

2

A condição humana e a história do ocidente

2.1.

A arquitetura da *vita activa* e sua referência histórica

A aproximação da concepção arendtiana da história inicia-se pelo exame da própria história ocidental traçada pela autora. Acredita-se que sua narrativa da história revela-se mais claramente no seu livro *A condição humana*, onde apresenta o aparecimento do político na Grécia e conta a história do seu declínio desde o fim da cidade-estado ateniense, passando pela sua decadência instaurada na modernidade, até a situação contemporânea, a qual se refere ao contexto do segundo pós-guerra.¹ Deve-se compreender, no entanto, que a intenção arendtiana não é produzir um grande texto de história aos moldes das grandes narrativas universais. Seu texto não é intitulado *História ocidental* ou *História da condição humana*. O livro originalmente seria designado como *Vita activa*, mas o título foi reformulado pelo editor, que achou ser mais vendável *A condição humana*. Se Arendt pretendia chamar seu livro de *Vita activa* isso se deve ao fato de que o núcleo central de sua obra não é traçar uma história, mas sim, estabelecer a especificidade da *vita activa* para tentar restituir sua validade perdida com a preponderância da vida contemplativa, que ao longo da tradição instituiu a superioridade do pensamento sobre a ação. Assim, sua preocupação está mais voltada para especificar por diferenciação as atividades fundamentais envolvidas na condição humana. Nesse trabalho, Arendt analisa as atividades da *vita activa*, mas é importante ter em mente que, numa consideração geral da obra arendtiana, às atividades da *vita activa*, se juntam as atividades da vida do espírito. Em desenvolvimento posterior, a autora incumbe-se de esclarecer tais atividades, mas mesmo antes de começar a escrever os textos que seriam reunidos postumamente

¹ ARENDT, H., *A condição humana*.

como *A vida do espírito*, já está lançada a necessidade da revisão da vida contemplativa diante da reconsideração da *vita activa*.²

As atividades da *vita activa* são três: labor, trabalho e ação. E as atividades da vida do espírito também tripartida dividem-se em: pensar, querer e julgar. Com sua súbita morte, seu projeto de esclarecer a ‘estrutura’ da condição humana ficou prejudicado. Sobretudo no que se refere à compreensão da atividade do juízo. Seus biógrafos contam com lamento que ao sofrer o ataque cardíaco fatal deixara em sua máquina de escrever uma folha onde constava apenas o título de seu futuro trabalho – Julgar. Tudo indica que sua próxima missão seria tratar dessa atividade, que completaria a elucidação da condição humana. Apesar dessa incompletude, é comum entre seus estudiosos tentar compreender o que Arendt entendia como juízo a partir de fragmentos em sua obra, onde ela indica seu pensamento sobre o tema, e, principalmente, a partir da consideração de suas aulas sobre o juízo político em Kant.³

A história ocidental que se pode vislumbrar em Arendt aparece bem descrita em *A condição humana*, sobretudo, na última parte do livro, intitulada “A *vita activa* e a era moderna”. Se as atividades da vida do espírito não fazem parte da arquitetura do livro, constituem o pressuposto dessa história. A autora escreve primeiro sobre a *vita activa* porque entende que a hierarquização entre espírito e ação, que institui a inferioridade dos assuntos humanos é um problema fundamental da história ocidental. O início dessa história, que chama de início da tradição, aparece com Platão e com seu desprezo pelo mundo, que seria o próprio lugar das sombras. A opção por tratar das atividades da *vita activa* está relacionada à tentativa de lançar a luz sobre esse obscurecimento do *activo* e das confusões que se fizeram ao longo da história a respeito de sua importância. Arendt entende que a tentativa moderna de valorizar a práxis e a história não tem sucesso na reversão do processo de esquecimento do político, pois acaba promovendo o engano segundo o qual trabalho, labor e ação – as atividades da *vita activa* – não se distinguem entre si. A retomada posterior sobre a vida do espírito também visa completar essa tarefa, buscando alocar as atividades espirituais a partir do direcionamento tomado na *vita activa*. Se a *vita activa* não deve ser subjugada pelo espírito, é preciso não apenas compreender o que é a *vita*

² Id., *A vida do espírito*, p. 7.

³ Id., *Lições de filosofia política em Kant*.

activa, mas entender qual seria o lugar da vida do espírito a partir de uma nova concepção dos assuntos humanos. O que Arendt vislumbra é a possibilidade de se considerar ação e pensamento (*vita activa* e vida do espírito) sem que sua relação esteja marcada pela autoridade hierárquica de uma instância sobre a outra. Por isso procura delimitar a separação das esferas e compreender a relação entre elas, de modo a garantir a autonomia do político e do pensamento. Nesse projeto ganha destaque a retomada da experiência histórico-política. Para fazer frente ao tradicional apelo ao pensamento, a autora busca enfatizar a realidade histórica e a experiência política, que designa como os assuntos humanos no mundo.

Nesse momento, importa destacar a estruturação arendtiana da *vita activa*, tendo em vista a história que apresenta a sua depreciação, desenvolvendo o argumento da ligação entre a arquitetura da condição humana e a história. Arendt fala em condição humana em vez de trabalhar com a idéia de natureza humana. Com isso é possível perceber uma constelação de atividades referentes à condição humana que tem caráter variável e se difere de uma concepção de natureza humana como alguma coisa dada, cuja alteração histórica não teria sentido. A condição humana distingue-se da natureza humana por duas razões principais que estão interligadas logicamente. A condição não é um simples dado natural. Não define a natureza ou essência da espécie humana. Essa primeira característica torna visível a outra, que indica que a condição humana permite um grau de variação. Pode-se pensá-la pela sua possibilidade de alteração, pois o próprio homem intervém na sua condição. Nas palavras de Arendt, “A condição humana compreende algo mais que as condições nas quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados. Tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente condição de sua existência.”⁴ A pretensão da concepção de natureza humana é universal e atemporal, ao passo que a imagem da condição humana tem um caráter mais histórico. Isso não significa que cada época tenha uma condição humana e estejamos em meio a homens completamente diferentes entre si. Concebendo a condição humana através da arquitetura entre atividades ativas e condições de realização dessas atividades, Arendt entrevê a possibilidade de uma variação histórica nas relações entre as atividades e as condições. A cada uma das atividades da *vita activa* corresponde uma condição: ao labor, a vida

⁴ Id., *A condição humana*, p.17.

biológica; ao trabalho, a mundanidade; à ação, a pluralidade. De modo geral, essa correspondência não é tão rígida, mas é a partir dessa concepção que Arendt determina as atividades da *vita activa* e compreende a relação entre as atividades e suas condições no desenrolar das épocas históricas.

A disposição entre atividades e condições é vislumbrada a partir da análise histórica do período clássico na Grécia. A referência é a Atenas do século V e a organização da pólis. É nesse quadro histórico que a autora enxerga as relações primeiras da condição humana. Deve-se entender esse surgimento não simplesmente no sentido cronológico, mas como uma espécie de referencial para conceber a experiência do político. Se é possível entrever que a retomada arendtiana dos gregos acaba concebendo um *topos* no qual se pode ver a situação “ótima” para a realização da condição humana, não devemos perder de vista que a noção de *topos* não se caracterizaria como uma abstração do pensamento, mas revelaria uma situação histórica específica. Esse *topos* não é imaginado por Arendt, mas apreendido na experiência histórica concreta.

A autora não deixou de ser criticada pela retomada da Antigüidade. Alguns recriminaram sua nostalgia, outros censuraram seu senso histórico. Entendemos que Arendt concede tanta importância à situação ateniense porque é nesse quadro que, a seu ver, aparece pela primeira vez a realização do político, a qual até a contemporaneidade nos referimos.⁵ Desde esse aparecimento, pode-se vislumbrar que os homens se articulam de modo plural. Assim, vemos que a realização da pluralidade no espaço público da pólis deve-se não apenas ao dado natural, mas, principalmente, à delimitação histórica de um espaço de liberdade. Arendt concorda com Aristóteles, e acredita que seu pensamento não pode ser entendido como simples teoria, mas como um fato histórico, pois reflete a realidade da pólis, onde “a política (...) não é de maneira nenhuma, algo natural e não se encontra de modo algum onde os homens convivem. Ela existiu, segundo a opinião dos gregos, apenas na Grécia e mesmo ali num espaço de tempo relativamente curto.”

⁵ Veja em ARENT, H., *O que é política*, p. 45. “A pergunta pelo sentido da política e a desconfiança em relação à política são muito antigas, tão antigas quanto a tradição da filosofia política. Elas remontam a Platão e talvez até mesmo a Parmênides e nasceram de experiências muito reais de filósofos com a *polis*: significa como a forma de organização do convívio humano, que determinou, de forma tão exemplar e decisiva aquilo que entendemos hoje por política que até mesmo nossa palavra para isso em todos os idiomas europeus, deriva daí.”

O que determina tal argumento é a idéia de que “Ser-livre e viver-numa-polis eram, num certo sentido, a mesma e única coisa.”⁶

A intenção de destacar esse caráter histórico da pluralidade e da própria condição humana deve-se à pergunta pelo histórico na obra arendtiana. No entanto, é necessário muito cuidado ao proferir certas ilações, pois a autora não faz essa definição específica. Não diz que a condição humana é histórica, embora rejeite a idéia de natureza humana.

Observando mais de perto essa rejeição à concepção de natureza humana é possível encontrar mais uma pista para entender o significado da condição humana. O homem não é simplesmente um ser natural. Para Arendt, a remissão ao seu aspecto biológico e à noção de espécie não revela o que está em jogo quando se trata de compreender a humanidade do homem. O que confere ao homem a humanidade está mais próximo daquilo que ele mesmo produz ou põe em ação do que de qualquer dado natural. A autora não pode negar que há o aspecto do naturalmente dado na existência humana, no entanto, valoriza no humano aquilo que lhe é próprio, a saber, sua diferenciação do natural. Nessa gênese do humano, a atividade da ação adquire lugar de destaque, porque é essa atividade que garante ao homem a sua plena realização enquanto homem através da possibilidade de singularização. Pela ação o homem distingue-se não apenas do mundo natural e de sua determinação biológica, mas consegue individualizar-se, distinguindo-se também entre seus pares.⁷

A condição humana não é apenas o dado natural. No contexto contemporâneo, Arendt sublinha que a tecnologia permite ao homem a alteração do próprio dado natural através da ação sobre a natureza. A autora refere-se às explosões nucleares e experimentos genéticos a partir dos quais o homem pretende dar início a processos que antes eram puramente naturais, ou seja, só eram encontrados na natureza. Entenda-se que o anseio de reproduzir a criação da vida humana seria a grande apreensão do simplesmente dado. Se o homem se

⁶ Ibid, p. 47. Para referência à Aristóteles, ver ARENDT, H., *A condição humana*, p. 33. “Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera a fundação da polis a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco.”

⁷ Id., *A condição humana*, p. 188. É fundamental entender que, para Arendt, os homens são iguais, porque são humanos, e são diferentes. Se fossem apenas iguais como animais de uma determinada espécie não precisariam da ação e do discurso para se diferenciar uns dos outros, pois poderiam se comunicar por sons e sinais. A teoria da ação arendtiana baseia-se nesse pressuposto segundo o qual o homem revela sua humanidade quando manifesta sua singularidade, que é individual.

volta para essas tentativas é porque tem a intenção de dominar o dado e controlar o natural. A novidade na contemporaneidade não é o subjugo da natureza, que já era exercida com grande sucesso pela técnica, mas a capacidade de se produzir natureza e se recriar o dado. Donde advém que o homem, que tanto sonha controlar o natural, perde seu domínio porque põe em funcionamento processos naturais inéditos, que fogem a sua autoridade. Se a concepção arendtiana da condição humana permite todo esse trâmite sobre o natural, parece que também indica a existência de uma constante trans-histórica, que é a própria arquitetura das atividades invariáveis da *vita activa*.

Limito-me, de um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana. Por outro lado, a finalidade da análise histórica é pesquisar as origens da alienação do mundo moderno, o seu duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem, 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 pelo advento de uma era nova e desconhecida.⁸

Dois sentidos do histórico podem ser detectados aqui, embora Arendt só se refira literalmente ao histórico para designar seu método de “análise histórica”. Por um lado, concebe o histórico como procedimento de pesquisa quando explica seu empreendimento de considerar a alteração na representação da *vita activa*. Essa análise histórica só é possível porque há uma variação histórica na compreensão da *vita activa*. A partir dessa concepção, a autora pode visualizar uma história de encobrimento e rejeição da *vita activa*, principalmente da ação, isto é, do político. Ou seja, Arendt só pode contar a história do Ocidente como a história do esquecimento do político porque acredita no aspecto variável da condição humana. Por outro lado, pode-se notar que mesmo o caráter permanente da condição humana, visível na estruturação das atividades tem sua implicação histórica. A “estrutura” só se faz visível na situação histórica grega. Deve-se compreender que o destaque da importância desse aspecto histórico não é mera leitura historiográfica. É certo que o olhar do historiador pode historicizar tudo, principalmente idéias e pensamentos. No entanto, não é esse o pressuposto quando se intenta evidenciar a relação histórica fundamental que se pode entrever na constituição da arquitetura da *vita activa* arendtiana. Entende-se que a própria

⁸ Ibid, 14.

autora baseia-se nessa hipótese de apreender a *vita activa* na experiência de realização. Assim, o quadro grego adquire valor histórico não apenas como um momento da história, mas como a situação primeira onde a *vita activa* se realiza “exemplarmente”.⁹ Apenas tendo em vista essa realização “inicial”, Arendt pode dar sentido à história que narra. Ademais, esse “início” é o aparecimento do humano distinto do natural. Quando o homem consegue diferenciar-se do dado natural não apenas pelo seu trabalho, mas, sobretudo, pela ação.

Para melhor entendimento é necessário retomar o raciocínio arendtiano sobre a *vita activa*. A autora apresenta o labor, o trabalho e ação como as atividades fundamentais desse modo de vida. O labor é o trabalho biológico de nosso corpo, do qual dependemos para sobreviver. Trata-se das necessidades físicas que sustentam os processos mantenedores da vida. A condição humana que se refere ao labor é a vida. O trabalho produz os artefatos que constituem o mundo humano artificial em relação à natureza. A condição humana em jogo no trabalho é o próprio mundo. A ação é o que se passa entre os homens quando compartilham a condição humana da pluralidade. Essa é a atividade propriamente política porque não está ligada a nenhuma necessidade como o labor e o trabalho. O político, em Arendt, refere-se ao âmbito da liberdade. A autora relaciona às três atividades as suas correspondentes condições gerais na Terra: nascimento e morte, natalidade e mortalidade.

Para entender o caráter histórico de seu pensamento e perceber que a arquitetura da *vita activa* não surge de nenhum vislumbre puramente ideal, mas se sustenta pela análise histórica concreta, é importante destacar não apenas a correspondência desse esquema com o mundo grego do século V, mas também a relação temporal que relaciona essas atividades. Deve-se observar a passagem do labor ao trabalho e à ação, que reflete a liberdade e a singularidade especificamente humanas. Distintamente das suposições meramente materialistas, Arendt propõe que o homem afirma-se como homem diante do mundo dado, não simplesmente pela competência fabricadora, mas pela possibilidade de agir. Há então um rumo que vai do labor à ação. O ciclo biológico reina no mundo natural, atua sobre todas as espécies, inclusive sobre o homem. Nessa situação não há

⁹ Arendt usa essa designação da exemplaridade para falar do aparecimento extraordinário do político em Atenas. Ver ARENDT, H. *O que é política*, p. 45. A passagem já foi citada aqui na nota 2.

nada especificamente humano, já que o homem não passa de um ser natural como os outros animais. A humanidade começa a se distinguir quando o homem se separa da natureza e passa a erigir um mundo próprio, construído com o trabalho de suas mãos. Quando se destaca da natureza e ergue o mundo artificial que não está submetido ao ciclo biológico, o homem constrói para si uma morada - o mundo. Institui um início humano donde passa a existir um mundo duradouro que sobreviverá à vida individual de cada homem. Para ilustrar essa passagem pode-se imaginar uma espiral cortada por uma linha reta. Essa é a primeira ruptura produzida pelo homem no ciclo biológico. A sobreposição do labor pelo trabalho é também a introdução do tempo humano sobre o tempo puramente biológico da natureza. O 'ciclo sempiterno' é rompido pela atividade que introduz início e fim no mundo. Segundo Arendt, o trabalho, que é marcado pelo ímpeto da objetividade, traz ao mundo um produto que foi inteiramente visualizado do início ao fim pelo fabricante.¹⁰

A passagem do trabalho à ação é caracterizada por uma nova ruptura. Uma vez rompido o ciclo biológico e instaurado o mundo, o ciclo sempiterno da natureza é desprezado em prol de um tempo especificamente humano. Apesar de ser possível entender esse tempo do mundo como uma ruptura com o tempo natural, que é quase uma eterna repetição do mesmo, ele também instaura um processo baseado na repetição, que é a própria cotidianidade do mundo. Nesse caso, a ação aparece como a atividade que vem interromper o processo cotidiano, cuja extraordinariedade surge como o aspecto mais importante, que podemos observar nessa consideração do ponto de vista temporal. A ação promove o extraordinário, separando-se do comum ou cotidiano. Se no biológico os homens estão unidos como espécie, e, no trabalho, estão separados pelo mundo de objetos; na ação encontram-se reunidos em pluralidade. Isto é, reunidos num espaço de liberdade onde são todos iguais como cidadãos e por isso podem distinguir-se uns dos outros pela singularidade. A ação é a capacidade humana de singularizar-se e de produzir o novo no mundo; de iniciar alguma coisa. Liberdade e ação são equivalentes no que indica que o homem não está preso ou delimitado por nenhum dado, seja ela natural ou humano - construído por ele mesmo -, mas sim que é livre para trazer a novidade ao mundo.

¹⁰ Essa sobreposição temporal entre labor, trabalho e ação também é exposta pela autora. ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 71.

Arendt não impõe essa arquitetura temporal ao início da vida humana no globo e nem pretende desenvolver os aspectos antropológicos de sua perspectiva. Ou seja, não imagina uma existência puramente natural donde o homem se destaca pela técnica, tal como a perspectiva materialista da história. A discussão arendtiana não aparece como uma busca pela origem histórica num quadro evolucionista onde o natural seria suplantado pela técnica e a técnica permitiria o aparecimento da liberdade humana desenvolvida no espaço político. Ainda que seu esquema possa dar margem a esse tipo de interpretação, esse trabalho não pretende explorar esse caminho. Segui-lo, talvez, extrapolasse a proposição da autora. No entanto, se abdicamos de visualizar como Gehlen o homem primitivo, considerando a técnica e a política como desenvolvimento do humano,¹¹ isso não significa que a estrutura da condição humana traçada por Arendt esteja alheia ao problema. Sobretudo porque seu fundamento histórico, como acreditamos, é bastante explícito.

Para compreender melhor o problema retomaremos ainda a relação entre a arquitetura da *vita activa* e sua correspondência histórica na pólis grega. Ao perguntar-se pelo político, Arendt, seguindo o exemplo heideggeriano, vê como melhor forma de compreendê-lo, a busca pela origem da palavra ou do conceito. O aparecimento histórico, tal como o desenvolvimento que se segue são fundamentais para elucidação do fenômeno. A política, segundo a autora, seria portanto uma categoria grega. O político aparece na pólis quando se organiza um espaço onde os homens podem revelar uns aos outros sua singularidade. Um espaço de igualdade – dada a igualdade entre os cidadãos que participam da ágora – onde os homens podem distinguir-se entre si – revelando suas opiniões e sua ‘diferença’ de modo a destacar-se na igualdade. Nesse espaço, a autora entrevê a condição humana da pluralidade. Pluralidade significa que o homem existe em conjunto com outros homens, ou seja, sua condição nessa Terra é eminentemente plural. Essa pluralidade, embora seja um fato, e não haja meios físicos de existir o homem no singular, não é um dado. Segundo Arendt, a pluralidade está ligada à existência do espaço de liberdade. A história da supressão dessa pluralidade é justamente a história que a autora se põe a analisar.

¹¹ LIMA, Luiz C., *História. Ficção. Literatura*, p. 141.

Temos, então, o fio condutor que permite compreender a narrativa arendtiana da história ocidental. Pode-se detectar um início com o aparecimento do espaço de liberdade na pólis, onde o homem pôde pela primeira vez mostrar-se em sua singularidade. A decadência desse espaço tem origem no fim da cidade-estado grega e na ascensão do império romano. A autora distingue essa passagem observando as implicações da tradução latina do político como social. A história do obscurecimento do espaço público tem continuidade na valorização do *homo faber* e os produtos de seu trabalho em detrimento da ação. Seu cume é a tentativa totalitária de extinção completa da pluralidade pela fabricação do Uno.

Observemos mais detalhadamente alguns pontos dessa história. Arendt fala inicialmente do florescimento do espaço público na Grécia. A existência desse espaço deve-se, segundo ela, fundamentalmente à nítida separação entre a esfera da liberdade e a esfera da necessidade. “O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado...”¹². A divisão entre o espaço público e o privado separa o debate do âmbito político das questões de cunho íntimo e familiar. No espaço doméstico, reina a hierarquia entre o senhor da casa e os demais familiares, escravos e agregados. Nem mesmo o chefe da família pode ser livre em seu lar porque não mantém relações de liberdade com os demais. Tal espaço seria regido pela dominação que veta o aparecimento da liberdade vislumbrada por Arendt, que só no espaço político de iguais pode realizar-se. Apenas quando não há dominação de uns sobre outros, os homens podem expor suas opiniões e agir revelando sua singularidade aos demais. Só na condição da liberdade política é possível aparecer a diferença entre os homens. Quando estão livres para agir e mostrar quem são.

A autora recebe muitas críticas por trabalhar sobre essa bifurcação entre público e privado. A separação que Arendt entrevê na Grécia e que fundamenta toda sua concepção de política, alguns autores julgam ser a questão eminentemente moderna da divisão das esferas. A separação entre público e privado indica a distinção entre político e social, é uma das marcas do pensamento arendtiano. Com base nesse pressuposto, a autora contraria certo consenso acerca

¹² ARENDT, H., *A condição humana*, p. 40.

do bastião da modernidade, quando descarta o caráter político da revolução francesa, relegando-a ao plano das questões sociais a partir da oposição com a revolução americana, que seria política *par excellence*.¹³ Ao comentar a situação da política de dessegregação dos negros nos Estados Unidos por ocasião do episódio em *Little Rock*, quando os alunos negros precisam ser escoltados para entrar na escola mista sob forte oposição branca, Arendt também surpreende ao entender que a segregação é um problema social. “a discriminação é um direito social tão indispensável quanto a igualdade é um direito político. A questão não é como abolir a discriminação, mas como mantê-la confinada dentro da esfera social, quando é legítima, e impedir que passe para a esfera política e pessoal, quando é destrutiva.”¹⁴

Deve-se notar que a distinção provoca tanta indignação e surpresa principalmente pela dificuldade de encontrar historicamente exemplo tão ‘puro’ de experiência política. A dúvida reside na delimitação da fronteira entre o político e o social, e avulta-se com a enorme complicação de conceber um espaço político que não serve para resolver problemas sociais. A questão levantada por Mary McCarthy resume bem essa angústia que acomete grande parte dos leitores de Arendt. “Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿ qué queda? (...) se me deja con la guerra y los discursos, pero los discursos no pueden ser solo palabras, deben ser discursos sobre algo.”¹⁵

Se a interlocução de McCarthy revela a dificuldade de compreender o político arendtiano fora do quadro da pólis. Para nosso contexto, vale indagar até que ponto essa demarcação não acabaria determinando também sua própria concepção de história? Nossa questão é se a retomada da realização do político em Atenas não compromete a perspectiva arendtiana acerca da história? O problema é que, diante da importância do quadro histórico grego, toda a história restante, que lhe sucede, acaba aparecendo como um obscurecimento dessa experiência política excepcional ou, no máximo, como uma repetição dessa experiência. Nesse sentido, lemos em Arendt que:

¹³ Id., *Da revolução*. Voltaremos a essa discussão na análise da história sobre as revoluções.

¹⁴ Id., *Responsabilidade e julgamento*, p. 274.

¹⁵ Id., *De la historia a la acción*, p. 151. “O que deve fazer alguém no âmbito público se não se interessa pelo social? Quer dizer, o que faz (...) se me deixa com a guerra e os discursos, mas os discursos não podem ser apenas palavras, devem ser discursos sobre algo.”

Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram. Esses poucos e grandes acasos felizes da História são, porém, decisivos; e só neles que se manifesta de cheio o sentido da política e, na verdade, tanto o bem quanto a desgraça da coisa política. Com isso, eles tornaram-se determinantes, mas não a ponto de poder ser copiadas as formas de organização que lhe são inerentes, e sim porque certas idéias e conceitos que se tornaram plena realidade para um curto período, também co-determinaram as épocas para as quais seja negada uma experiência plena da coisa política.¹⁶

Se ao enfatizar o florescimento político na pólis, a autora pode sugerir que sua concepção de história está vinculada à perspectiva de realização de poucos grandiosos momentos onde o espaço público se organiza de modo a garantir a plena realização das atividades humanas tal como vislumbradas na estrutura da condição humana, donde seria viável supor que sua conceituação da história surge como uma determinação da história a partir da correspondência com a pólis, sua réplica à McCarthy assinala outra possibilidade de compreender a ligação entre o histórico e o político em sua obra. Na tentativa de explicar a separação entre público e privado, Arendt distingue a esfera política pela delimitação de assuntos que precisam ser tratados em público. Segundo ela, há questões que não precisam ser discutidas, que se referem às necessidades básicas dos indivíduos. São temáticas sobre as quais todos deveriam estar de acordo. No âmbito político, os homens podem discutir e revelar suas opiniões distintas. O ‘conteúdo’ da política não é o mesmo que aquele da esfera social. O político “em cada momento histórico probablemente es enteramente distinto. Por ejemplo, las grandes catedrales fueron los espacios públicos en la Edad Media. Los ayuntamientos llegaron más tarde...”¹⁷

Nessa passagem, a autora deixa ver que compreende a possibilidade de pensar o histórico sem uma correspondência definitiva com a experiência grega. Ainda que se mantenha a referência ao contexto originário do político, sua realização não está determinada a ser imitação da pólis. Os espaços públicos delineiam-se de modo diferenciado em momentos históricos distintos. Seria essa possibilidade a indicação de que concebe um alargamento do *topos* grego, sem que isso provoque necessariamente o esquecimento do político? Esse alargamento

¹⁶ Id., *O que é política*, p. 51.

¹⁷ Id., *De la historia a la acción*, p. 151. “em cada momento histórico provavelmente é ineiramente distinto. Por exemplo, as grandes catedrais foram os espaços públicos na Idade Média. Os ajuntamentos chegaram mais tarde...”

significaria que a história arendtiana não se fixa definitivamente ao acontecimento extraordinário? Se o caráter da exemplaridade da pólis parece ser um tanto maleável, a menção à possibilidade de variação histórica do espaço público não constitui o abandono da referência grega. O político, como Arendt insiste em dizer, aparece na Grécia e permanece guardando seu sentido originário sempre que se evoca a palavra político. O que não implica crer que em todos os períodos históricos o político se organize exatamente como na pólis. Nesse sentido, poderemos compreender como a revolução americana, saudada pela autora, mostra-se como manifestação política inédita, que, ao mesmo tempo, encontra referência no experimento político antigo e na realização da liberdade.¹⁸

Importa nesse momento destacar como Arendt combina diferentes ‘noções’ do histórico. Considerando os questionamentos quanto à separação entre público e privado, que incidiram não apenas sobre sua retomada do contexto grego, mas sobre sua própria forma de compreender o político como esfera distinta do social, é preciso entender como a autora baseia sua concepção de ação na visualização histórica desse espaço na pólis. Sua gênese da condição humana entrevista pelas atividades do labor, do trabalho e da ação encontra de fato correspondência na pólis grega. O sentido de sua arquitetura das atividades da *vita activa* só aparece diante desse contexto histórico. Por isso mesmo a autora precisa retomar a situação grega para explicar a condição humana. Arendt pretende encontrar o político em sua realização, como se retomasse o fluxo vivo passado. Essa correspondência com o contexto grego é importante principalmente para conceber o político menos como uma teoria e mais em seu caráter performático, que com os termos aristotélicos, a autora designa como *energéia*.

A correspondência é o que leva alguns autores a enfatizarem o caráter nostálgico de sua obra e, por vezes, até idealista, considerando tratar-se de uma visão pouco condizente com o mundo grego. André Duarte argumenta contra essa forma de compreender o pensamento arendtiano como nostálgico. O autor acredita que a intenção de Arendt não é conceber o passado como “ele realmente foi”, e, tampouco, reviver o político nos moldes gregos. Mas empenhar-se numa leitura hermenêutica que privilegia o diálogo entre as épocas.¹⁹ Duarte vê com bons

¹⁸ Id., *Da revolução*. Abordaremos essa experiência da revolução como novidade histórica no capítulo 4.

¹⁹ DUARTE, A., *A sombra da ruptura*, p. 131.

olhos a empreitada arendtiana na busca pelo passado, já que não se trata de reproduzir um passado em si. No entanto, ao enfatizar o caráter hermenêutico do pensamento arendtiano, não observa que destacar a correspondência histórica entre a condição humana e o contexto grego não leva necessariamente ao veredicto de uma Arendt nostálgica.

De certo modo, parece correto sublinhar o enaltecimento de Arendt pela pólis. A partir da visualização do florescimento do espaço público, a autora empreende uma fixação do momento histórico na arquitetura da condição humana e acaba por explicar toda a história do ocidente como um contínuo obscurecimento da política. No entanto, será preciso considerar a originalidade de Arendt, não apenas no que se refere à possibilidade singular aberta à contemporaneidade para a retomada do passado, mas, também, acerca da concepção de casualidade histórica. Se há uma correspondência entre a condição humana e a “condição do cidadão grego” na pólis, e se é a partir dessa relação, como supomos, que a autora conta a história do ocidente, a noção de liberdade humana daí auferida não lhe permite tratar de uma história pré-definida ou de uma história cujo sentido não podia ser outro senão esse do obscurecimento da política. O que se revela interessante nesse ponto é que a ‘determinação’ histórica da condição humana, dita a análise arendtiana da história, mas não define sua interpretação como mais uma filosofia da história no sentido hegeliano.

A perspectiva histórica em *A condição humana*, onde Arendt empreende realizar uma “análise histórica” pode parecer fatalista. A autora passa grande parte da obra explicando pormenorizadamente o significado do labor, do trabalho e da ação. Mas o sentido de tais atividades aparece quando vem à tona o esquema histórico subjacente. Cada época reflete de modo distinto a constelação hierárquica da *vita activa*.

Assim, esquematicamente falando, a Antigüidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma polis e em que a suprema capacidade humana era a fala – dzôon politikón e dzôon lógon ékhon, na famosa definição dupla de Aristóteles; a Filosofia medieval e romana definia o homem como animal rationale; nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como homo fáber até que, no século XIX, o homem foi interpretado como animal laborans cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz. Contra o pano de fundo dessas definições esquemáticas, seria adequado para o mundo em que vivemos

definir o homem como um ser capaz de ação; pois essa capacidade parece ter se tornado o centro de todas as demais faculdades humanas.²⁰

Essas constelações são objeto de análise de Arendt. Se o político é a atividade fundamental em Atenas, o mesmo não vale para a modernidade que elevou o trabalho à atividade primordial, nem para o século XIX, marcado pela ascensão sem precedentes do labor. Na contemporaneidade, avulta-se um ressurgimento inusitado da ação no campo da ciência e da história, cujo caráter diferencia-se da ação política.

2.2. O esquecimento do político e o fio da história

Para compreender a perspectiva histórica arendtiana, é preciso observar ainda o conflito entre política e filosofia, ou entre *vita activa* e vida contemplativa que perpassa a tradição ocidental. A contemplação é a atividade por excelência da filosofia. Em Platão, se fixa definitivamente a sua superioridade diante do mundo dos negócios humanos. Para o filósofo, a verdade não poderia ser encontrada no espaço público. Só no mundo das idéias pode-se vislumbrá-la. “O acontecimento que inaugurou nossa tradição de pensamento político foi o julgamento e a morte de Sócrates, a condenação do filósofo pela polis. As perguntas que perseguiram Platão (...) como a filosofia pode se proteger e se libertar dos assuntos humanos.”²¹

Arendt retoma a leitura heideggeriana da alegoria da caverna de Platão e entende que o problema da teoria platônica aparece principalmente no retorno do filósofo sabedor da verdade ao mundo dos assuntos humanos, que na linguagem platônica é o mundo das sombras. Ao retornar maravilhado do seu encontro com a verdade, o filósofo, que deve adquirir a importância do rei-filósofo, transforma a verdade num padrão – numa justa medida –, que passa a aplicar para orientar as suas ações e dos outros ‘cegos’ no mundo das sombras e ignorantes da verdade.

²⁰ ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 95. Lemos ainda que “Não são as capacidades do homem, mas é a constelação que ordena seu mútuo relacionamento que deve mudar e muda historicamente.” Ibid, p. 94.

²¹ Id., *Compreender*, p. 444.

Trata-se do processo de adequação da verdade apontado por Heidegger. Arendt vê nessa adequação um problema político fundamental. Toda a *vita activa* encontra-se sobre o domínio da teoria. Sua desvalorização não permite sequer que se estabeleçam as diferenças que existem dentro da própria *vita activa* entre as atividades do labor, do trabalho e da ação.²²

A Antigüidade que a autora busca para compreender o político e sua submissão é a do florescimento da pólis, do espaço político em sua plena realização. Seus exemplos não serão Platão e Aristóteles, embora esse último tenha papel fundamental em seus estudos. A Antigüidade evocada por Arendt é a que traz à luz a *vita activa* preterida pela filosofia. Por isso, acolhe Homero, Sólon, Heródoto e Tucídides. Nesses textos, encontra a referência ao concreto e à realidade política e histórica. Se Heidegger retoma os pré-socráticos para contrapor à tradição metafísica, Arendt busca a realidade política e histórica na pólis e nos autores que tratam dos assuntos humanos do ponto de vista do mundo. Na tentativa de livrar-se da tradicional valorização da teoria e do pensamento, a autora enfatiza a experiência histórica para revelar a autonomia do político. Mas não estaria a autora promovendo a superioridade do político?

A história do esquecimento do político começa já na Grécia com o enlace estabelecido pela filosofia – essa relação de determinação entre teoria e prática caracteriza, para a autora, o início da tradição ocidental. No entanto, apesar da supremacia do pensamento sobre a ação, os filósofos ainda associavam a liberdade à pólis. “Com o desaparecimento da antiga cidade-estado – e Agostinho foi, aparentemente, o último a conhecer pelo menos o que outrora significava ser um cidadão – a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo.”²³ A indistinção entre as atividades da *vita activa* caracteriza um obscurecimento que avança com o fim da diferenciação entre público e privado, quando tudo se torna social na época moderna.

O fim da pólis e, sobretudo, a queda do Império romano do ocidente revelam a precariedade das coisas desse mundo. A ascensão do cristianismo e a sua concepção de que a alma é eterna em oposição ao mundo finito indica à

²² Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 152. Sobre a leitura de Heidegger e Arendt da alegoria da caverna ver MORAES, E., “Hannah Arendt. Filosofia e política.” In: MORAES, E; BIGNOTTO, N. (org.) *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*, pp. 35-47.

²³ ARENDT, H., op cit, p. 22.

Arendt a transposição da liberdade política para a liberdade individual e espiritual. Os tempos soberanamente religiosos dos idos medievais são marcados pela preocupação com o transcendente, que a rigor, está fora do mundo e não diz respeito aos homens da Terra.

Para compreender essa transformação histórica que afeta todo o desenrolar da relação com a *vita activa* é preciso sublinhar a ênfase que Arendt concede aos assuntos humanos. Ao caracterizar a estrutura das atividades humanas, a autora trabalha com a divisão entre vida do espírito e *vita activa*. Todas essas atividades são humanas. Talvez só o labor possa ser uma atividade comum entre homem e natureza, pois é justamente aí que o homem se encontra como espécie. No entanto, a atividade humana, por excelência não é o pensamento, como grande parte da tradição filosófica julga. Na perspectiva arendtiana, a grandiosidade humana, aquilo que ‘define a humanidade do homem’ é o que aparece na esfera política, qual seja, a liberdade. A liberdade parece ser a principal característica do homem que vêm ao mundo. A equiparação entre liberdade e política é o que permite a muitos autores entender que a questão mais importante da obra arendtiana é a do político. O que se refere ao político, Arendt denomina “negócios humanos” ou “assuntos humanos”. É tudo o que se passa entre os homens no sentido plural vislumbrado pela autora.

Quando o cristianismo concede ao homem a liberdade da alma e a depreciação das coisas desse mundo, isto é, do mundo público, o político passa ao segundo plano. Arendt indica a passagem bíblica “A César o que é de César e a Deus o que é de Deus” com o intuito de revelar essa separação entre mundo terreno e mundo divino promovida pelo cristianismo, que, de certo modo, consegue realizar a separação teórica entre dois mundos pressuposta pela filosofia. Se na Grécia a política tem seu lugar assegurado, esse lugar vacila com o fim da cidade estado e, finalmente, decai com a queda do Império romano. E mesmo Agostinho, que ainda tem a perspectiva do que é ser um cidadão não tem esperanças a respeito do reino terreno e entrevê *A cidade de Deus*. Ao mundo terreno, subjugado, resta a vitória do social que Arendt anuncia na “substituição inconsciente do social pelo político [que] revela até que ponto a concepção original grega havia sido esquecida”.²⁴

²⁴ Id., *A condição humana*, p. 32.

A história do Ocidente vista assim é eclipsada pelo obscurecimento do político. De um momento grego de plena realização passa-se à distinta situação romana, donde declina o político com a ascensão do cristianismo. Sob essa perspectiva, a Idade média nada tem a oferecer. Apesar da referência à existência de um “espaço público nas Igrejas”, não é possível, ao certo, determinar o significado dessa formulação, considerando a ausência do tema na obra arendtiana. O que se pode imaginar é que haja liberdade entre os homens da Igreja ou dentro de um monastério entre os irmãos. A dificuldade de conceber um espaço de liberdade concreta nos tempos medievais, tendo como referência a liberdade política da pólis, se sobressai porque a própria liberdade no medievo surge como uma questão da esfera religiosa e individual – a liberdade interior.²⁵

O que interessa não é buscar uma correspondência histórica exata entre o espaço público em cada momento histórico. Se nos detivermos às declarações da autora, podemos compreender que há um esquecimento do político, mas não um completo aniquilamento. Apenas quando fala do totalitarismo, Arendt concebe uma organização que tenta excluir qualquer tipo de liberdade e suprimir a possibilidade da ação. Para a história desse esquecimento é importante ver que o momento que dá continuidade à evasão do mundo pelo cristianismo é o advento da modernidade. Com a secularização, “os homens modernos não foram arremessados de volta a esse mundo, mas para dentro de si mesmos.”²⁶ Do declínio do político pela transcendência religiosa, a autora passa a analisar o obscurecimento do político pela moderna concepção de mundo. E observa que em vez de voltar novamente a se preocupar com o mundo, como antes do subterfúgio cristão, os homens arregimentam uma nova fuga do mundo. Seguindo um sentido contrário, não alçam mais a saída pelo ‘alto’, mas preferem afastar-se do mundo, voltando-se para si mesmos – a saída para ‘dentro’.

No texto em que fala especificamente da história e dos seus conceitos antigo e moderno, Arendt destaca a possibilidade de uma “abertura” para o político nessa passagem do cristianismo à modernidade. Nesse sentido, pode-se entender sua leitura do florescimento da ciência política com Maquiavel e o interesse que desperta nesse início da modernidade. A emergência do político e a expressão dos pensadores políticos que tentam novamente explicar a ação trazem

²⁵ SKINNER, Q., *Liberdade antes do liberalismo*.

²⁶ ARENDT, H., *A condição humana*, p. 266.

ao cenário do renascimento os exemplos da Antigüidade clássica. A preocupação com o mundo parece ser atualizada. “E de fato, no início da época moderna tudo apontava para uma elevação da ação e da vida política...”²⁷

Essa tendência é, no entanto, suplantada pela concepção moderna que coloca em primeiro plano a dúvida quanto à capacidade humana de ver o mundo e sua realidade. É na dúvida cartesiana que se pode encontrar a modernidade filosófica a qual a autora se refere. No entanto, segundo ela, essa dúvida advém do evento radical que foi o aparecimento do telescópio. Note-se que a ênfase arendtiana sempre recai no apontamento de fatos da realidade. Tal como se empenha em buscar a experiência concreta da pólis, em vez de basear-se apenas no pensamento filosófico, na delimitação da modernidade, também segue esse rumo e indica o despontamento dos eventos históricos – a descoberta do novo mundo, a contra-reforma e o invento de Galileu - como marcos fundamentais. Do mesmo modo, a autora concebe que é o totalitarismo e sua realidade concreta que interpõe a ruptura com a tradição, e não as teorias filosóficas que pretendem se desvencilhar do pensamento tradicional. Marx, Kierkegaard e Nietzsche são considerados na esteira da filosofia ocidental. Se apresentam concepções renovadoras, elas aparecem à Arendt menos como ruptura, que como inversão da perspectiva tradicional. Por isso, traça uma distinção entre fim da tradição e ruptura com a tradição. O fim está relacionado à operação intelectual da inversão dos fundamentos tradicionais da teoria, da religião e da verdade racional. Segundo Arendt, “Kierkegaard, Marx e Nietzsche desafiaram os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da Metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos.”²⁸ Mas a ruptura que produz a “quebra em nossa história” e interrompe sua “continuidade” não advém da esfera do pensamento, mas sim do âmbito da realidade. Essa diferenciação entre fim e ruptura revela a separação que a autora concebe entre fatos da realidade e teorias do pensamento, indicando a valorização dos eventos históricos. Fundamental nessa divisão é perceber que os fatos e eventos, por mais que apareçam por intermédio dos atores humanos não podem ser entendidos como produto da vontade de ninguém, enquanto que a teoria implica a empreitada de

²⁷ Id., *Entre o passado e o futuro*, p. 110.

²⁸ Ibid, p.53.

determinados autores. “A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior.”²⁹

A concepção de história de Arendt precisa ser compreendida a partir dessa importância que a autora confere à revelação dos fatos. De certo modo, tal importância está relacionada àquela valorização dos assuntos humanos a qual nos referimos anteriormente. Os fatos ou eventos estão no âmbito da ação. Seu aparecimento deve-se à atividade dos atores na esfera pública. Os fatos ou eventos só aparecem no mundo compartilhado pelos homens. Eles constituem a realidade e tornam-se o objeto da história. Ainda não trataremos da perspectiva arendtiana sobre a escrita da história. O intuito nesse momento é mais elaborar a sua narrativa a respeito da história do Ocidente. Por ora, basta ressaltar que para Arendt nem tudo o que se refere à *vita activa* é necessariamente histórico. A história é a história dos feitos e eventos; e, portanto, tem uma afinidade intrínseca com a esfera política. Nesse sentido, acreditamos que o destaque que a autora promove sobre a realidade ‘concreta’ dos eventos acarreta a proeminência não só do político, mas também do histórico.

Em sua narrativa da história do ocidente sob o ponto de vista do esquecimento do político, a autora evidencia o caráter transformador dos eventos. Arrisca-se a dizer contra a tradição do pensamento filosófico que “não são as idéias, mas os eventos que mudam o mundo.”³⁰ Atribui à Galileu e à sua descoberta do telescópio importância central quando se trata de compreender as transformações da modernidade. Arendt também destaca a relevância de outros eventos como a descoberta da América e a Reforma. Esses eventos mudam a maneira de ver o mundo. A filosofia cartesiana só pode ser entendida a partir dessas mudanças históricas. O que Descartes revela em sua filosofia é o questionamento do mundo real pelo sujeito pensante. A dúvida que recai sobre tudo só encontra o núcleo duro do pensamento como certeza no “penso, logo existo”. Segundo Arendt, a dúvida cartesiana é a dúvida quanto à realidade do mundo visto pelos sentidos. O engano dos sentidos provado pelo instrumento de Galileu, donde se conclui que, diferentemente do que vemos a olho nu, o Sol não gira em torno da Terra, coloca em xeque toda a realidade tal como se apresenta. A mudança de paradigma na modernidade deve-se a essa suspeita quanto à

²⁹ Ibid, p. 54.

³⁰ Id., *A condição humana*, p. 285.

capacidade humana de ver o real. Desde então o homem moderno passou a ‘buscar’ a verdade através dos instrumentos que fabrica para ver melhor. Arendt mostra que a desconfiança dos sentidos e o conseqüente declínio da contemplação provocam um deslocamento na concepção de verdade. A explicação sobre o que uma coisa é deu lugar à compreensão do processo do que uma coisa se tornou. A passagem do “que” para o “como” implica na substituição da contemplação da verdade pela observação da verdade através de instrumentos específicos fabricados pelo homem. A verdade revelada dá lugar à verdade fabricada.

Ao examinar esse deslocamento para a modernidade designado pela autora como uma “perda do mundo”, não é possível concluir que ela se mostre saudosa do caráter contemplativo dos filósofos. Lembre-se que o esquecimento do político, em curso desde o fim da cidade-estado antiga, é já um traço fundamental do pensamento platônico que evidencia a contemplação e a separação dos dois mundos – o da verdade e o das sombras. Essa perda de mundo corresponde a seu modo ao próprio declínio do político. Assim, a mudança de paradigma traz à tona uma nova relação de subjução do político. Na leitura arendtiana, o que muda é a forma da sujeição do político. A desvalorização do mundo que se faz na filosofia e no cristianismo em prol de uma transcendência para o mundo das idéias ou para o mundo divino é efetuada pela introspecção na modernidade. O sujeito volta-se para dentro de si mesmo e encontra a verdade na sua própria razão.

A era moderna é também o período que corresponde à ascensão do *homo faber*. Para Arendt, a alienação do mundo é visível na expropriação das classes camponesas. O espólio do solo priva grande parte da população de um lugar no mundo e coloca em primeira ordem a necessidade de procurar sustento com o próprio trabalho. A autora refere-se ao momento conhecido como crise do feudalismo quando se tornou possível ao capitalismo entrar na fase de acúmulo de capitais. A desvalorização da propriedade e a ênfase na riqueza móvel que se torna renovável fonte de lucro mantenedora do processo contínuo de aumento do capital também é a ponta do iceberg onde Arendt vê surgir a modernidade. Note-se que a passagem para a modernidade indica-lhe a perda da estabilidade e o início do predomínio do processo devorador, onde nada vale por si mesmo, pois tudo adquire valor através de sua imersão no processo. Trata-se do reinvestimento constante do capital no processo progressivo e infinito do capitalismo. Na preponderância do *homo faber* ainda há a importância do produto fabricado, mas,

posteriormente, com a ascensão do *animal laborans*, o processo adquire importância por si mesmo. Se a autora faz questão de distinguir esses dois momentos da modernidade, o primeiro que se inicia no século XV e o outro que começa no século XIX, deve-se destacar que a valorização do trabalho está ligada à posterior promoção do labor. O trabalho fomenta a noção de processo. Através da objetividade da produção controla o procedimento com início e fim, trazendo ao mundo os artefatos materiais que lhe garantem a durabilidade artificial. Com a decadência do *homo faber*, os produtos do trabalho importam menos que o próprio processo de fabricação. O processo adquire valor por si mesmo, de tal modo que o homem perde o controle sobre ele. É como se o feitiço virasse contra o feiticeiro. O homem inicia os processos, mas eles assumem vida própria.

A primazia do *homo faber* na era moderna revela a inversão entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Arendt usa essa idéia de inversão diversas vezes.³¹ Em geral, refere-se a diferentes inversões entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Mas acredita que a modernidade promoveu uma inversão inovadora quando elevou a *vita activa* à superioridade sobre a *vita contemplativa*. Deve-se observar que a autora atribui caráter de novidade à moderna inversão da hierarquia entre *vita activa* e *vita contemplativa*, que coloca a fabricação no ápice das atividades humanas, sobretudo, porque considera que o subsídio de tal inversão não vem da própria esfera do pensamento, mas sim da realidade. É o evento do telescópio que provoca a transformação.

Com a inauguração da suspeita moderna, “o filósofo já não volta as costas a um mundo de enganosa percibibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta às costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo.”³² Essa volta para si mesmo designada como a moderna perda do mundo é, portanto, mais radical que a rejeição filosófica do mundo na Antigüidade. Se, em ambos os casos, Arendt destaca o subjugo dos assuntos humanos, por outro lado, entrevê a gravidade da situação moderna, que separa de uma vez por todas pensamento e experiência. Os filósofos gregos, apesar de retirarem a verdade para um mundo ideal, de modo a separar essência e aparência, ainda estavam vinculados à pólis.³³

³¹ Arendt fala que a tradição do pensamento filosófico iniciada com Platão baseia-se numa inversão da concepção homérica de vida após a morte. Ibid, p.305.

³² Ibid, p. 306.

³³ Veja uma boa passagem em que Arendt esclarece essa diferença “a filosofia dos gregos segue ainda a ordem estabelecida pela polis mesmo quando se volta contra ela.”

Assim, também se pode compreender a desvalorização cristã do mundo. Embora a alma eterna seja o que está realmente em jogo, há com o cristianismo uma valorização da vida na Terra. A condenação do suicídio é uma prova disso, como atesta a autora.

A perda de mundo na modernidade é inovadora na tradição ocidental. Embora não acarrete exatamente uma ruptura na continuidade da história. De certo modo, a negação dos assuntos humanos pelos filósofos na Antigüidade e pelo cristianismo encontra ecos na perda do mundo moderna, que é também uma rejeição da realidade fugaz que aparece aos olhos humanos. Apesar de destacar a novidade da situação moderna, Arendt enfatiza a continuidade no que se refere ao esquecimento do político, pois é a partir dessa perspectiva da continuidade que traça sua história do ocidente como história do declínio do espaço público. Apenas o advento do totalitarismo interrompe essa continuidade. Se assim o faz não é porque constitua em si uma suspensão da negação do político. Ao contrário, na narrativa arendtiana vemos que o totalitarismo é o ápice dessa negação. É quando se pretende isolar completamente os homens uns dos outros e excluir a possibilidade da pluralidade através da instituição do Uno totalitário, no qual todos devem ter a mesma opinião. A ruptura totalitária significa que o esquecimento do político foi levado ao extremo. A partir daí não é mais possível pensar através dos parâmetros tradicionais. Impõe-se um evento inédito.

Esta brotou de um caos de perplexidades de massa no plano político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação. A dominação totalitária como um fato estabelecido, que em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental.³⁴

É importante distinguir os dois momentos mais recentes apresentados na história arendtiana onde se visualizam as mudanças no trato da condição humana. A ruptura da tradição só aparece com o advento do totalitarismo. Desde então se enuncia a divisão entre a “era moderna” e o “mundo moderno”. Não é n’ *A condição humana* que a autora traça a história dessa ruptura, pois não se preocupa em referir-se ao totalitarismo. Note-se que *Origens do totalitarismo* é uma obra

³⁴ Id., *Entre o passado e o futuro*, pp53-54.

anterior, onde Arendt busca compreender especificamente esse fenômeno. A distinção entre era moderna e mundo moderno já está concebida, e aparece claramente na história do ocidente contada n' *A condição humana*. Ainda no prólogo, a autora indica que “a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna começou no século XVII e terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas.”³⁵ O mundo moderno é o mundo em que vivemos ou o mundo em que vive Arendt na década de 1950 e que, segundo ela, veio a tornar-se realidade desde “pouco mais de uma década”, com o domínio da tecnologia e a capacidade humana de agir a natureza, iniciando processos naturais que não existiam na natureza como a fissão atômica.

Se desejássemos traçar uma nítida linha divisória entre a era moderna e o mundo em que agora vivemos, provavelmente encontra-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 seu domínio sobre ela.³⁶

A distinção entre a era moderna e o mundo moderno – pós-totalitário, aparece em *A condição humana* através da transformação da ciência moderna em tecnologia. É com o desenvolvimento tecnológico que a ação retorna inusitadamente ao palco da história. Torna-se uma atividade de suma importância, embora esteja restringida ao círculo dos cientistas. Depois consideraremos as implicações do ensaio “Verdade e política”, onde Arendt retoma essa demarcação e observa que, desde quando se pretende criar uma realidade histórica totalmente fictícia, recorrendo à ocultação e deturpação dos fatos – verdades factuais – também se está agindo história.

Por ora, é importante acompanhar os desdobramentos da história conforme a leitura arendtiana na “condição humana”, pois a estrutura geral da história do ocidente aparece nessa obra. A distinção entre a era moderna e o mundo moderno, que comumente operamos como a diferenciação entre o moderno e o contemporâneo, sugere o rumo que a história toma na atualidade. Na prática, a história traçada pela autora só vai até a ascensão do *animal laborans*. Ela mesma admite “Não discuto esse mundo moderno que constitui o fundo sobre o qual este

³⁵ Id., *A condição humana*, p. 13-14.

³⁶ Ibid, p. 281.

livro foi escrito”.³⁷ No entanto, esse mundo moderno - “mundo no qual vivemos” -, não deixa de se mostrar tanto na “condição humana” como em toda a sua obra. Arendt tem uma preocupação clara com o mundo em que vive. Se pretende restringir sua análise à compreensão do passado e da história, realizando uma “análise histórica”; isso não significa que não esteja envolvida com os problemas de seu século. Mesmo se quisesse de fato fazer uma análise ‘neutra’ não conseguiria pelo simples fato de que todos estão de certo modo comprometidos com sua época e seu lugar no mundo. A declaração da autora, no entanto, deve ser entendida num outro sentido, pois ela não parece negar as intenções de compreender o totalitarismo. Segundo Roviello, essa é a grande questão de sua obra. O totalitarismo é o ponto central da vida e do pensamento arendtiano. A própria retomada do passado e tentativa de compreensão do político e do histórico parecem enraizadas no esforço de entender o que significa esse evento crucial do século XX.³⁸

Temos que entender seu ‘afastamento’ através da “análise histórica”, à luz da separação que entrevê entre ação e pensamento. Quando empreende uma “análise histórica” e não intenta prever ou prescrever qualquer sentença sobre o futuro, Arendt está sendo coerente com sua idéia de que o pensamento não pode orientar a ação. Assim, é possível entender as restrições da autora ao falar do mundo em que vivemos. Não quer indicar um caminho para a ação. Tem muito cuidado para não ser mal interpretada nessa questão.

Ressalvas à parte, o pretendido é destacar a separação que a autora faz entre era moderna e mundo moderno, principalmente, porque essa distinção parece de suma importância quando se tenta compreender não apenas a sua teoria da história, mas a própria situação contemporânea da história. Ao apresentar um panorama das diferentes épocas históricas visto sob a organização da condição humana, Arendt destaca que a Antigüidade valorizava o *zoon politikon*, que cedeu sua preponderância ao *animal rationale*, substituído em importância pelo *homo faber* na era moderna, que, por sua vez, perde seu posto com a vitória do *animal laborans* no século XIX. Observando esse quadro tem-se a impressão de que até hoje persiste a preponderância do *animal laborans*. Se a história arendtiana “acaba” com a vitória do *animal laborans*, é possível visualizar um

³⁷ Ibid, p. 14.

³⁸ ROVIELLO, A., *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, p. 7.

prolongamento desse momento, que surge como seu desenvolvimento e pode até mesmo ser considerado como uma nova situação onde reina a tecnologia e o homem passa a agir natureza, criando processos naturais.

De certo modo, trata-se da mesma conjuntura, considerando que a tecnologia tem seu fundamento na ciência. A separação entre moderno e contemporâneo, apesar de estar marcada pelo totalitarismo e pelas explosões atômicas, comporta uma ligação que é a mesma anunciada pela autora quando chama a atenção para o fato de que o relativismo do mundo moderno não teria sido inaugurado por Einstein e sua teoria da relatividade. Já na premissa de Galileu, que se baseia na desconfiança dos sentidos, estaria em jogo a relatividade. Ver o Sol girando em torno da Terra é uma questão relativa. Depende de onde se vê. Tal como há uma espécie de prolongamento entre a passagem da valorização do trabalho para o labor, donde o processo controlado adquire importância por si mesmo, existe também o contato entre o moderno e o contemporâneo. A situação de extrema relatividade em que parece que nos encontramos até hoje pode deitar raízes na perda do mundo, a qual acomete o homem moderno no voltar-se para dentro de si mesmo. O telescópio, instrumento que marca o advento moderno aos olhos de Arendt, retira do homem sua certeza sensível. Para ver o mundo, o homem precisa ‘olhar’ através do aparato técnico. O instrumento, por sua vez, é um produto elaborado pelo próprio homem. Seu cerne é mais a mente humana que a possibilidade de contato com um mundo exterior, por isso, a técnica que propicia a capacidade de ‘ver’ como se estivesse fora do homem, estaria levando-o para longe do mundo e para perto de si mesmo.

A noção da perda de mundo moderna é fundamental no pensamento arendtiano não apenas para compreender a modernidade, mas ainda para entrever as possibilidades do mundo contemporâneo. Se o mundo em que vivemos parece bastante diferente do moderno, e se a autora fala da ruptura na continuidade da história para revelar a separação entre esses dois momentos, é preciso considerar que essa ruptura também aparece, de certo modo, como uma espécie de situação extrema ou limite da perda do mundo moderna. É nesse sentido que se pode compreender a evocação de Arendt à Heisenberg, segundo o qual no mundo contemporâneo surge como uma perda radical de sentido, pois o homem

“encontra apenas a si mesmo.”³⁹ As origens desse exílio para dentro de si mesmo, remetem à moderna perda do mundo, que acomete o homem quando desconfiado de seus sentidos, acredita poder descobrir a verdade do mundo por intermédio de instrumentos fabricados por sua própria mente. O que Arendt quer dizer com sua noção de perda do mundo é que o homem perdeu a realidade do mundo, sobretudo, a possibilidade de sua experiência sensível.

Da inversão entre *vita contemplativa* e *vita activa*, tem-se primeiramente a valorização do *homo faber*, seguida da vitória do *animal laborans*, ou seja, uma inversão hierárquica entre as atividades que constituem a *vita activa*. Com o *homo faber* evidencia-se a supremacia da fabricação e do homem fabricante. Na fabricação, o homem tem o controle do processo que inicia e finaliza com o objetivo de alcançar um produto final. Na era moderna, o acesso à verdade passa às mãos desse homem fabricante e torna-se ela mesma um produto. É através dos instrumentos que o homem enxerga o mundo. Pela objetividade, concebe a realidade. Na exaltação da competência científica do homem há a crença de que mente (o aparelho produzido pela mente) e natureza ainda podem se conciliar. Se o homem não pode ver a natureza, ele pode ao menos produzir instrumentos que lhe permitem fazê-lo. Vico volta-se para a história, no afã de entender ao menos aquilo que o homem faz. Arendt interpreta com receio essa retomada da história e a guinada para a práxis, como se cristalizaria em Marx. Entende que nessa concepção de Vico reside o engano, segundo o qual, o homem ‘faz’ a história, tal como faz um objeto. Na perspectiva arendtiana, a virada para a história não assume o atributo de um retorno ao mundo e aos assuntos humanos.

A sentença arendtiana sobre a perda do mundo na modernidade, que está diretamente ligada ao seu julgamento acerca do obscurecimento do político na história ocidental, encontra raízes na visualização da separação entre experiência e pensamento. Ao voltar-se para dentro de si mesmo, o homem estaria rompendo com a conexão entre ser e aparência. Duvidando do que lhe aparece aos sentidos, imagina encontrar uma verdade por detrás das aparências. O problema para Arendt é que com essa busca o homem não adentra de modo mais profundo na realidade do mundo, ao contrário, descobre uma realidade que se torna cada vez mais uma ‘construção’ da mente humana.

³⁹ Ibid, p. 274.

Com a vitória do *animal laborans* esse ‘controle’ que se imagina ter sobre o mundo começa a se esvaír. Quando destaca que a ênfase deixa de iluminar o produto final e recai sobre o processo de fabricação, Arendt indica a passagem da concepção objetiva do *homo faber* para a valorização do fluxo infinito que acompanha o processo vital vigente na atividade do labor. De certo modo, essa mudança já parecia anunciada no início do capitalismo. A autora mostra que na expropriação das classes camponesas retira-se a estabilidade de determinada parcela da população, que passa a viver apenas no esforço de tentar satisfazer suas necessidades vitais. “O que foi liberado nos primórdios da primeira classe de trabalhadores livres da história foi o ‘labor power’, isto é, a mera abundância natural do processo biológico...”⁴⁰ O estágio seguinte é o de desvalorização geral da estabilidade, quando a propriedade em si perde seus status de riqueza e passa a valer menos que o fluxo de capitais. Ocorre que toda a população torna-se ‘expropriada’ de um lugar no mundo. Se os camponeses realocam a estabilidade no pertencimento à classe, a generalização da expropriação concede à sociedade o lugar antes ocupado pela família e pela propriedade. A essa altura, os homens consideram-se parte de uma nação e comungam dos valores sociais que preenchem o vazio deixado pela desvalorização da propriedade e da família. O que se segue, segundo Arendt, é a substituição das classes e nacionalidades pela noção de universalidade. Nesse momento, a autora entrevê o pleno sucesso do *animal laborans*. Os homens imaginam-se unidos pela determinação biológica da espécie. Teria contribuído para essa vitória, a desvalorização do princípio da utilidade. Não é o que homem faz que importa, mas a vida em si mesma que adquire validade. A humanidade do homem é sustentada através do princípio natural que o iguala a qualquer outra espécie animal.

Se a autora entende que o humano guarda uma especificidade, e que, justamente, por ter a capacidade de construir um mundo humano em oposição ao natural e por sua competência para agir, mostrando a singularidade individual e realizando grandes feitos, o homem se diferencia do restante do universo, ela não pode aceitar que a humanidade do homem esteja fundamentada na sua animalidade. No mero nascer espécie humana.

⁴⁰ Ibid, p. 267.

Outros autores destacam esse processo de ‘desenvolvimento’ que leva o homem a ser definido por seu aspecto biológico. Também Michel Foucault e Giorgio Agamben seguem essa linha de raciocínio e notam a valorização do que Arendt denomina a atividade do labor, elaborando uma relação entre essa ascensão do biológico, o declínio do político e a experiência totalitária na sociedade de massas. Agamben no seu *Homo Sacer* destaca que Arendt foi a primeira a notar esse problema da promoção do biológico na política. Mas percebe que a temática fica esquecida por décadas e só é retomada por Foucault, que por sua vez, nem menciona as idéias arendtianas.⁴¹ Se Agamben concede o merecido crédito à Arendt isso não significa que sua obra sobre a relação entre político e biológico esteja plenamente de acordo com o caminho seguido pela autora. Deve-se ressaltar que, apesar da questão comum, os três autores traçam perspectivas próprias sobre o que Arendt denomina a “vitória do labor”.

Observemos os pontos principais discutidos pelos autores. Primeiramente, é preciso entender que nem Foucault, nem Agamben falam do biológico como labor. Foucault analisa o aparecimento do poder biopolítico. Tal estudo insere-se no conjunto de sua obra como uma continuidade de suas pesquisas sobre o controle do corpo pelo poder disciplinador nos séculos XVI e XVII. O autor constata o aparecimento de um novo tipo de poder no fim do século XVIII, cuja política se volta para o controle não apenas dos indivíduos e dos “homens-corpo”, mas pretende envolver a massa de indivíduos que se constitui desde então. Foucault entrevê a valorização do biológico através do crescimento da biopolítica – das políticas de controle de nascimentos, mortes e doenças. Observa que a preocupação da política volta-se para as relações entre a espécie humana, isto é, para o homem enquanto espécie. No curso de 1976, reunido no livro intitulado *Em defesa da sociedade*, o autor relaciona o crescimento do biopoder e o aparecimento do nazismo. “Tem-se, pois, na sociedade nazista, esta coisa, apesar de tudo, extraordinária: é uma sociedade que generalizou absolutamente o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar.”⁴²

Deve-se destacar que o importante nessa referência à Foucault é mais explicitar a ‘continuidade’ do argumento arendtiano, segundo o qual é possível enxergar a ascensão do labor na modernidade desde o século XIX, que aprofundar

⁴¹ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer*, p.11-12.

⁴² FOUCAULT, M., *Em defesa da sociedade*, p. 311.

a comparação entre os dois autores. Até porque esse seria um trabalho à parte. Apesar de existir alguns pontos comuns entre eles, não é fácil fazer uma equiparação, sobretudo, no que se refere à questão do poder. Foucault busca desmistificar os discursos de poder, de modo a tornar visíveis as relações históricas concretas que lhes são subjacentes. No entanto, mesmo quando se refere aos meandros pelos quais se efetiva o poder, retirando a exclusividade do enfoque político sobre o Estado como detentor único e exclusivo do poder, Foucault ainda fala de um poder que oprime e subjuga. Se o autor inova ao analisar as formas pelas quais o controle se efetiva, estabelecendo a *Microfísica do poder*, parece que ainda concebe o poder nos moldes do controle, como instâncias controladoras.

Em Arendt, o poder não tem a tradicional característica de coerção. Sua definição indica que a máxima do poder é o “Todos contra um”, enquanto seu exato oposto é o “Um contra todos”.⁴³ O totalitarismo que surge, a seu ver, como o extremo Uno não deve ser compreendido como poder, mas, ao contrário, como ausência absoluta dele. Para Arendt, o poder emana da esfera política onde os homens se relacionam como iguais e diferentes, ou seja, daquele espaço onde podem ser livres e agir em concerto. Também é necessário mencionar que a soberania em Arendt não é parâmetro para o totalitarismo, pois essa ausência máxima de poder é uma novidade radical. Esse é um ponto importante a ser destacado quando se trata de pensar essa vitória do *animal laborans* e a compreensão arendtiana da história. Foucault e Agamben estabelecem uma relação direta entre essa ascensão do biológico e o totalitarismo. Agamben vê até um problema na ausência dessa conexão definitiva na perspectiva de Arendt.

Por outro lado, se as penetrantes indagações que Hannah Arendt dedicou no segundo pós-guerra à estrutura dos Estados totalitários têm um limite, este é justamente a falta de qualquer perspectiva biopolítica. (...) o que ela deixa escapar é que o processo é de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total.⁴⁴

⁴³ ARENDT, H., *Sobre a violência*, p. 35.

⁴⁴ AGAMBEN, G., op cit., p.125-26. Ainda sobre essa crítica pode-se ler que “essas dificuldades devem-se provavelmente tanto ao fato de que, em *The Human Condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica)”. p.12.

Para compreender a crítica de Agamben é necessário esclarecer que a vitória do labor significa para o autor que o político é tomado pela liberação da vida nua. Liberação é mesmo uma libertação de uma forma de vida que estava excluída e subjugada anteriormente. Agamben destaca que a política se funda a partir da oposição entre *bíos* e *zoé* na Antigüidade. Mas acredita que a *zoé* – vida da espécie, que ele chama de vida nua – sempre esteve na base do político, incluída na exclusão que se lhe impunha.⁴⁵ A exclusão da vida nua da política baseia-se na idéia, que aparece claramente em Aristóteles, segundo a qual a política é uma forma de vida (*bíos*) especificamente humana. A cisão estaria fundada na discriminação entre homem e natureza. Deve-se observar que essa separação que Agamben entende como metafísica é também parâmetro para Arendt, embora o italiano trabalhe apenas com a oposição dual entre *bíos* e *zoe*, cultura e natureza, política e vida nua; enquanto a autora apresenta a ruptura tripartite entre mundo natural, mundo humano – construído pelo homem, e mundo político, designando as atividades do labor, do trabalho e da ação. Essa diferença parece ser determinante para os caminhos distintos que tomam os autores. Se ambos concordam acerca da ascensão do biológico, não se pode dizer o mesmo quanto aos precedentes desse fato. Agamben entende que a política se caracteriza pela exclusão da vida nua, mas defende que essa exclusão é mesmo uma inclusão através da qual a política “tolhe e conserva a vida nua”. Por isso, pretende refazer a concepção de Foucault, segundo a qual o biológico passa a fazer parte da política moderna. Para Agamben, a *zoé* faz parte da política, pelo menos, desde a antigüidade. O que ocorre na modernidade é a liberação dessa vida nua, antes restrita a um espaço de exceção.

(...) decisivo, é, sobretudo, o fato de que lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. O estado de exceção no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente sujeito e objeto do ordenamento político e dos seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele.⁴⁶

⁴⁵ Para uma análise sobre a teoria da exceção ver SCHIMITT, C., *Teologia política*.

⁴⁶ AGAMBEN, G., *Homo sacer*, p. 16-17.

A partir de sua ‘descoberta’ de que a separação entre *bíos* e *zoé* funda o aparecimento do político na Grécia, Agamben imagina estar desvelando o fundamento oculto do político que, por sua vez, teria se rompido na modernidade. Donde se faria visível a vida nua no político. Sua análise de Foucault tem relevância quando mostra que a vida nua é o ponto de contato que une os estudos do autor, que parecem divididos entre o exame do biopoder e a pesquisa sobre a formação do sujeito moderno. A valorização do biológico não se faz presente apenas do lado das políticas de controle das relações do homem como espécie, mas aparece também como sustentáculo da democracia, conforme se pode ver na concepção de direitos naturais do homem. Ao biopoder corresponde o cidadão moderno.

Para desvelar o lugar de exceção oculto na fundação da política, Agamben trata de analisar as teorias contratualistas da política moderna. Entende que o soberano é o lugar oculto da exceção, pois ele está ao mesmo tempo dentro e fora do espaço do direito. Mostra que o estado de direito baseia-se no *topos* da exceção, e indica que sua sustentação “já contém, portanto, desde sempre em seu ulterior sua própria ruptura virtual na forma de uma ‘suspensão de todo direito’.”⁴⁷ Quando a limitação se rompe, todo o direito cai por terra.

Agamben apóia-se em dois argumentos principais. Primeiro defende que a ascensão do biológico está relacionada ao fim da metafísica da política. Para compreendê-la deve-se entrever a dissolução do fundamento da política que é a exclusão-inclusão da vida nua. Em segundo lugar, pretende conceber a valorização do biológico em sua relação tanto com o totalitarismo quanto com a democracia. Revelando a “íntima solidariedade” entre democracia e totalitarismo.⁴⁸ A liberação da vida nua define ambos os regimes. Forma tanto a política de controle total, quanto à cidadania que se baseia no nascimento da espécie. Se o raciocínio funciona para entender Foucault, o mesmo não se pode dizer sobre a sua compreensão de Arendt. O problema não é que Arendt não tenha entrevisto a biopolítica. Como o próprio Agamben observou é ela quem abre os olhos para essa questão da ascensão do biológico. O que Arendt denomina vitória do *animal laborans* perpassa a época moderna desde o século XIX em todas as

⁴⁷ Ibid, p. 43.

⁴⁸ Ibid, p.18.

esferas. A valorização do labor, que é a promoção do processo sobre o produto fabricado pelo homem aparece na elevação da vida a supremo bem. Na concepção arendtiana, a vitória do labor está implicada tanto nos totalitarismos quanto nas democracias. Isso fica claro quando lemos *A condição humana* à luz de *Origens do totalitarismo*. O comentário de Agamben se esclarece quando entendemos que, de modo distinto da sua concepção, Arendt não acredita que totalitarismo é o mesmo que democracia ou que soberania. Ao contrário, para ela, o totalitarismo se destaca por sua novidade radical. Se reconhece a existência de “elementos totalitários” na sociedade democrática e entrevê semelhanças com a fabricação da imagem americana na época de Nixon e na preocupante caça às bruxas no período do pós-guerra, Arendt não desterra uma equiparação entre as duas formas de governo.

A autora tampouco poderia concordar com o fio condutor que Agamben lança sobre a história. A exclusão da vida nua, na qual o filósofo vislumbra o fundamento oculto da política, aparece na perspectiva arendtiana como a separação entre público e privado que garante ao político a criação de uma esfera distinta da necessidade. O “abismo” que os gregos percorriam entre a casa e a cidade todos os dias era de suma importância para garantir a liberdade entre iguais. Arendt entrevê uma liberdade positiva que se baseia na possibilidade de expor opiniões distintas, manifestar a singularidade e agir em concerto com os outros. Essa separação não era oculta. Devia aparecer claramente. A política sempre soube que precisava manter-se diferenciada dos assuntos domésticos. Onde Arendt vê o esquecimento dessa distinção, Agamben enxerga a ocultação voluntária da exclusão inclusiva da vida nua. Por isso, as histórias que os autores contam são tão diferentes, apesar de culminarem no ponto comum da vitória do biológico. Deve-se notar que a perspectiva de Agamben lhe leva a concluir que a dominação total era “necessária”. Inclusive, acredita que era isso que Arendt não entendia. A introdução desse caráter da necessidade na história de Agamben não encontraremos em Arendt. Para ela, o totalitarismo não estava definido desde o esquecimento da política. Não é isso que ela quer dizer com a sua remissão à história desse declínio do mundo público. Essa diferença crucial nos permite destacar um aspecto fundamental da concepção histórica arendtiana, a saber, que a história não está definida de antemão. A história trata da realização da liberdade do homem – da sua capacidade para agir. A distinção entre democracia e

totalitarismo mostra como a ação humana é superior a qualquer tentativa de determinação. Até mesmo aquela imposta pela vitória do *animal laborans*.

A diferença entre democracia e totalitarismo é que na democracia a valorização da vida é ratificada pela cidadania, ou seja, a humanidade é garantida ainda pela instituição estatal. Não há, segundo Arendt, a continuidade entre o nascimento e a cidadania. Apesar da promoção da vida, a democracia não se sustenta na plena realização do homem natural – essa é uma falácia na qual se funda o Estado e a igualdade moderna. O totalitarismo, por sua vez, torna suas vítimas matáveis justamente quando lhes retira a cidadania. Torna os homens realmente naturais. Na perspectiva arendtiana, o totalitarismo deixa ver que o direito literalmente natural é um perigo. Agamben refere-se ao resíduo que aparece na passagem da vida natural à cidadania. O autor também acredita que esse é um problema fundamental, pois entende que esse ‘resíduo’ torna possível e até necessário o totalitarismo. Ao fundamentar-se nesse resíduo, o estado de direito permite que as pessoas que não se encontram sob sua tutela sejam matáveis. Tal como Arendt, Agamben sublinha que o nazismo precisou desnacionalizar suas vítimas antes de levá-las aos campos. Desse modo, tornava-as simplesmente vida nua; membros da espécie, que podiam ser executadas como “piolhos”. No entanto, o filósofo italiano acredita na possibilidade de eliminação do resíduo. Entende que na radicalização da indistinção entre político e vida nua isso poderia se resolver.

Segundo Agamben, o retorno à política clássica, intentado por Arendt e Strauss, só pode ter um sentido crítico, mas não pode ser a solução para conceber uma nova política tomada pela vida nua. Agamben não vê qualquer possibilidade de voltar atrás na indistinção entre político e biológico. Não visualiza meios de remontar a exclusão metafísica. Divisa em Flamen Dialeb de Dumézil e Kerényi a possibilidade de uma vida onde “esfera privada e esfera pública identificam-se sem resíduos.”⁴⁹ De uma política definida pela exclusão da vida nua, que segue como espaço de exceção oculto, o autor vislumbra ‘no fim’ a situação da reconciliação, que é a própria indistinção. Talvez fique mais clara a influência hegeliana se apresentarmos o ponto em outros termos, observando que, fundada na negação da vida nua, que torna e invade a política temos a situação

⁴⁹ Ibid, p. 189.

contemporânea da indistinção entre política e vida nua. Situação que é a própria negação da negação, e, de certo modo, a realização da reconciliação. Quando se descobre o que há por trás do político; seu fundamento oculto, a metafísica fica para trás e já não é mais possível conceber a distinção. Em Arendt, a reconciliação também assume papel importante. Aparece como um sentido da história, mas não como realização da negação. Até porque a autora, embora tenha alguma ligação com Hegel, esse contato é sempre crítico. Sua ‘coruja de minerva’ anuncia fim e início como veremos adiante.

Por ora, é preciso destacar que, mesmo a contragosto, a autora insiste na separação de político e biológico. O pressuposto do ‘puro’ político, como o lugar livre das necessidades da vida, acarretou à leitura arendtiana a famosa problemática sobre a separação entre político e social. Na verdade, sua concepção foge um pouco dessa dualidade e introduz a feliz perspectiva tripartite, concebendo a ruptura com o biológico através da atividade humana do trabalho, que instaura o mundo humano dos artefatos, além da separação do mundo cotidiano pela ação, propriamente política. Assim, não há a oposição direta entre labor e ação; e a decadência da ação não leva diretamente à promoção do labor, mas, antes, à ascensão do *homo faber*. O que indica que não seria possível pensar na inclusão do biológico no político. Segundo Arendt, a decadência do político esfumaça a separação entre público e privado e torna tudo uma única esfera do social. A análise interessante de Agamben pode ser compreendida a partir dessa dificuldade que temos em conceber a dita separação imaginada por Arendt. A dificuldade, que nós, modernos, enfrentamos para entender a separação entre público e privado, como explicitada pela angústia de Mary McCarthy. Agamben não acredita na possibilidade de qualquer retorno à separação, e traça suas perspectivas baseando-se numa aceitação desse fato da impossibilidade de distinção. Assume a tarefa de pensar uma nova política a partir daí. No entanto, deixa de compreender que Arendt não quer o restabelecimento do mundo grego e que sua demarcação sobre a distinção das esferas é imbuída de forte consciência histórica.

A divergência entre os autores pode ser pensada tomando-se a questão da “crise dos limites”, que se refere à dificuldade de indicação de parâmetros seguros após a desconstrução da metafísica. Seria o caso de observar que para Agamben,

a situação contemporânea revela a impossibilidade da distinção; enquanto Arendt ainda considera possível estabelecer determinados limites?

Roviello acredita que a “A preocupação arendtiana pelo político é simultânea e indissociavelmente, a preocupação com o que transcende o político e cuja formulação mais simples é a questão: ‘o que é o homem?’”⁵⁰ Assim, defende que Arendt está tratando de pensar o político e o humano dentro de certos limites. O totalitarismo aparece como o extremo oposto do grego porque é a experiência que tenta subverter, não apenas o político, mas a própria condição humana. Mesmo que seja possível perceber que há em Arendt o intuito de fixar determinados parâmetros que sugerem a especificidade do homem, sobretudo quando apresenta a arquitetura estável da condição humana, não parece correta a afirmação de Roviello que infere a delimitação do humano.

Quando se refere à condição humana como condição e não como essência, Arendt quer justamente distinguir a possibilidade de variação que existe na condição humana. Com isso, reconhece a alteração da hierarquia entre as atividades da *vita activa* nos diferentes momentos históricos. Se há alguma correspondência entre a experiência grega e a condição humana, isso não impede a concepção de outras formas de realização do político em situações históricas distintas. Ocorre que a delimitação arendtiana apresenta uma arquitetura que permite demarcar limites entre o político e o não-político, mas não comporta uma sujeição do homem à rigidez da definição “o que é o homem”. É nesse sentido que podemos entender como Arendt rejeita essa pergunta e se atém à questão sobre “quem é o homem”.

Em outras palavras, se temos uma natureza humana ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la; e a condição prévia é que ele possa falar de um ‘quem’ como se fosse um ‘quê’. (...) as condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra – jamais podem ‘explicar’ o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto.⁵¹

Se não é possível determinar “o que o homem é”, pode-se dizer que o humano não é o animal, e tudo o que o restringe ao âmbito do labor o aproxima da sua animalidade, ou seja, limita-o a ser membro da espécie. O trabalho como

⁵⁰ ROVIELLO, A., op cit, p. 7.

⁵¹ ARENDT, H., *A condição humana*, p.18-19.

competência para instaurar um mundo de artefatos humanos, e, principalmente, a ação como possibilidade de iniciar o novo no mundo e revelar a singularidade do homem individual são atividades que discriminam a humanidade do homem, embora não definam “o que é o homem”. Os limites traçados pela arquitetura da condição humana não indicam “o que o homem é”, mas sugerem que o homem não pode ser simplesmente um animal; um mero membro da espécie. Os limites não aparecem como fundamentação última, para determinar “o que o homem é”, mas surgem para demarcar a diferenciação entre o mundo humano e o natural, mais especificamente, entre o biológico e o político.

Por isso, o esquecimento do político não destrói a humanidade dos homens, embora produza certos homens-espécie. O mundo contemporâneo não é um mundo apenas de animais humanos. A dificuldade para singularizar-se enquanto homem está relacionada à vitória do *animal laborans* e à decadência de um espaço autenticamente político, mas isso não significa que não seja possível encontrar homens e que a ação esteja irremediavelmente perdida. Ela mesma traça o perfil biográfico de alguns ‘homens’ que mesmo em “Tempos Sombrios” puderam revelar sua ‘humanitas’.⁵²

A análise arendtiana da ação mostra que a humanidade do homem liga-se à sua possibilidade de se singularizar e instaurar novos começos no mundo. A possibilidade de tornar-se uma pessoa é dada pelo nascimento, mas não é sua continuidade direta, tal como o direito natural gostaria que fosse ao conectar vida natural e cidadania. Para Arendt, a modernidade reduz o espaço no qual as pessoas podem agir, pois se funda na idéia segundo a qual todos são iguais. É a igualdade natural dos homens que está na base do direito natural. Na sociedade de massas, reina o geral e não o particular. A singularidade está menos ligada ao espaço público que à vida privada. Poderíamos visualizar essa perspectiva com um exemplo simples. A princípio, todas as pessoas parecem iguais se olharmos um grupo desconhecido. Apenas quando conversam ou agem de alguma maneira singular essas pessoas passam a ser “tal” ou “qual”, e saem de um anonimato *a priori*. O espaço público na Antigüidade é um lugar especialmente próprio ao aparecimento das pessoas. Nesse âmbito, elas se distinguem e se singularizam como pessoas. Deve-se notar que a decadência desse espaço não elimina

⁵² Id., *Homens em tempos sombrios*.

completamente a possibilidade das pessoas aparecerem umas às outras. Não joga tudo numa zona de indistinção. O cristianismo torna essa etapa do aparecimento público sem sentido porque faz crer que ao nascer a pessoa já é singular; é uma alma única e intransferível. Essa projeção da vida como valor transcendental legou à modernidade o apego à vida natural.

Se o contemporâneo é a época da indistinção, a possibilidade de distinção por si mesma encontra-se afetada, mas não é irrealizável. Mesmo no totalitarismo, que, na versão arendtiana, tentou ao máximo eliminar o espaço público, ainda se pode encontrar exemplos de pessoas que se distinguiram por sua singularidade. Arendt refere-se aqueles que enfrentaram o nazismo e da sua capacidade de agir. E mostra a disseminação da indistinção entre os bons alemães que não souberam diferenciar entre o certo e o errado no momento crucial do nazismo.⁵³ A separação entre distinção e indistinção indica a realização da capacidade de ação. Distinguir-se é revelar a singularidade.

Assim, sempre que alguém se diferencia de seus iguais pela sua capacidade de ação está traçando limites. Está promovendo distinção onde só parecia haver indistinção. Note-se que, conforme a perspectiva arendtiana, a indistinção completa é própria da esfera biológica. Os animais de uma mesma espécie são indistinguíveis entre si. Nesse sentido, sua narrativa da história ocidental indica como a humanidade caminha progressivamente rumo à indistinção e à valorização do biológico, embora não seja completamente fatalista. Arendt não desconsidera a possibilidade da ação humana em nenhum momento histórico. Nem mesmo sob a tentativa de extirpação total da pluralidade promovida por Hitler. Parece ser essa crença na capacidade humana de agir que não permite que a teoria arendtiana da história seja simplesmente mais uma filosofia da história.

Enquanto Agamben se socorre em Heidegger para defender a aceitação do destino da indistinção, Arendt situa-se de modo distinto em meio aos autores que pretendem acrescer a ‘desmontagem’ da metafísica.⁵⁴ Entende que é preciso considerar a possibilidade da distinção, não apenas dos homens entre si, mas

⁵³Agamben também menciona essa consequência da indistinção quando discute a incapacidade de distinguir entre forma e conteúdo da lei. A referência de ambos os autores para compreender essa incapacidade de distinção é a Segunda Crítica kantiana. AGAMBEN. G., *Homo sacer*, pp.65-66.

⁵⁴Ibid, p. 159.

também a distinção das esferas – entre o político e o biológico; entre a ação e o pensamento. Sua resposta à metafísica não parte da fórmula da indistinção. Rejeita os preconceitos tradicionais que impõem a hierarquia entre as esferas, subjugando a ação ao pensamento, e defende que há uma distinção fundamental entre pensamento e ação. A separação que vislumbra não concebe um lugar fora do mundo (extratemporal), cuja superioridade poderia orientar as ações dos homens. Ao contrário, quer estabelecer um bom termo para a distinção.

Segundo a autora, as ‘falácias metafísicas’ não são simples imposturas. Remetem a questões que continuam valendo. A dualidade do mundo entrevista pelos filósofos gregos, consagrada na separação platônica entre o mundo verdadeiro e o mundo das sombras, pretende solucionar o problema da terrível casualidade do aparecimento do homem na Terra e da imprevisibilidade de suas ações, e responder ao enigma da abstração do pensamento. O que perde sentido na desmontagem da metafísica são as respostas que foram dadas a essas dúvidas. Arendt acredita que quando as explicações tradicionais perdem a validade, os homens se deparam novamente com os anseios originais que as motivaram.⁵⁵

É nesse sentido que a temática da história assume aspecto essencial na obra arendtiana. Partindo do pressuposto de que o pensamento não pode orientar a ação, pois estão fundamentalmente separados, Arendt entrevê a autonomia de ambas as esferas e traz à tona o caráter casual da ação humana. Com isso ressalta a contingência que subjaz na base da história. Se a ação, cuja característica principal é ser correlata da liberdade, não é orientada pelo pensamento, não é controlada pelo ator que age, e não é dirigida a qualquer fim específico, a história também não caminha em nenhuma direção pré-determinada. A equivalência entre liberdade e ação indica a conexão entre contingência e história. Como é possível compreender a narrativa arendtiana da história ocidental, que pressupõe o esquecimento do político, a partir dessa consideração da ação? Seria o caso de concluir que Arendt traça uma história fatalista da trajetória da humanidade ocidental, mas acredita na liberdade do homem? Para responder a essas perguntas pretendemos analisar de que modo sua concepção de ação está conectada a sua compreensão da história e do histórico.

⁵⁵ ARENDT, H., *A vida do espírito*, p. 12.