moderno. Restou apenas o artista como “fabricador” de obras de arte, que são as mais intensamente mundanas das coisas tangíveis, pois não estão em uso. Para Arendt, nada como a obra de arte demonstra com mais clareza a durabilidade do mundo como artifício humano, pois a estabilidade humana transparece na permanência da obra de arte de modo que o pressentimento de imortalidade, de algo imortal feito por mãos mortais, adquire presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido. E isso, ainda que cada vez mais a arte esteja sendo reduzida ao *lazer* (atividade desnecessária para a vida do indivíduo e para o processo vital da sociedade), perdendo seu significado mundano. Arendt ressalta, todavia, que esse “lazer” não é o mesmo que a *skholé* grega (ócio no sentido de atividade livre), pois esta última não era um fenômeno de consumo ou um “tempo de folga”, mas sim uma abstenção consciente de toda atividade ligada a processos contínuos, tais como os processos automáticos e auto-destrutivos da natureza.

3.7. Os “contornos de um novo acosmismo”: a moderna ascensão do trabalho, da vida e da sociedade de massas:

Nada, para Arendt, demonstra de modo mais claro a moderna “revolução no conceito de fabricação” que a ascensão do trabalho (*labor*) como a mais significativa atividade humana no mundo moderno. Vimos que a modernidade transformou a tradicional hierarquia metafísica entre a superioridade da vida contemplativa e a inferioridade da vida ativa, abolindo a importância e o significado da contemplação. Analisamos que, no entanto, foi no interior das atividades de que se constitui a vida ativa que a era moderna estabeleceu uma profunda alteração. A ação do político ocupava outrora uma posição superior, o fazer do artesão e do artista um nível intermediário e o trabalho, que provê as necessidades da vida, o mais baixo nível no conjunto dos cuidados humanos. Mas, através da ênfase exclusiva conferida à capacidade produtiva, a era moderna fez da fabricação a mais elevada atividade humana. Rompendo com a contemplação, a era moderna baseou-se na experiência de produtividade do *homo faber* para conhecer a verdade e se relacionar com o mundo.

Entretanto, a grande revolução da modernidade, promovida por esse rompimento com a contemplação, foi consumada ao longo dos séculos não com a promoção do *homo faber* à posição antes ocupada pelo homem contemplativo, mas com a introdução do conceito de processo na atividade da fabricação. “Os processos, portanto, e não as idéias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de fazer e fabricar, que porém são as atividades do *homo faber*” (ARENDR, 2001, p. 313). A insistência e o entusiasmo moderno em considerar todas as coisas do mundo (natureza e história) como resultado de um processo de fabricação, terminaram instaurando uma transformação na atividade fabricadora, pois se antes o processo de produção era apenas um meio para atingir um fim pré-determinado (o produto acabado), agora ele passou a ser um fim em si mesmo.

Do século XVII ao XX “a convicção da era moderna, de que o homem só pode conhecer aquilo que faz – aparentemente tão propícia à plena vitória do *homo faber* – seria invalidada e finalmente abolida pelo princípio *ainda mais moderno* do processo”, explica Arendt (2001, p. 321, grifo meu). E essa ênfase no processo de produção, às custas do interesse nas coisas produzidas, terminou

provocando uma emancipação não do *homo faber* ou da fabricação propriamente dita, mas do *animal laborans* ou do trabalho (labor), atividade em que buscamos manter o metabolismo do nosso organismo com a natureza, sendo alheia ao mundo instaurado *em torno* (abrigo) e *entre* (assunto) os homens. O trabalho, enquanto o meio de subsistência do organismo vivo, promove a concentração do homem em sua própria existência, independente do mundo enquanto assunto e abrigo de homens plurais. Nada mais alheio aos ideais e às necessidades do *homo faber* que a atividade do trabalho (*labor*). Nenhuma outra atividade está mais vinculada à vida que o trabalho, ao passo que o *homo faber* constrói a mundanidade do mundo para ser o lar permanente dos mortais. A mundanidade é feita de objetos acabados e, enquanto abrigo dos mortais, não deve estar a serviço do interminável processo vital do corpo e da espécie. E nada é menos comum e mais incomunicável (protegido, assim, da audibilidade e visibilidade inerente à esfera pública) que aquilo que se passa dentro do nosso corpo, seus prazeres e dores, trabalho e consumo. Por isso, nada expelle o indivíduo mais radicalmente para fora do mundo humano e comum que a concentração exclusiva no trabalho, ou seja, na manutenção da vida do organismo e da espécie.

No trabalho, ocorre uma profunda perda do mundo na qual o homem concentra-se apenas no fato de estar vivo, preso à repetição do seu metabolismo com a natureza. Arendt considera que a moderna socialização do processo de trabalho, que nasceu com a expropriação individual e com o acúmulo de riqueza social, ou seja, a substituição do indivíduo que trabalha pela “sociedade de trabalhadores” como sujeito coletivo da produção, não pode eliminar o caráter privado dos processos do corpo. Nem a abundância de bens, nem a redução do tempo gasto no trabalho resultarão no estabelecimento de um mundo comum: o indivíduo expropriado que vende a sua força de trabalho não se torna menos privado pelo fato de já não possuir um lugar privativo no mundo onde possa se esconder e se proteger da esfera pública. Uma coisa é a confiança na realidade da “Vida”, outra na realidade do “Mundo”. O *animal laborans* é completamente expelido do mundo, na medida em que está encarcerado na privacidade de seu próprio corpo, preso à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que, a rigor, ninguém pode comunicar inteiramente.

Trata-se, assim, de uma segunda inversão hierárquica no interior da vida ativa promovida por “certos desvios e variações da mentalidade tradicional do

homo faber” (ARENDR, 2001, p. 319). Vimos que o que mudou a mentalidade do *homo faber* foi a posição do conceito de processo na modernidade. O conceito de “produção” passou a consistir basicamente no preparo de objetos para o consumo, ou seja, um processo contínuo que não tem começo nem fim, tal como um gigantesco processo biológico. Desde a Revolução Industrial, ocorreu uma crescente ascensão do trabalho, ou seja, a fabricação passou a ser executada à maneira do trabalho ao passo que os objetos, aos quais o mundo deve a sua durabilidade, passaram a ser consumidos como se fossem meios de subsistência do processo vital. A ascensão e a socialização do trabalho não chegaram a igualar a atividade de trabalhar a todas as outras capacidades da *vita activa*, mas resultou em um forte predomínio e universalização da relação econômica entre trabalho e consumo. A distinção entre meios e fins inerente à mentalidade do *homo faber* fica aqui desprovida de todo sentido, pois é desconhecida da mentalidade do *animal laborans*. Na fabricação, as ferramentas e instrumentos se relacionam sempre com o objeto a que se destinam a produzir e ao uso específico que dele se faz, mas com a maquinação tecnológica, a produção e seus processos automáticos passaram a minar e até mesmo a destruir a *mundanidade* do mundo e das coisas.

Neste movimento processual de produtividade, os instrumentos perdem seu caráter instrumental e desaparece a clara distinção entre o homem e os seus utensílios, pois a fabricação vai assumindo as características do trabalho, sendo realizada sob a forma do trabalho, e os objetos de uso são destruídos como bens de consumo. Uma vez emancipado, o trabalho não se alimenta da abundância de bens materiais ou de qualquer outra coisa estável e dada, mas do próprio processo de produção e consumo. É isso de tal modo que a socialização do trabalho e a ampliação dos recursos tecnológicos de exploração da “força de trabalho” têm na conservação e estabilidade das coisas a sua maior ameaça. Isso se dá porque a durabilidade dos objetos produzidos é o maior obstáculo ao processo de reposição, cuja velocidade em crescimento contínuo é a única coisa permanente que resta onde se estabelece o processo de produção. A mentalidade do *animal laborans* se tornou, assim, tão predominante no mundo moderno que o aumento da produtividade é diretamente proporcional ao crescimento do desperdício. Os bens são produzidos como se fossem “efeitos colaterais” da produção, pois são destinados, o mais rapidamente possível, ao consumo. É neste sentido que a

revolução tecnológica e a automação representam um perigo para a estabilidade e a objetividade do mundo como artifício humano separado e protegido da natureza.

Por esta via, é uma consequência desastrosa para o mundo o fato da superabundância da produção fazer com que os objetos de uso sejam tratados como bens de consumo. Arendt afirma que uma mesa produzida em abundância exige ser consumida como um vestido e um vestido produzido em abundância exige ser consumido como um alimento. “A revolução industrial substituiu todo artesanato pelo trabalho; o resultado foi a transformação das coisas do mundo em produtos do trabalho ao invés de produtos da fabricação” (2001, p. 273), assevera Arendt. Isso porque a interminabilidade da produção só pode ser garantida se seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo. A produtividade do mundo moderno, ou seja, o rápido surgimento e desaparecimento dos bens de consumo, depende dessa anulação da diferença objetiva entre uso e consumo, criando, assim, a necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas. O “uso” dos objetos e o cuidado com a durabilidade e estabilidade do mundo foram inteiramente obscurecidos. O *animal laborans* passou a “devorar” casas, carros, móveis, etc. como se fossem os meios de subsistência do infundável processo vital, que estragariam se não forem logo consumidos. Para dizer com Arendt:

“Os ideais do homem fabricante do mundo, homo faber, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância de bens de consumo, que é o ideal do animal laborans. Vivemos numa sociedade de operários, porque somente o trabalho, com sua inerente fertilidade, tem possibilidade de produzir a abundância” (ARENDR, 2001, p. 261).

Uma sociedade de consumo é o outro lado necessário de uma sociedade de trabalhadores. Essa sociedade não foi produzida pelos operários através da sua emancipação política e social (com direitos iguais na esfera pública), mas pela ascensão do trabalho como a atividade fundamental que nivela todas as outras, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à subsistência do organismo vivo e, para isso, produzi-las em máxima abundância. O acosmismo em jogo nessa socialização do trabalho pode fazer com que nenhum objeto do mundo esteja protegido do contínuo desaparecimento e da aniquilação desenfreada pelo consumo. O acosmismo, inerente à socialização do trabalho, reside na incompreensão de que o nascimento e a morte dos homens pressupõem

um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento. Essa durabilidade do mundo precisa preexistir ao nascimento dos indivíduos e sobreviver a sua eventual morte. Sem um mundo, nada existiria a não ser a recorrência imutável e eterna da espécie humana como a de outras mais³³. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento circular, mas não mundanidade.

A era moderna trouxe consigo uma glorificação do trabalho e resultou numa transformação de toda a sociedade em uma sociedade de operários e consumidores. Todas as atividades humanas são compreendidas e avaliadas como formas de trabalho, com o qual se ganha o próprio sustento e a subsistência da espécie. Os homens se interpretam como possuidores de força de trabalho e o que quer que realizem no mundo é destinado a “ganhar a vida”. A distinção entre o trabalho e a fabricação desaparece numa sociedade completamente “socializada”, isto é, voltada para a sustentação do processo vital, onde tudo resulta da força do trabalho. Ainda que os produtos do trabalho sejam pouco duráveis, o trabalho possui uma “produtividade” própria que não se esgota depois que produz os meios de subsistência. Esse excedente foi denominado por Marx como “força de trabalho” e é ele que explica a “produtividade” do trabalho. A força de trabalho produz tão-somente os meios da sua própria reprodução, ou seja, produz senão o próprio processo contínuo da vida. Ao contrário, a produtividade da fabricação acrescenta sempre novos objetos duráveis ao artifício humano para a estabilização do mundo, em contraposição à natureza em seu processo vital.

Segundo Arendt, foi Locke, considerando o trabalho a origem de toda propriedade, que promoveu a elevação dessa atividade a mais alta posição dentre as atividades humanas. Essa elevação prosseguiu quando Adam Smith afirmou ser o trabalho a origem de toda riqueza, e atingiu seu clímax no “system of trabalho” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a origem de toda produtividade e a própria expressão da humanidade do homem. Esses autores (embora somente

³³ No homem, a vida biológica se realiza em uma vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte. Por esta via, a presença do homem no mundo não é simplesmente dada e entregue pelo funcionamento puramente automático da natureza que, velada em si mesma e para si mesma, absorve toda a vida individual na vida da espécie. O homem vive uma vida individual e carece de afirmar a sua individualidade no mundo para além da homogeneização da natureza que engloba tudo e a todos no processo vital da espécie. A “humanidade socializada” de Marx, ou seja, uma sociedade de massas de operários consiste em exemplares da espécie humana isolados do mundo.

Marx estivesse interessado no trabalho enquanto tal) consideraram o trabalho a suprema capacidade humana de construir um mundo. Sendo o trabalho a mais natural e menos mundana atividade humana, eles acabam criando contradições, pois equacionam a fabricação com o trabalho, de tal forma que atribuem ao trabalho certas qualidades que somente a atividade fabricadora possui. Esse discernimento entre trabalho e fabricação – equivalente na mentalidade pré-moderna à diferenciação entre o trabalho não produtivo do escravo e a atividade produtiva do artesão – acabou sendo desconsiderado ao longo da era moderna. O esforço teórico de Arendt consiste em explicitar o perigoso acosmismo implicado nessa indistinção. “A atitude de limitar-se a trabalhar e consumir é muito importante, porque desenha os contornos de um novo ‘acosmismo’” (ARENDR, 2002a, p. 141).

Por esta via, a grande revolução da modernidade no interior da vida ativa resultou na glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e na promoção do *animal laborans* à posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas. Arendt considera que a tese de Marx de que o trabalho cria o homem foi a maior expressão teórica dessa transformação na constelação hierárquica das atividades humanas. Marx não somente inverteu a tradição ao elevar a ação sobre a contemplação e ao reivindicar a transformação do mundo ao invés de interpretá-lo, ele empreendeu, sobretudo, uma destruição da hierarquia tradicional no interior da vida ativa, colocando a mais baixa das atividades humanas, o trabalho, na mais alta posição, fazendo da ação uma mera função da sociedade regida e erigida por um determinado modo de produção e organização das forças produtivas. Para Arendt, ninguém melhor que Karl Marx anteviu e analisou as implicações da Revolução Industrial e da introdução do conceito de processo na atividade fabricadora, mas Marx não teria sido capaz de perceber o caráter desastroso dessas consequências para as condições mundanas da existência humana em geral e particularmente para a pluralidade, condição da atividade política. A expectativa de eliminação da necessidade, em virtude do grande potencial produtivo da fabricação na era moderna, levou Marx a falar do trabalho em termos adequados para a fabricação, confundindo o *animal laborans* com o *homo faber*.

Uma implicação desastrosa para o mundo resultante da socialização do trabalho reside no fato de que, se a emancipação das classes trabalhadoras representou progresso com relação à opressão, à violência e à exploração, não se

pode dizer o mesmo quanto à *liberdade*. Arendt acredita que a progressiva automação, que eliminaria o trabalho e deixaria apenas o esforço de consumir dentre as “fadigas e penas” inerentes ao ciclo biológico, seria destruidora, pois a produtividade humana seria absorvida no ritmo das máquinas, que aumentaria e intensificaria, sem dor e esforço, enormemente o processo natural da vida. O preço alto a ser pago pela superabundância de bens e pela socialização do trabalho é de tornar cada vez mais repetitivo e destruidor o processo produção-consumo, minando perigosamente a mundanidade que deveria proteger o mundo humano e comum como abrigo e assunto de homens plurais.

Revela-se falaciosa, portanto, a moderna esperança da concepção mecanicista do trabalho, que concebe a “força de trabalho” como uma energia que nunca se perde e, assim, não sendo dissipada e exaurida nas tarefas pesadas da vida, pode alimentar automaticamente outras atividades “superiores”. Marx acreditou em uma sociedade futura, na qual as forças produtivas estariam tão plenamente socializadas que engendrariam uma emancipação da liberdade. Trata-se, para Hannah Arendt, de um grave equívoco, pois “as horas vagas do *animal laborans* jamais são gastas em outra coisa senão em consumir e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e insaciáveis são os seus apetites” (ARENDR, 2001, p. 146). E nada se altera nos contornos do profundo acosmismo dessa sociedade o fato de que esses apetites se dirijam hoje ao consumo de coisas supérfluas à vida.

A vida política e a experiência da liberdade não se dão, para Arendt, primordialmente através do trabalho, pois a moderna emancipação do trabalho produziu uma decadência do âmbito público, onde as horas vagas do *animal laborans* são dedicadas ao consumo ou atividades estritamente privadas e essencialmente desprovidas de *mun-do*. A única vantagem do trabalho ou da fertilidade da humana força de trabalho é prover as necessidades da vida de um indivíduo ou de uma família ou até da espécie coletiva. Compelido pelas necessidades do corpo, o trabalho é tão exclusivamente concentrado na manutenção da vida, que se torna indiferente ao mundo humano e comum como abrigo e assunto dos mortais.

O desejo de libertação das fadigas e penas do trabalho não é moderno, é tão antigo quanto a história do mundo, mas o advento da automação tecnológica apresenta uma ameaça real que provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a

humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e a sujeição à necessidade³⁴. Porém, o trágico paradoxo reside no fato de uma sociedade, exclusivamente formada de trabalhadores, estar a caminho de ser libertada do trabalho pela maquinação e automatização tecnológica. O que resta, paradoxalmente, é a terrível possibilidade de uma “sociedade de trabalhadores” sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes sobrou numa sociedade homogênea e igualitária.

Neste sentido, a grande revolução moderna, que introduziu o conceito de processo na fabricação, terminou criando um predomínio e uma emancipação do trabalho que permitiu ao *animal laborans* dominar completamente a esfera pública. Muito embora, por imposição das características do trabalho, o animal laborante jamais seja capaz de cuidar do “lado público do mundo”, pois apenas realiza em público atividades outrora escondidas na vida privada.

De acordo com Arendt, a revolução instaurada pela moderna introdução do conceito de processo na atividade fabricadora se expressa de modo contundente na rapidez com que a utilidade foi declarada princípio inadequado e substituído pelo princípio “da maior felicidade do maior número”. A utilidade ainda pressupõe um mundo de objetos de uso em torno do homem. Mas o axioma da era moderna, de que o homem só pode conhecer o que produz, que parecia propiciar a vitória do *homo faber*, acabou invalidando e abolindo a categoria do *útil* pela de *processo*, que é alheia às necessidades e aos ideais do homem como fabricante de objetos e construtor do artifício humano. Pela categoria de processo, os resultados da fabricação são apenas acidentes do processo de produção que lhes deu existência, de modo que o produto final do processo já não é um fim verdadeiro. Toda coisa produzida é avaliada não em relação ao seu uso predeterminado, mas em relação à sua capacidade de dar continuidade ao processo infindável de produção. A categoria de processo faz do homem um fazedor de instrumentos para fazer

³⁴ Marx acreditou que, socializados e libertos do trabalho, os homens gozariam da sua liberdade em atividades estritamente privadas e essencialmente isoladas do mundo. Mas Arendt considera que um homem inteiramente liberto da necessidade e do trabalho não pode ser verdadeiramente livre, pois a liberdade é aquilo que se conquista mediante tentativas, jamais absolutamente bem sucedidas, de libertar-se da necessidade. A sociedade dos trabalhadores aboliu a própria distinção entre as necessidades da vida que sujeitam o homem ao trabalho (visto que, para Arendt, não se trabalha por liberdade, mas pela imposição do metabolismo do corpo com a natureza), e a liberdade que o homem experimenta nas atividades mundanas da fabricação e da ação que se realizam da esfera pública da aparência. A eliminação do “ser forçado pela necessidade” elimina a linha que o separa da liberdade e, assim, elimina esta última.

instrumentos que só acidentalmente produz coisas. A partir de então, somente o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil. O critério final de avaliação não é a utilidade ou o uso, mas a felicidade, isto é, a quantidade de dor e prazer experimentada na produção ou no consumo das coisas.

Se o ideal de felicidade do mundo moderno fosse realizado, então, não viveríamos num mundo, pois seríamos impelidos por um processo, em cujos ciclos perenemente repetidos, as coisas surgem e desaparecem, manifestam-se e somem, sem jamais durar o tempo suficiente para fazerem parte do mundo: seria uma autêntica e radical degradação do mundo. Arendt diagnostica o extremo perigo em jogo nesse acosmismo dizendo:

“O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir depois de terminado o trabalho” (2001, p 148).

Para Arendt, outra grande expressão da vitória do *animal laborans* e da ascensão do processo metabólico entre o homem e a natureza é a vida biológica ter sido alçada ao nível de “bem supremo”, ao qual tudo mais se subordina. Somente com o surgimento do cristianismo a imortalidade da vida individual passou a ser o credo básico da humanidade ocidental, ou seja, a vida na Terra, sem a qual não haveria a vida eterna, passou a ser o bem supremo do homem. O cristianismo promoveu uma inversão de posições no decadente mundo antigo: outrora o cosmo era imortal e a vida humana individual o que há de mais mortal, com o advento da mentalidade cristã, a vida individual tornou-se imortal e o cosmo mortal.

O mundo era o bem supremo do homem na Antigüidade, e não a vida. Os antigos acreditavam na permanência do mundo, ao passo que a vida biológica do homem realiza em uma vida singular que se move em linha reta do nascimento à morte. Os homens desaparecem e aparecem. Contudo, para o cristianismo, o cosmo é criado, tem um começo e está sujeito a perecer. Mas o homem é criado à imagem de Deus e partilha da sua imortalidade. Assim, as obras e os feitos dos homens estão fadados ao perecimento e à futilidade. Enquanto a atitude dos antigos em face da vida ativa era a de que os mortais poderiam tornar-se imortais somente ao juntar algo ao mundo, que continua após a morte, os cristãos, pelo

contrário, estão seguros da imortalidade façam o que fizerem e só devem escolher a “boa vida” para estarem certos da vida eterna. Para o cristão, a vida continua após a extinção do mundo e, para os gregos, o mundo continua após a extinção da vida. Para os antigos, a vida, sendo mortal, nada é senão uma oportunidade para tornar-se imortal. Para os cristãos, a vida é imortal e, portanto, ela é tudo. Trata-se aqui da contraposição entre o *amor ao mundo* e o *amor à vida*.

A ênfase colocada pelo cristianismo na inviolabilidade e santidade da vida tendia a nivelar e anular as antigas distinções da *vita activa*³⁵. O trabalho não foi concebido com o desdém da antiguidade, pois já não era possível, como fizera Platão, menosprezar o escravo por não ter se suicidado ao invés de se submeter. Permanecer vivo em quaisquer circunstâncias passou a ser um dever sagrado e o suicídio era visto como um crime pior que o homicídio.

A tese de Arendt é a de que a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida e não o mundo é o bem supremo do homem. A prioridade da vida não foi alvo dos ataques dos modernos à tradição. Essa “verdade axiomática” sobrevive até hoje, no mundo que já deixa para trás toda a era moderna e substitui a sociedade de operários por uma sociedade de detentores de empregos. Mas não vivemos num mundo cristão, pois o que importa hoje não é a imortalidade da vida, mas o fato de que a vida é o bem supremo. Para dizer com Arendt:

“A coincidência da inversão moderna de posições entre ação e contemplação com a inversão cristã precedente entre a vida e o mundo veio a ser o ponto de partida para todo o desenvolvimento moderno. Foi só quando perdeu o seu ponto de referência na *vita contemplativa* que a *vita activa* pôde se tornar vida ativa no sentido mais amplo do termo; e foi somente porque essa *vita activa* se manteve ligada à vida como único ponto de referência que a vida em si, o laborioso metabolismo do homem com a natureza, pôde se tornar ativa e exibir toda a sua fertilidade” (2001, p. 333).

Ao longo da era moderna, como decorrência da dúvida cartesiana e do processo de secularização, a vida individual voltou a ser mortal e o mundo passou

³⁵ Entretanto, Arendt considera que o cristianismo nunca considerou o trabalho positivamente, pois glorificou a contemplação como atividade mais elevada. A Igreja pouco se aproveitou da oportunidade de justificação óbvia do trabalho como punição do pecado original e, assim, não existe glorificação cristã do trabalho. Para Tomás de Aquino, o trabalho é o modo pelo qual a natureza mantém viva a espécie humana e não seria necessário que todos os homens ganhem o pão com o suor do rosto. Nos monastérios o trabalho é recomendado como modo de combater as tentações de um corpo ocioso.

a ser menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora na era cristã. Ao perder a certeza de um mundo futuro, o homem moderno foi arremessado para dentro de si mesmo e não ao encontro do mundo que o rodeava. Longe de crer que este mundo fosse imortal, ele não estava seguro sequer de que ele fosse real. O homem moderno não ganhou esse mundo ao perder o outro e, tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi atirado de volta a ela, lançado à interioridade fechada da introspecção, na qual suas mais elevadas experiências eram, como vimos, os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. O que seria potencialmente imortal, tanto quanto o corpo político ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida ou o processo vital, possivelmente eterno, da espécie humana.

Com o surgimento da “humanidade socializada” na modernidade, foi a vida da espécie que se afirmou. Teoricamente, foi Marx quem mudou a ênfase “egoísta” do indivíduo nos primeiros estágios da modernidade para a “vida social”. Desde então, o interesse que move os homens não é nada que diz respeito aos homens no plural, mas sempre interesse de classe ou da espécie que, através de conflitos, dirige a sociedade com um todo. O que resta agora como único interesse de toda ação e de toda *vita activa* é uma força natural, a força do próprio processo vital, ao qual todos os homens e suas atividades estão sujeitos (incluindo o pensamento), e cujo único objetivo, se é que possui algum objetivo, é a sobrevivência da espécie animal humana. A vida individual torna-se parte do processo vital e a única atividade necessária é o “trabalho”, isto é, o esforço por garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. Como diz Arendt:

“Tudo que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, torna-se supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade do humano em oposição à vida animal – de sorte que Milton teria escrito o *Paraíso Perdido* pelos mesmos motivos e impulsos que levam o bicho-da-seda a produzir seda” (2001, p. 335).

O ponto de vista social só leva em conta o processo vital da humanidade onde tudo se torna objeto de consumo. O próprio pensamento, reduzido a previsão de conseqüências, passa a ser função do cérebro, com a constatação de que os instrumentos eletrônicos exercem essa função melhor que nós. A ação passa a ser concebida em termos de fazer e fabricar (concebidos como trabalho). Numa sociedade de detentores de empregos, seus membros são engolfados num

funcionamento inteiramente automático, e a vida individual foi afogada no processo vital da espécie. Disso resulta uma catastrófica contradição entre a liberdade inerente ao mundo público comum e as carências e necessidades peculiares ao domínio privado, além de uma completa extinção da diferença entre as esferas pública e privada, ambas submersas na “esfera do social”.

Com a moderna ascensão da sociedade, a esfera pública se tornou função da economia doméstica de subsistência, e esta se tornou a única preocupação comum que sobreviveu entre os homens. No mundo moderno, a mais privada de todas as atividades humanas, o trabalho, tornou-se pública e estabeleceu sua própria esfera comum, embora apolítica. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade, destinada a proteger o lado produtivo e social do homem mediante a administração do governo.

A moderna ascensão da esfera social, com os estados nacionais, promoveu o predomínio da administração caseira sobre a esfera política, que diluiu e obscureceu a distinção grega entre público e privado. O homem que vivia uma vida inteiramente “privada”, para os gregos, não era inteiramente humano, pois está privado, vivendo em “privação” (como os escravos e os bárbaros) de alguma coisa: a esfera pública. O individualismo moderno enriqueceu a vida privada, tanto que essa acepção de “privação” foi esquecida. “Privacidade” quer dizer modernamente “intimidade” e se opõe ao “social” que, por sua vez, para o grego, é ainda uma dimensão da esfera privada. As exigências niveladoras da sociedade reivindicam sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma grande família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse (outrora representado pelo chefe de família). A ascensão do social ocorreu pela absorção da família por grupos sociais correspondentes.

A moderna “promoção do social” foi iniciada nos primeiros estágios da era moderna com a expropriação dos bens individuais e o aumento do acúmulo de riqueza social. A propriedade, em contraposição à riqueza e à apropriação, refere-se a uma parte ou um pedaço do mundo comum que tem um dono privado e é, assim, a mais elementar condição política para a mundanidade do homem. Mas a expropriação dos camponeses no limar na era moderna e a reforma protestante, que expropriou os bens da Igreja, criaram um primitivo acúmulo de riqueza social e a possibilidade de transformar essa riqueza em capital através do trabalho. Juntas, essas foram as condições para o surgimento da mentalidade capitalista e

para a secularização que separou o Estado da religião, mas não lançou o homem de volta ao mundo e sim para uma radical alienação do mundo. A economia capitalista transformou tudo em propriedade, considerando os homens somente como donos e proprietários, assim como as propriedades somente como objetos de troca e não como objetos de uso. Não há na tradição antiga uma relação direta entre propriedade e riqueza. Propriedade significava que o indivíduo possuía seu lugar no mundo e, assim, fazia parte do corpo político como chefe de família. A propriedade estava ligada à família e esta à terra que integrava o corpo político. A pobreza não fazia com que o chefe de família perdesse seu lugar no mundo e a riqueza não conferia cidadania ao escravo ou estrangeiro.

Antes mesmo da Revolução Industrial, era evidente que esse curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultaria em enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora trabalhava para comer e, vinculada diretamente às necessidades da vida, ficava alheia a qualquer cuidado que não decorresse imediatamente do próprio processo vital. Eis a conjuntura social e política que estabeleceu a liberação da força de trabalho (Marx) e seu generoso excedente. A originalidade desses eventos do início da era moderna reside no fato de que o aumento da expropriação e da riqueza não resultou simplesmente em novas propriedades, nem levaram a uma nova redistribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar mais expropriações, maior produtividade e mais apropriações.

A expropriação, com o advento da era moderna, retirou de um número cada vez maior de indivíduos a proteção da propriedade e da família, que outrora abrigava em seu interior o processo vital e a atividade do trabalho. Progressivamente, a era moderna foi transformando a “sociedade” no sujeito coletivo desse processo vital de produção e reprodução da vida. Participar de uma classe substituiu a proteção de pertencer a uma família, e a solidariedade social substituiu a solidariedade antes reinante na família. A sociedade, como sujeito coletivo do processo vital, foi identificada com uma propriedade tangível pelo território do estado nacional, como a propriedade familiar, mas pertencente a uma coletividade de donos. O Estado-nação oferecia a todas as classes um substituto do lar privado, roubado à classe dos pobres. Apesar de ter atenuado a pobreza, a formação dos estados nacionais como uma grande família, a homogeneidade da população e seu arraigamento ao solo mal chegaram a influenciar o processo de

expropriação e alienação do mundo, uma vez que “propriedade coletiva” é, para Arendt, uma contradição nos termos. É por isso que, na verdade, a “riqueza comum” nunca pode ser realmente comum no sentido do “mundo comum”, pois só há de comum o governo nomeado para proteger as posses privadas. O que há de comum são os interesses privados, ou seja, a riqueza se torna preocupação pública.

É da natureza da relação entre o público e o privado que a extinção de um venha acompanhado do desaparecimento do outro. Essas esferas precisam subsistir sob a forma da coexistência³⁶. O lado público do mundo e o lado privado são como dos lados de uma mesma moeda, um não é sem o outro, a abolição de um, abole o outro, pois não pode haver uma moeda com um lado só. A socialização do trabalho e a homogeneização social dos homens privaram a todos de seu lugar no mundo, e ainda liquidaram o lar privado no qual o homem poderia se resguardar do mundo na esfera restrita da privacidade da família. Já no cristianismo, que dizia para cada um cuidar do seu lar e que a responsabilidade política seria um sacrifício aceito em prol do bem-estar, a esfera pública entrara em declínio e, assim, o significado da esfera privada como “privação” de algo essencial foi transformada. Na era moderna, a “decadência do Estado” de Marx é apenas uma conceitualização da já vigente transformação do público numa esfera restrita de governo, que hoje se torna uma “economia doméstica” de administração das coisas.

A ascensão do social coincide com a transformação da preocupação individual com a propriedade privada em preocupação pública. O Estado se tornou uma associação de proprietários, cuja função primordial é preservar a propriedade privada e criar condições para o acúmulo de mais riqueza; ocupação outrora relegada à esfera privada. Arendt diz que essa ascensão do social, como preservação e promoção de riqueza comum e posses privadas, minou a durabilidade o mundo, pois essas posses possuem permanência vulnerável à mortalidade de seus proprietários. E, aliás, a riqueza é sempre algo destinado ao

³⁶ Segundo Arendt, a abolição da esfera privada é um perigo para a existência humana, pois se, do ponto de vista da esfera pública, ela significa privação de liberdade, o privado possui uma força motriz, cuja premência equivale às mais altas aspirações humanas. Outro perigo é a uma vida vivida inteiramente em público, sendo visto e ouvido, torna-se superficial, sem poder se resguardar da luz do mundo público no átrio e na sombra do lar. O trabalho e pobreza são louvados pelos antigos autores porque evitam a apatia e a extinção da iniciativa que ameaçam as comunidades demasiado ricas.

uso e ao consumo, não importando quantas gerações poderão se prevalecer dela. Somente quando a riqueza se transformou em capital para gerar mais capital que a propriedade igualou a permanência inerente ao mundo público. Mas sua “permanência” é de outra natureza: trata-se de um processo contínuo de acumulação para satisfazer o consumo e não uma estrutura estável.

Ao longo da modernidade, as sociedades circunscritas pelos estados nacionais foram gradativamente substituídas pela “humanidade”, e o planeta passou a substituir o restrito território do Estado. Mas, segundo Arendt, isso é um aprofundamento da moderna alienação do homem frente ao mundo, pois os homens não podem ser cidadãos do mundo como são dos seus países, nem donos coletivos como são donos de um lar e de uma família. A ascensão da sociedade trouxe consigo o declínio de um mundo público comum e de uma vida privada, mas o declínio do mundo público, fator crucial para a formação da solidão (*loneliness*) das massas, teve como fator maior e mais tangível a perda da propriedade privada de um pedaço de terra neste mundo.

A sociedade moderna se tornou uma família com dimensões de nação. As atividades caseiras e da economia doméstica, que estavam voltadas para a sobrevivência e para a manutenção da espécie, foram absorvidas pela esfera social. O conformismo é o último estágio da ascensão do social e o governo burocrático e impessoal “de ninguém” pode ser uma das formas mais cruéis e tirânicas de governo. A sociedade de massas, a sociedade atual de operários e assalariados, tornou-se a organização pública da manutenção do processo biológico e se absorve na única atividade necessária para manter a vida: o trabalho. “Sociedade” quer dizer hoje que a dependência mútua dos homens em prol da subsistência tem agora importância pública e as atividades que dizem respeito a mera sobrevivência são admitidas em praça pública. Na sociedade moderna, o trabalho, outrora restrito à esfera privada, foi promovido à estatura de coisa pública. A atividade que outrora significava “fadigas e penas”, dor e esforço, converteu-se na atividade na qual o homem atinge a sua maior virtude ou excelência.

As exigências niveladoras dessa forma de sociedade tendem a anular a imprevisibilidade e a espontaneidade da ação, através de convenções normalizadoras e regras de conduta. Toda distinção e diferença são reduzidas a questões privadas do indivíduo. “Com o advento das sociedades de massas, a

esfera do social atingiu, depois de séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade” (2001, p. 50). Na esfera social o “comportamento” substitui a ação como principal forma de relação humana. Essa socialização avassaladora do homem estabeleceu uma compreensão “behaviorista” do homem. Ao passo que, como vimos, a “igualdade antiga” significava “viver entre pares”, mas sempre em luta pela sua distinção. Vimos que a *polis* era o lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram.

O surgimento das ciências sociais, utilizando-se da predição estatística, coincidiu com o advento das modernas sociedades de massas e com a ascensão da esfera social. Os homens foram concebidos como seres sociais que não agem e sim obedecem a normas de comportamento. “A sociedade exige sempre que os seus membros ajam como se fossem membros de uma enorme família dotada apenas de uma opinião e de um único interesse”, diz Arendt (2001, p. 49). As leis da estatística lidam com grandes números e pressupõem o agrupamento de uma multidão, cujo contingente populacional significa maior validade e diminuição dos “desvios”. Quanto maior a massificação dos homens maior será a possibilidade de que se comportem uniformemente, ao invés de agirem espontaneamente e imprevisivelmente. Os feitos e eventos perdem progressivamente a capacidade de iluminarem o tempo histórico. “Grandes números de indivíduos, agrupados numa multidão, desenvolvem uma inclinação quase irresistível na direção do despotismo pessoal ou do governo da maioria” (2001, p. 53). Toda multidão é uma inclinação para um governo impessoal convertido em mera administração burocrática das coisas, um “governo de ninguém”. Inteiramente submersos nessa massificação, os homens aceitam pacificamente a concepção científica inerente à sua própria existência. Automatismo, conformismo e behaviorismo são as características marcantes da moderna sociedade de massas, incluindo as sociedades democráticas. O que a sociedade de detentores de empregos espera de seus membros é uma atividade entorpecida e tranqüilizada que afoga a vida individual no processo vital da espécie. Para dizer com Arendt:

“O problema das modernas teorias do behaviorismo não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a se tornar verdadeiras, que realmente constituem as melhores conceituações possíveis de certas tendências da sociedade moderna. É

perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu” (2001, p. 336).

Para compreendermos a profundidade do grave acosmismo decorrente da ascensão do trabalho, da vida e das massas, vale a pena lembrar que, na tradição pré-moderna, a aquisição da propriedade faz desaparecer o caráter de processo do trabalho, diminuindo a desvinculação do trabalho ao mundo, pois a propriedade era fundamentalmente um lugar no mundo protegido e escondido da esfera pública. A propriedade possuía, assim, uma estabilidade mundana. Mas, numa sociedade de assalariados e proprietários, o caráter de processo do trabalho é levado a infinitude do processo de acumulação, visto que apenas a abundância de bens de consumo e a mera necessidade da vida estão no centro dos cuidados e preocupações humanos. O principal interesse deixa de ser a propriedade e se torna o crescimento da riqueza e o processo de acumulação em si mesmo.

O “mundo” ou o “público” pode ser visto e ouvido somente na presença dos outros e, assim, dependem da luz de uma esfera pública na qual as coisas possam emergir da treva da existência resguardada. O colapso do mundo característico da contemporaneidade diz respeito também à destruição dessa “esfera pública”, desse espaço de distinção e pluralidade, ou seja, de um espaço onde os homens sejam vistos e ouvidos na medida em que cultivam uma autêntica preocupação com a imortalidade e com a pluralidade. Na sociedade de massas, o espaço público perdeu a força de juntar, relacionar e distinguir os homens uns dos outros. Eles já não possuem interesse num mundo comum e não são mais separados e relacionados por ele.

Encontrar um vínculo entre os homens que pudesse substituir o próprio mundo público foi a tarefa da “filosofia cristã” com a queda do Império Romano. Mas a premissa de que o mundo criado pelas mãos dos mortais é tão mortal quanto eles se expressa também no mundo contemporâneo através do desfrute e do consumo imediato das coisas do mundo. Um mundo precisa de um espaço público, cuja imortalidade potencial ultrapasse o ciclo biológico das gerações; um mundo que subsista ao advento e à partida das gerações. Essa subsistência depende de uma presença pública que ilumine através dos séculos tudo que os homens venham a preservar da ruína do tempo. Na esfera pública, o homem deseja ser visto e ouvido por todos e que algo de comum com os outros seja mais

permanente que sua própria vida terrena, ou seja, o homem deseja deixar algum vestígio de ter existido. Arendt considera que o desaparecimento da esfera pública na modernidade reside na perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade. Hoje, tal como para os filósofos preocupados com a eternidade, a preocupação com a imortalidade é considerada o vício privado da vaidade. Mas a *polis* para os gregos e a *res publica* para os romanos eram a garantia de superação da futilidade da existência individual, o espaço protegido contra essa fugacidade e reservado à relativa permanência. Inserir-se na esfera pública significava para o homem grego buscar realizar algo mais permanente que sua própria vida.

A distinção mais fundamental entre privado e público é a distinção entre o que deve ser exibido para ganhar existência e o que deve ser ocultado. Antes da era moderna, o que devia ser ocultado estava ligado à "vida laboriosa", ou seja, à dimensão corporal ou orgânica do homem, tudo que é ligado às carências do processo de vida ou subsistência do indivíduo e sobrevivência da espécie. O mundo moderno retirou a vida laboriosa do seu esconderijo e acreditou que as funções corporais e os interesses materiais deveriam se tornar públicos.

A extinção da confiança do homem no mundo enquanto abrigo estável e durável de instituições e coisas de uso e como lugar adequado ao aparecimento humano na modalidade da ação e do discurso faz ressoar com uma terrível atualidade aquela "melancólica sabedoria" expressa no Eclesiastes que Arendt se compraz em repetir e interpretar:

“Vaidades das vaidades, tudo é vaidade... e não há nada que seja novo debaixo do Sol... não há memória do que já foi, mas nem ainda haverá recordação das coisas que tem de suceder depois de nós’ (...) Sem ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, ‘não há nada que seja novo debaixo do Sol’; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, “não há memória”; sem a permanência duradoura do artifício humano, ‘não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós’. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão como o ato e a palavra viva” (ARENDR, 2001, p., 216).