

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – Mestrado  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA**

**O *ANIMAL LABORANS* E AS ORIGENS DO TOTALITARISMO**

Adahilton Dourado Júnior

Brasília, junho de 2013

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – Mestrado  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA**

**O *ANIMAL LABORANS* E AS ORIGENS DO TOTALITARISMO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Curso de Mestrado da Universidade de Brasília – UnB, como requisito à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Gerson Brea.

Brasília, junho de 2013

**ADAHILTON DOURADO JÚNIOR**

O ANIMAL LABORANS E AS ORIGENS DO TOTALITARISMO

Aprovada em: 28/junho/2013

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Gerson Brea** (Orientador)  
(PPG-FIL – UNB)

---

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva  
(PPG-FIL – UNB)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Marilde Loiola de Menezes  
(IPOL – UNB)

*“[...] a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens”.*

Hannah Arendt

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Adahilton e Amélia, e aos meus irmãos Ruy, Ana Amélia, Durval e Oswaldo, pelo afeto constante.

Ao meu pai Adahilton Dourado, pelo exemplo de como a vida pode ser uma grande obra; e à minha mãe, Maria Amélia, pelo exemplo de amor infinito.

Ao meu irmão Durval, cuja vida de grandes feitos é uma inspiração permanente para mim.

À minha querida esposa Melissa, a quem devo o carinho, a atenção e o tempo necessários para ter melhor me debruçado na realização deste trabalho, e pelo melhor exemplo que é de inteligência, amor e companheirismo.

Ao meu recém-chegado filho Teodoro, pela esperança do início de algo novo.

A Ivete Lund Viegas, a quem devo a compatibilização entre o trabalho e a pesquisa acadêmica e o melhor exemplo de como o novo sempre surge a partir do próprio debate.

Ao Professor Miroslav Milovic, pelo meu ingresso no presente Curso de Mestrado, por apresentar-me à biopolítica, e por seu apoio amigo nas horas difíceis.

E, em especial, ao Professor Gerson Brea, pela sua orientação magistral, atenciosa e preocupada em ampliar meus horizontes filosóficos, guiando-me na realização desta pesquisa.

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo expor o pensamento de Hannah Arendt tendo por referência o *animal laborans*, a fim de corroborar sua teoria política no sentido de que a) o totalitarismo nega o político; b) a alienação, o isolamento, a sujeição a necessidades vitais e a incapacidade para pensar daqueles que compõem as sociedades de massa são condições pré-totalitárias já perfeitamente identificadas no homem moderno; e no de que c) a “ação” é o melhor remédio contra a possibilidade de sua ocorrência. A exposição, partindo dessas premissas, trata do indivíduo, de um lado, e do corpo político, de outro, relacionando a impossibilidade de desenvolvimento da “ação” em face das “necessidades humanas vitais”, cuja expressão se encontra afirmada na atividade do *animal laborans*. Ao final, após situar o leitor quanto à recepção crítica do pensamento arendtiano, fica assentado como Hannah Arendt reinstitui um debate profícuo acerca da “liberdade” constituindo os fundamentos da democracia participativa em bases mais adequadas à sua concretização.

**Palavras-chave:** Necessidade. Mecanicismo. Ação. Pluralidade. Revolução. Liberdade.

## ABSTRACT

This research aims to expose the thought of Hannah Arendt referenced by the *animal laborans*, in order to corroborate his political theory in the sense that a) totalitarianism denies the political; b) alienation, isolation, subjection to vital needs, and the inability of man to think of members of the mass societies are totalitarian pre-conditions already perfectly identified in the modern man; and that c) the "action" is the best antidote against the possibility of its occurrence. The exhibition, based on these assumptions, addresses to the individual, on one hand, and to the politic body, on the other, relating the impossibility of the development of the "action", in the face of "vital human needs", whose expression is stated in the activity of the *animal laborans*. At the end, after situating the reader in relation to the critical reception of Arendt's thought, it is settled, as Hannah Arendt reinstated a meaningful discussion about "freedom", constituting the foundations of the participatory democracy in a more adequate basis for its materialization.

**Key words:** Need. Mechanism. Action. Plurality. Revolution. Freedom.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1 O ANIMAL LABORANS E A QUESTÃO DO FAZER</b> .....	<b>12</b>
1.1 O trabalho e a necessidade: da prisão do <i>animal laborans</i> à esfera vital .....	15
1.2 A distinção grega entre público e privado e a esfera social na modernidade .....	18
1.2.1 Necessidade e servilismo .....	20
1.2.2 A ascensão da sociedade moderna à esfera pública .....	22
1.2.3 O Estado-nação: repetindo Platão .....	23
1.2.4 A separação entre saber e fazer .....	25
1.3 A ascensão do <i>animal laborans</i> ao domínio público e a emancipação do trabalho .....	27
1.4 <i>Animal laborans versus homo faber</i> .....	31
<b>2 O ANIMAL LABORANS E A QUESTÃO DO AGIR</b> .....	<b>35</b>
2.1 Os riscos da substituição da ação pela fabricação .....	40
2.1.1 A analogia do relógio e do relojoeiro .....	40
2.1.2 O movimento totalitário: uma massa acrílica de indivíduos isolados .....	42
2.1.2.1 A experiência nazista .....	45
2.1.2.2 A ideologia nazista e a “engrenagem” Eichmann .....	47
2.2 A “ação” arendtiana .....	50
2.2.1 A ilimitabilidade da “ação” e seu poder constituinte .....	52
2.2.2 A “ação” enquanto espaço para ver e ser visto na “teia” das relações humanas .....	54
<b>3 O ANIMAL LABORANS E A QUESTÃO DA LIBERDADE</b> .....	<b>57</b>
3.1 O modelo do corpo político revolucionário francês .....	61
3.2 A Revolução Americana: a ideia de liberdade posta em prática .....	67
3.3 A experiência dos conselhos .....	72
<b>4 O ANIMAL LABORANS E AS QUESTÕES CONTRA ARENDT</b> .....	<b>78</b>
4.1 A separação entre público e privado: a questão da “esfera social” .....	81
4.2 A questão da moralidade .....	83
4.3 A questão do “elitismo” (ou do individualismo) do pensamento de Arendt .....	85
4.4 A questão da ausência de <i>telos</i> .....	88
4.5 As críticas de Negri .....	91
4.6 Sintetizando uma resposta .....	94
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>102</b>



## INTRODUÇÃO

Já em sua primeira grande obra, “As origens do totalitarismo”, Hannah Arendt inaugura, em 1951, um pensamento original sobre o fenômeno totalitário que marcou a história do Século XX. Não só por questões acadêmicas, mas, também, por ter vivido as atrocidades do nazismo, Arendt precisava responder como e por que o plano de Hitler de extermínio dos judeus na Segunda Guerra Mundial pôde ocorrer. A resposta parece-lhe impositiva: a repressão do intercâmbio livre de ideias por um regime político autoritário e original – o “totalitarismo” –, e a consequente inação política dos governados sob este tipo de regime. Esta questão é tão fulcral para Arendt, que toda sua obra pode ser compreendida como uma resposta a ela.

Ao enfatizar a importância de novas perspectivas, suas reflexões buscam entender a natureza multifacetada da vida política para garantir que haja sempre um espaço público para a discussão do interesse comum em que cada um se revele como pessoa. Para a pensadora, é fundamental à humanidade a defesa de opiniões diferentes e a procura por formas de se evitar a repressão do intercâmbio livre de ideias. Ao fim de tudo, seu pensamento esforça-se por compor um meio permanente de garantir ao homem sua aptidão para a liberdade num espaço que seja capaz de intermediar a realização do “novo”.

Para Arendt, o “totalitarismo” no Século XX, como forma irreduzível a outras formas conhecidas de dominação e opressão políticas – como o despotismo, a tirania ou a ditadura –, é um fenômeno histórico inédito e que desafia as categorias políticas tradicionais. É uma nova forma de dominação que se assenta na destruição do político que, infelizmente, não é algo inteiramente enterrado no passado de nossa História, na medida em que as condições que possibilitaram seu desenvolvimento parecem ainda estar presentes na contemporaneidade.

O totalitarismo gera indivíduos alienados, sós, isolados e desamparados. Sob uma ideologia baseada no terror, retira qualquer possibilidade de os governados agirem e de efetivamente se lançarem à “ação”. Terror e ideologia enraízam-se no isolamento vivido por integrantes de uma sociedade de massa que, por conta desse isolamento, pelo desenraizamento do mundo e pela superfluidade humana que disso tudo resulta, passam a não pertencer mais a um mundo comum. Em outras palavras: são expulsos do mundo humano, o mundo da política. Passam a uma espécie de inumanidade caracterizada pela falta da pluralidade inerente à condição humana.

Nesse âmbito, os campos de concentração representam uma instituição capital para o “totalitarismo”, na medida em que, por eles, podia-se experimentar a dominação total, destruindo-se a espontaneidade das pessoas e transformando-as, afinal, em meros exemplares de uma espécie dentre outras espécies animais, com reações previsíveis e controladas. “Mata-se” a pessoa jurídica, com a privação de seus direitos; em seguida destrói-se a pessoa moral, pelo anonimato de sua morte e a inutilidade de sua consciência; e, por fim, elimina-se a sua identidade, torturando-a. Ergue-se uma fábrica de cadáveres que tem como experiência fundamental tornar todos os homens igualmente supérfluos – realizar o “mal radical”.

Em “A condição humana”, de 1958, sua segunda grande obra, Arendt retoma o questionamento feito em “As origens do totalitarismo”. A questão agora é: como tornar possível o

renascimento do espaço político de modo a evitar que regimes totalitários novamente se estabeleçam? Numa espécie de antropologia filosófica, mesclada de elementos históricos, Arendt recorda o sentido da *vita activa*, para diagnosticar “o que somos” e “o que estamos fazendo”, a fim de que nos compreendamos melhor para, assim, elucidar quais as escolhas possíveis ainda de serem feitas em face da ameaça constante do “totalitarismo”.

Pela designação das três atividades humanas fundamentais contidas na expressão *vita activa* – o trabalho, a atividade do *animal laborans*; a obra, a atividade do *homo faber*, e a “ação”, a atividade do homem político –; diagnostica o homem moderno como um trabalhador consumidor movido essencialmente por suas necessidades vitais – necessidades que estabelecem uma forma mecânica de o ser humano conduzir-se no afã de saciá-las. Trata-se, para Arendt, de um *animal laborans* que se torna fútil meio a seu ideal de “abundância”, a única forma de saciar suas necessidades que não cessam nunca. Assim, colocando o *animal laborans*, e, por conseguinte, a “necessidade”, no cerne de seu diagnóstico, esclarece o risco do retorno do totalitarismo a que estamos todos submetidos.

Por outro lado, todo ser vivo está sujeito ao nascimento e à morte, e só o ser humano pode ter consciência disto. Para Arendt, é de o homem assumir, então, esta condição para tentar encontrar a sua “imortalidade” como uma espécie de vida perpétua na Terra por sua atividade prática, e não visar à eternidade pela *vita contemplativa*. É reabilitando, portanto, esta via, contra aqueles modelos de corpo político que separam governantes de governados, e também contra concepções que olham para o sujeito esquecendo-se do mundo, que podemos, pela “ação”, nos acautelar da ameaça totalitária, o único modo, aliás, de tornarmo-nos dignos de sermos humanos.

A “ação” de Arendt, a propósito, é algo que guarda extrema dificuldade de conceituação. No presente trabalho, tomo-a, de um lado, como poder constituinte – constituinte do “novo” –; e, de outro, como poder constituído – o espaço público capaz de viabilizá-la –.

Arendt faz, nesse contexto, uma significativa distinção entre agir e comportar-se. O *animal laborans* não “age”, apenas “comporta-se”. Comportar-se, significa estar a reboque dos acontecimentos que, de sua vez, constituem um movimento permanente de realização do modelo do corpo político em voga, onde tudo acontece para confirmar seus próprios fundamentos: separar o governante, aquele que sabe, dos governados, os que executam, para, em decorrência disso, separar os que produziram a cidade dos que trabalham nela para realizar o projeto de seus idealizadores. Modelo que é de um em detrimento da possibilidade de outros modelos e de muitos outros co-idealizadores.

Já em sua obra “Sobre a Revolução”, escrita entre 1959 e 1962, e publicada em 1963, Arendt busca o significado e o legado das duas revoluções fundadoras da história política moderna – a francesa e a americana –. Marcadas pela violência e pelo *pathos* da novidade, ambas desencadearam a ocorrência de mudanças radicais no curso dos acontecimentos. Contudo, nem a mudança nem a violência são em si mesmas revolucionárias. Aqui Arendt assevera que a mudança só será revolucionária se instaurar um “novo início”; e a “violência” se, além de libertar os oprimidos, constituir o reino da “liberdade”. Assim, para haver “revolução”, por um lado, o evento deverá ser pura

“espontaneidade” e encarnação da experiência de “agir” livremente; e, por outro, a edificação de novas instituições estáveis e duradouras que possam abrigar a “liberdade”.

Se a Revolução Francesa eclodiu num ambiente de extrema pobreza, a despeito de aclamada em seu apelo libertário, este significado foi amplamente reduzido pela força da “questão social”, ou seja, pela “necessidade”, apesar de ter servido de inspiração para todas as revoluções que a seguiram. No caso americano, como a revolução foi precedida pela libertação da pobreza, sua dimensão política pôde alcançar maior êxito. Mas não só pela ausência da miséria. Também porque, mesmo antes da independência, em cada pequena comunidade, já existiam assembleias nas quais os cidadãos participavam das decisões de interesse comum por todo o país.

Daí podermos dizer que, pensando em um remédio para evitar o totalitarismo, Arendt opõe à exclusão política do ser humano decorrente da “necessidade” – que submete tudo e todos ao ciclo vital de sobrevivência da espécie –, a “ação”, a única atividade exercida diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas. “Os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”. “Ação”, pois, que consiste no *agir* e no *falar* que revela a individualidade singular do ser humano no intuito de constituir o “novo” num espaço público exclusivamente reservado para isso.

Assim é que tentarei expor o pensamento de Hannah Arendt, utilizando-me do método que poderíamos chamar de exegético-hermenêutico, por meio da leitura direta dos textos das obras citadas, abordando, no primeiro capítulo, a relação que há entre o *animal laborans* e a questão do “fazer”. Neste primeiro momento, a exposição terá por objetivo explicitar os aspectos que caracterizam o mecanicismo a que estamos todos submetidos pelas necessidades vitais e a superfluidade humana disso decorrente que, assim como o modelo do corpo político, sujeitam o ser humano à violência.

No segundo capítulo, buscarei mostrar que a substituição da “ação” pelo “fazer” promovida pelo modelo do corpo político, dada a acidentalidade inerente aos assuntos humanos, é reprovável e evitável, segundo Arendt, e deve ser combatida prestigiando-se o poder constituinte que deve emanar da soberania popular, permanentemente, em face do poder constituído estampado na figura do Estado de Direito. Combate que se deve realizar com um novo modelo de corpo político. Ao invés de ser construído ao modo de seu instituidor, deve ser, pelo contrário, reinventado, sempre, com a participação de todos.

No terceiro capítulo, ainda a partir da leitura direta do texto da autora, serão expostas as experiências históricas da Revolução Americana e dos conselhos criados ao tempo da Revolução Francesa, em que Arendt parece depositar esperança de realização da “liberdade” que professa.

Por fim, após uma breve síntese do exposto, serão apontadas questões que parecem debilitar a teoria de Arendt. Procurar-se-á, apoiado em alguns de seus críticos, apresentar algumas questões sobre a “esfera social” e a divisão que a pensadora faz com base no modelo da antiga *pólis* grega entre “público” e “privado”; bem como sobre a questão da moralidade em face do esvaziamento de verdades morais objetivas e universais como fundamentos da política. Procurarei também expor sobre a falta de *telos* na política propugnada por Arendt e o aparente elitismo de sua abordagem que, segundo alguns, prioriza o ator político em detrimento de todos.

Ao final, será corroborada a tese de que a participação do indivíduo nas decisões políticas acerca do interesse comum é essencial à noção de democracia, no sentido de que, de fato, é preciso haver, sempre, espaço para todos nessa seara. Indico, por fim, a necessidade de aprofundamento da discussão a partir das noções de “ação” e de “liberdade” tal qual entendo por ela formulada.

Em suma, tendo o *animal laborans* como principal referência dos desdobramentos dessas noções, pretende-se expor a vitória do trabalho e do consumo na modernidade tal qual sustentado por Arendt. Como este fenômeno teria ocorrido em detrimento do *fazer* e do *agir* humanos. Do *fazer*, em razão do mecanicismo a que estamos submetidos, inexoravelmente, em virtude das necessidades vitais do ser humano; e do *agir*, em razão do afastamento da vida política que a primazia dessa sujeição às necessidades de sobrevivência e o modelo moderno de governança adotado necessariamente acarretam. E como, enfim, da discussão promovida por Arendt, é possível extrair a democracia participativa como a melhor fórmula contra o totalitarismo.

## 1 O ANIMAL LABORANS E A QUESTÃO DO FAZER

Pretende-se, neste primeiro capítulo, esclarecer a ligação que Arendt vê entre os esforços que o ser humano despense para sobreviver e “o fazer” humano, opondo os efeitos excludentes que as “necessidades vitais” dos seres humanos promovem em face da política. Trata-se de tentar entender como na modernidade, o surgimento da esfera social alçou o *animal laborans* ao domínio público e de que modo este fato levou o trabalho a emancipar-se e a glorificar-se, e o *animal laborans* a asfixiar a criatividade do *homo faber* rebaixado, por este fenômeno, a um mero repetidor de operações mecânicas. *Homo faber* que, como veremos, é aquele que fabrica, pela atividade do “fazer”, o mundo artificial em que vivemos.

Será possível, com isso, ver que o cerne do diagnóstico que Arendt faz sobre “o que somos” e “o que estamos fazendo” está intimamente ligado ao *animal laborans*, ou mais especificamente, à “necessidade”. Sua tese fundamental é a de que a satisfação das necessidades vitais do ser humano impescinde do trabalho, a única forma de saciá-las. É por conta desta atividade que um indivíduo se afasta do outro, impedindo-os das discussões acerca do interesse comum que só pode aparecer na pluralidade. Consequentemente, o mecanicismo que o modo de vida baseado no trabalho encerra faz deste ser humano, isolado e irreflexivo, alguém sujeito a qualquer espécie de violência.

O *animal laborans* sufocou e asfixiou o *homo faber*. Deste processo resultou, segundo Arendt, o homem moderno que, por isso, assemelha-se mais a um autômato que realiza, irrefletidamente, tarefas que lhes são pré-determinadas pelo corpo político a que pertence. Neste capítulo, tem-se por objetivo, portanto, esclarecer que *animal laborans* é esse, tarefa que passa pela compreensão de diversas noções arendtianas, como as de privatividade, sujeição a necessidades vitais, insaciedade permanente, trabalho, abundância, consumo, futilidade, irreflexão, isolamento, comportamento mecânico, incapacidade política e alienação, razão por que, preliminarmente, passar-se-á, a seguir, em apertada síntese, a relacioná-las, a fim de proporcionar ao leitor melhor compreensão do que será tratado na presente pesquisa.

Já no prólogo de “A condição humana” Arendt fala da alienação do homem moderno. De como do envio do primeiro satélite ao espaço, em 1957, pôde levantar sérios problemas ético-políticos na modernidade. De um lado, podemos ver que somos capazes de avanços científicos e técnicos extraordinários, mas de outro, e ao mesmo tempo, como somos incapazes de compreendê-los e de falar sobre eles. De falar dos processos a eles atinentes. Ou seja, apesar das grandes realizações científicas de que somos capazes, o homem comum não é capaz de compreendê-las. E, mostrar o produto, como mostra a ciência, escondendo o processo para chegar até ele, e eventualmente algum efeito colateral, faz parte do problema. É dentro desta perspectiva que Arendt propõe “pensar o que estamos fazendo”.

Por outro lado, analisando as atividades fundamentais humanas, Arendt tenta encontrar “a origem da alienação do mundo moderno”. Para tanto, descreve os processos que nos levam a alienarmo-nos, todos, do mundo; e, de outro, como a necessidade – sua síntese do processo de reprodução da vida –, desde sempre, escraviza o homem tornando-o inumano.

Segundo Arendt, a existência de um domínio público separado do domínio privado é condição *sine qua non* para que haja uma vida política. O homem, enquanto trabalhador, *animal laborans* que é, aliena-se na modernidade, em especial, por ter mergulhado na “esfera social” – esfera onde o que antes era público se torna uma função do privado –, ao mesmo tempo em que o privado, antes atinente às atividades da vida do lar ligadas à satisfação das necessidades humanas, torna-se a única e exclusiva preocupação comum de todos nós.

É que para Arendt, tendo por referência a Grécia Antiga, a esfera política da cidade distinguia-se da esfera privada, de forma muito nítida. Na esfera política, os cidadãos eram livres e iguais. Nela, elaboravam um mundo comum pela ação e pela palavra. Na esfera socioeconômica da família, residiam preocupações utilitárias e relações desiguais, como as resultantes da autoridade paterna e da escravidão. Com o surgimento da esfera social, no Estado-nação, os limites que dividiam as esferas do público e do privado passaram a se confundir.

Com isso, as questões domésticas e econômicas tornaram-se públicas e a produção de riquezas transformou-se no único objetivo da política. O privado, inicialmente valorizado como espaço da resistência da subjetividade individual contra o conformismo, foi engolido pela sociedade moderna. Desta forma, o privado é alçado ao público. O *animal laborans* ascende a este espaço e sua atividade se emancipa. Sem compreender o processo a que está inserido, esse *animal laborans* se entrega à sua atividade que se desenvolve de forma cíclica, retroalimentando-se sempre, num movimento circular e contínuo, sem deixar nada para trás, apenas para garantir a sua existência enquanto espécie animal, segundo suas necessidades vitais.

Essas necessidades vorazes do *animal laborans*, que movem o ciclo vital permanente, constituem oposição à “objetividade” fabricada pelo *homo faber*. Objetividade aqui entendida como o próprio artifício humano em sua durabilidade que “confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam; sua ‘objetividade’, que as faz resistir, ‘se opor’ e suportar”, mesmo que provisoriamente, “as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos” (ARENDR, 2010a, p. 170).

“Desse ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa. Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens, afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja esmagadora força elementar os forçaria, ao contrário, a voltar inexoravelmente no círculo do seu próprio movimento biológico, que se harmoniza estreitamente com o movimento cíclico global do reino da natureza. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar a natureza como algo ‘objetivo’. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade” (ARENDR, 2010a, p. 171).

O *animal laborans* consome os bens de uso que são fabricados pelo *homo faber*, e a fabricação dos instrumentos do trabalho é determinada pelo *animal laborans* que, de outro lado,

quando os usa, integrando-os ao processo produtivo, os destrói levando seus utensílios a existirem como máquina; máquina que existe, primeiro, como extensão do corpo do *animal laborans*; animal que depois, ele próprio, passa a funcionar, também, como uma engrenagem da própria máquina.

O *animal laborans* esgota-se, pois, em produzir o que ele deve imediatamente destruir para continuar a produzir. E esse processo interminável se renova, sempre e necessariamente, a partir dessas necessidades vitais. É o *animal laborans*, portanto, quem determina a fabricação realizada pelo *homo faber*; e é ele também quem, determinado pelo produto fabricado, alimentando novas fabricações, determina o *modus vivendi* do homem na modernidade. Em torno da sacralização de sua vida, giram os discursos políticos nas democracias representativas contemporâneas. Trata-se da sacralização da vida que advém da glorificação do trabalho na modernidade, no movimento que Arendt descreve de publicização do privado pelo surgimento da “esfera social”.

Daí Arendt emitir um diagnóstico sombrio da condição humana: a de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; a de que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho; e que, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar na posse dele, não poderá haver domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. Ou seja, o privado conquistou o público na modernidade, e, com isso, o político desapareceu.

Para ela, sermos humanos, no sentido de exercermos nossa humanidade, significa sermos capazes de deliberação sobre as questões de interesse comum. Diz respeito ao espaço público, à liberdade que nele se realiza e à garantia da pluralidade. Mas, como já não somos capazes da política, dadas as limitações que nos impõem as necessidades de sobrevivência, tornamo-nos todos seres isolados pelo trabalho, cada um voltado para si mesmo e para suas próprias carências, esvaziando o público de sentido em face do recrudescimento do privado.

O *animal laborans*, neste contexto, será, então, apenas mais um a lutar por sua sobrevivência, a fim da perpetuação de sua espécie na face da Terra. Esta a justificativa, segundo Arendt, do emprego da palavra “animal” na expressão *animal laborans*: “é, realmente, apenas uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida” (ARENDR, 2010a, p. 104).

Trata-se de um diagnóstico sombrio na medida em que revela um equilíbrio problemático, entre trabalho e consumo, e a persistente demanda do *animal laborans* de obter felicidade. Felicidade aqui entendida como saciedade. É que a admissão do *animal laborans* no domínio público significa que a este homem moderno só resta saciar-se de suas necessidades vitais, a despeito da existência de questões de interesse comum. Ou seja, a ele só resta livrar-se das exigências relacionadas com sua própria sobrevivência, das necessidades que só pode saciar pela atividade do trabalho, uma vez que são intermináveis, repetem-se e se renovam sempre, nunca cessam.

Referindo-se ao ciclo vital e destinando-se ao manter-se vivo, por sua urgência, essas necessidades, assim, sufocam os desejos relacionados com a liberdade do homem, com sua capacidade de escolher seu próprio futuro por intermédio da política. Daí Arendt falar de uma infelicidade universal ligada ao processo da reprodução da vida a cadenciar a transformação da riqueza em capital, mediante o trabalho.

O fato de a nossa economia ter se tornado uma economia do desperdício – assim entendida porque no capitalismo todas as coisas devem ser devoradas e descartadas para não dar fim ao processo de reprodução do capital – é um dos sinais do perigo de que talvez estejamos a realizar o ideal do *animal laborans*, que é a abundância, na medida em que é na abundância que a lógica do consumo se realiza, e, também, porque somos, na modernidade, uma sociedade de consumo.

“Uma vez que a humanidade, como um todo, ainda está muito longe de ter atingido o limite da abundância, o modo pelo qual a sociedade pode superar essa limitação natural de sua fertilidade só poderia ser concebido hipoteticamente e em escala nacional. Nesse caso, a solução parece bastante simples. Consiste em tratar todos os objetos de uso como se fossem bens de consumo, de sorte que uma cadeira ou uma mesa sejam então consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido se desgaste quase tão rapidamente como o alimento. Essa forma de relacionamento com as coisas do mundo, ademais, é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A Revolução Industrial substituiu todo artesanato pelo trabalho, e o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do trabalho, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos da obra, que se destinam a ser usados” (ARENDDT, 2010a, p. 154).

Trata-se do consumo de coisas “fabricadas” pela atividade do *fazer*, levada a cabo pelo *homo faber* que é quem produz o artefato humano, o “mundo artificial” em que vivemos. Mundo que consiste, de um lado, de coisas para serem usadas e que constituem a condição na qual a vida humana se viabiliza na Terra; e, de outro, de coisas que são consumidas pelo *animal laborans*.

Esse modo de vida da sociedade de consumidores ou de trabalhadores dificulta a preservação da consciência das exigências da necessidade que a compele, mesmo quando a dor e o esforço, as manifestações externas da necessidade, são quase imperceptíveis. E a consequência disso: “Deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade, presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria ela capaz de reconhecer sua própria futilidade” (ARENDDT, 2010a, p. 168); futilidade de uma vida que não se atém ou se realiza em qualquer outro tipo de atividade.

Esta ascensão do *animal laborans* ao domínio público, a “vitória do *animal laborans*” descrita por Arendt, representa, assim, a vitória da vida sobre a política, ou, em outras palavras, do homem preso à necessidade sobre o *homo faber* e o homem da *ação*. Representa a incapacidade política do trabalhador consumidor, aquilo em que o homem se transformou na modernidade, época em que não se separam mais animalidade e humanidade, sobrevivência e “felicidade”, ou, em outra palavra, sociedade.

Mas como chegamos a este ponto, segundo Hannah Arendt?

### 1.1 O trabalho e a necessidade: da prisão do *animal laborans* à esfera vital

Quando discute a ideia de trabalho, Arendt afirma que “o homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade” (ARENDDT, 2010a, p. 154). A liberdade seria conquistada sempre mediante tentativas de o homem libertar-se dela. A preocupação não é nova. A instituição da



escravidão na Grécia Antiga teria sido, por exemplo, uma tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem (ARENDR, 2010a, p. 104).

De acordo com Aristóteles<sup>1</sup>, havia três modos de vida em que os homens, de forma livre, ou seja, independentemente das necessidades da vida e das relações delas decorrentes, podiam escolher para si. Desses modos de vida ditos livres eram excluídos todos aqueles que, involuntariamente ou voluntariamente, de forma permanente ou temporária, não podiam dispor, em liberdade, dos seus movimentos e atividades.

O trabalho, que era o modo de vida escravo ou de qualquer outro que se dedicasse à preservação da vida, incluídos os dos artesãos livres e mercadores, não podia ser identificado com a liberdade. “Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano” (ARENDR, 2010a, p. 15). Se se serviam ou produziam o necessário ou o útil, eram, por conseguinte, dependentes das necessidades e carências humanas. Por isso, não podiam ser livres.

Se o trabalho garante a sobrevivência do indivíduo e da espécie será ele, antes de tudo, a reprodução da própria vida, na medida em que produz os seus meios de subsistência. Essa circunstância define o próprio conteúdo da expressão *animal laborans*: o homem é um animal e, dentre os animais, um que produz seus meios de subsistir, o que faz por meio do trabalho, esforço que jamais poupa quem trabalha de repeti-lo inteiramente mais uma vez, e que permanece, por isso, diz Arendt remetendo-se a Marx, como uma “eterna necessidade imposta pela natureza” (ARENDR, 2010a, p. 127).

O crescimento espontâneo, o metabolismo e o declínio do corpo humano estão ligados às necessidades vitais, cuja saciedade se dá por intermédio do trabalho. O *animal laborans*, então, premido que está pela necessidade de seu corpo, não o usa livremente como aquele que usa suas mãos e ferramentas para a produção de coisas e artefatos – o *homo faber*. Ele diverge também daquele que age no espaço público. Para Arendt, essa é a razão de Platão ter sugerido que os trabalhadores e escravos não estavam apenas sujeitos à necessidade e incapazes de liberdade, mas “inaptos também para dominar a parte ‘animal’ de sua natureza” (ARENDR, 2010a, p. 146).

São três as atividades humanas fundamentais designadas pela expressão *vita activa* que norteiam toda a discussão promovida por Arendt em “A condição humana” – o trabalho, correspondendo ao processo biológico do corpo humano, à própria vida, ou à necessidade conforme mencionado; a obra, correspondendo à não naturalidade da existência humana, a dita “mundanidade”; e a “ação”, correspondendo à pluralidade, *conditio per quam* de toda a vida política.

---

<sup>1</sup> “A julgar pelas vidas dos seres humanos, as concepções mais ou menos dotadas de racionalidade do *bem* ou da *felicidade* que parecem predominar entre eles são as que se seguem. Por um lado, os homens em geral e os mais vulgares identificam o *bem* com o prazer e, em conformidade com isso, se satisfazem com a vida do *gozo*, pois há três tipos de vidas que particularmente se destacam, aquela que acabou de ser indicada, a vida da política e, em terceiro lugar, a vida da especulação. O geral da espécie humana se revela, assim, como sendo inteiramente vil, preferindo uma vida que é somente apropriada ao gado, embora tenha alguma razão em seu ponto de vista, porque muitas pessoas de alta posição compartilham com os sentimentos de Sardanápalo” (ARISTÓTELES, 2007, p. 42). A propósito, Sardanápalo foi um monarca assírio sem consistência histórica, de caráter mítico, a quem se atribui máximas como: “Come, bebe, diverte-te que tudo o mais não vale um estalo dos dedos” (op. cit., Edson Bini em nota de rodapé, p. 42).

No entanto, o trabalho será, dentre as três atividades, a que contém o homem na esfera privada. A que mantém o ser humano “fora do mundo humano”.

Não podemos esquecer que, para Arendt, o mundo só será humano na pluralidade, na medida em que é entre pares que o homem pode se realizar. O mundo humano será, portanto, o mundo da política. E se assim é, o *animal laborans* não chega a fazer parte do mundo humano, da pluralidade, porque permanece prisioneiro da privacidade do seu próprio corpo, adstrito que está “à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente” (ARENDR, 2010a, p. 147). Sua inata “repugnância à futilidade” leva-o a vida animal pautada pela necessidade, ônus que se torna ainda maior pelo fato de que nenhum dos “desejos superiores” do ser humano, aqueles relacionados à política, possui a mesma urgência ou está sujeito a este tipo de imposição.

A importância disso resulta, então, da circunstância de a necessidade retirar do homem suas possibilidades políticas, com as quais poderia, como entre os antigos, obter sua imortalidade, que significava para os gregos, segundo Arendt, a realização de grandes feitos, não morrer, continuar no tempo; ou, em outras palavras, alcançar uma vida que não se interrompe com a morte. Arendt refere-se aqui aos feitos ditos imortais, em que os homens se diferenciam de outros animais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, quando preferem a fama imortal às coisas mortais. Outra alusão de que se vale Arendt, a partir da Grécia Antiga.

Arendt, nesse contexto, parece referir a “imortalidade” como algo que revela um reconhecimento dado pela comunidade àqueles que se dedicam à realização do interesse comum, verdadeiro objeto da política, mas que só se manifesta no espaço público. Se a necessidade retira do homem a possibilidade de grandes feitos, retira-lhe, então, a possibilidade da imortalidade. Se a necessidade retira do homem a possibilidade de estar e permanecer no espaço público, retira-lhe as possibilidades da política.

Quando Arendt fala da imortalidade no início de “A condição humana”, registra que a preocupação dos gregos com ela “resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais”. É que, “inserida em um cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana” (ARENDR, 2010a, p. 22). Só os homens são mortais porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como espécie que tem sua imortalidade garantida pela procriação, mas, também, em razão da individualidade que possuem.

A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico (ARENDR, 2010a, p. 22-23).

Os animais persistem no mundo pela sua procriação, o homem por seus feitos, identificado que fica por sua marca individual, meio a todos, em sua trajetória na Terra. Agostinho, referido por Arendt, difere o homem do animal pelo fato de ter sido o homem criado *unum ac singulum*, enquanto

foi ordenado aos animais que “passassem a existir vários de uma só vez” (ARENDT, 2010a, p. 9). Para ele, o relato da criação salienta o caráter de espécie da vida animal em oposição à singularidade da existência humana.

Portanto, a grandeza potencial de cada indivíduo, mortal que é – no afã da imortalidade, quando de sua passagem na Terra, e de encontrar seu lugar no cosmo onde tudo é imortal, exceto ele próprio – está nas suas obras, feitos e palavras, que resistem grandiosos ao tempo, o bastante para não serem esquecidos. Assim é que só os melhores, que constantemente provam ser os melhores, e que preferem a fama imortal às coisas mortais, são realmente humanos, tarefa da qual o *animal laborans* não pode se desincumbir.

A necessidade escraviza; e o escravo é inumano. Porque sujeito à necessidade, não pode exercer as faculdades de deliberar e de decidir nem as de prever e de escolher, transformado que está, por ela, num animal. A prisão do *animal laborans* à esfera da necessidade significa, portanto, acima de tudo, “estar privado de coisas essenciais a uma vida verdadeiramente humana: (...) privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida” (ARENDT, 2010a, p. 71). Significa não poder imortalizar-se. A privação da privatividade residirá, deste modo, na ausência de outros; “para estes, o homem privado não aparece, e, portanto, é como se não existisse” (ARENDT, 2010a, p. 71-72).

Assim, a reprodução da vida, necessidade que sempre exorta trabalho, faz do homem um *animal laborans*. Que não delibera, não decide, não cria, não constrói, não prevê, não escolhe. Que não tem singularidade (e nem pluralidade). Apenas procria, subsiste. Adstrito à necessidade e à privatividade que dela decorre. Fora do mundo, inexistente. E, inexistindo não pode agir, não agindo não pode ser livre.

## 1.2 A distinção grega entre público e privado e a esfera social na modernidade

Mas se Arendt fala que o *animal laborans* não chega a fazer parte do mundo humano porque prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, assim entende porque faz uma distinção importante para a compreensão do diagnóstico que apresenta, ao final, a respeito do que está acontecendo na modernidade.

Há, segundo ela, como visto, um domínio privado, em que a necessidade biológica exorta providências do *animal laborans* na manutenção de sua vida ou na obtenção dos meios para conservá-la, que o impede de estar no convívio com os outros no domínio público, espaço no qual o *animal laborans* acaba sendo admitido. Não para participar das deliberações acerca do interesse comum, como deveria, mas, apenas para expor questões privadas em público.

Para Arendt a ascensão da sociedade ao domínio público, ou seja, a transformação das questões antes reservadas à esfera privada em preocupação coletiva, decorre de um outro processo que levou os domínios público e privado a entrelaçarem-se dando origem a uma nova esfera, a chamada “esfera social”. Esse processo não pode ser compreendido, pois, sem a compreensão do que são, para ela, tais domínios.

Arendt insiste na distinção grega entre as esferas privada e pública da vida que, segundo ela, correspondia aos domínios da família e da política, entidades que existiam de modo diferente e

separadas, quando do surgimento da antiga cidade-estado. Dividiam-se os domínios público e privado, portanto, entre a esfera da *pólis* e a esfera do lar, da família, e, finalmente, entre as atividades relativas a um mundo comum e aquelas relativas à manutenção da vida.

Na diferenciação que havia entre um escravo e o chefe da casa, estava a casa privada e o domínio político público, o doméstico e a cidadania, o que devia ser ocultado e o que era digno de ser visto, ouvido e lembrado; o que é privado e o que é público.

Ser escravo significava sujeição à violência praticada por outrem. Por isso o homem livre preferia a insegurança do mercado de trabalho à ocupação regular que lhe restringia a liberdade de fazer o que quisesse. A ocupação regular e garantida já era considerada servidão, razão pela qual até mesmo o trabalho árduo e penoso era preferido pelos homens livres à vida tranquila de escravos domésticos, por exemplo.

O que distinguia a esfera do lar era o fato de que nela os homens eram compelidos, por suas próprias vidas, a viverem juntos por força de suas necessidades e carências, considerando que, para sua manutenção e sobrevivência individual, precisavam da companhia de outros. A manutenção individual a cargo do homem, e a sobrevivência da espécie a cargo da mulher, o trabalho do homem voltado para o sustento, o da mulher para o parto, ambos sujeitos à premência da vida. A comunidade natural era governada pela necessidade da qual ela se originava.

De modo oposto, o domínio da *pólis* referia-se à esfera da liberdade, relacionando-se com a esfera privada apenas no tocante à vitória sobre as necessidades da vida no lar que significava o ingresso no domínio público. Esta vitória era condição *sine qua nom* para a liberdade da *pólis*. Liberdade significava, pois, não estar sujeito às necessidades da vida, não estar sujeito ao comando do outro e também não governar; “significava não governar e nem ser governado” (ARENDR, 2010a, p. 38).

No lar, a desigualdade era a tônica. Na *pólis*, habitavam os iguais. No lar a liberdade inexistia. O chefe do lar não era livre. Só assim era considerado se pudesse deixar o lar e adentrar o domínio político em que todos eram iguais. Não para vivenciar a igualdade de hoje, mas uma igualdade que “significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles”, o que pressupunha, vale anotar, “a existência dos ‘desiguais’, a grande maioria da população da cidade” (ARENDR, 2010a, p. 39).

Na experiência da *pólis*, surgem, então, a ação e o discurso. Viver na *pólis*, ser político, significava decidir tudo mediante palavras e persuasão, sem força ou violência. A política não podia, ademais, em circunstância alguma, ser apenas um meio para protegê-la. A autoridade política era limitada, porque justificada e requerida pela liberdade que havia nesta esfera. Assim, a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política. A necessidade seria, então, um fenômeno pré-político, própria da organização privada do lar, justificando a força e a violência na esfera privada, como meios de superação da necessidade. O que não quer dizer, vale o registro, qualquer assentimento de Arendt quanto ao uso da violência.

Para Arendt, violência é o oposto da liberdade. Por isso, para ela, quando usada por quem governa, pressionando e coagindo, acaba por suprimir a liberdade do povo. Ao contrário da ação política, a violência é muda, silencia a troca de opiniões. É, mediante a força, meio para determinados

fins<sup>2</sup>. Está fora da política, porque torna o discurso, a discussão e a persuasão impossíveis. Não combina com poder, já que o poder surge em grupos, e mediante livre escolha. Força, de sua vez, seria a energia dispensada na reação física ou por movimento social, e, autoridade, a obediência à norma governamental por reconhecimento inquestionável por parte dos que livremente escolheram assim proceder.

A violência “justificada” pela necessidade estaria assim jungida a este fenômeno pré-político<sup>3</sup>. É dentro deste entabulamento conceitual de violência e liberdade que Arendt diz que todos aqueles que estivessem sujeitos à necessidade tinham o direito de emprego da violência contra os outros, como atos pré-políticos de libertação da necessidade a que estavam acometidos tendo em vista a liberdade no mundo, liberdade esta que consistia condição essencial do que os gregos chamavam de felicidade.

### 1.2.1 Necessidade e servilismo

Outro esclarecimento se faz importante, nesse passo, que diz respeito à violência no âmbito da esfera privada. No tempo de Sólon, lembra Arendt, considerava-se a escravidão pior que a morte, porque amor à vida e covardia confundiam-se com servilismo. Para falar de servidão, em “A condição humana”, Arendt lembra a discussão entre Sócrates e Euterus na “Memorabilia” de Xenofonte, em que Euterus, em razão de necessidade, é forçado a trabalhar com seu corpo. Certo de que não suportará o esforço exigido por este tipo de vida e de que será indigente na velhice, ainda assim, dizia ele, preferia o trabalho à mendicância. Sócrates, ao ouvir isso, teria proposto que procurasse alguém que precisasse de um ajudante; mas, Euterus lhe diz que não suportaria a “servidão”.

A escolha pela escravidão ao invés da morte era para Platão a forma de demonstrar o servilismo. Como os escravos gregos geralmente tinham a mesma nacionalidade de seus senhores – ao contrário dos escravos romanos que eram em sua maioria inimigos derrotados na guerra –, possuíam “natureza escrava” por não terem cometido suicídio. “O excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal de servilismo” (ARENDR, 2010a, p. 43), na Grécia Antiga.

Arendt anota, também, da obra de Hesíodo, a convicção de que “o trabalho de nosso corpo”, exigido por suas necessidades, é servil. Teria sido, segundo Hesíodo, porque Prometeu, “o astuto, o traiu”, que Zeus lhe impôs o trabalho como punição, momento a partir do qual “os deuses esconderam dos homens a vida”, e sua maldição passara a atingir “os homens comedores de pão”. Para Hesíodo, o ideal é o fazendeiro-cavaleiro, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado tanto das aventuras do mar quanto dos assuntos públicos da *ágora*, cuidando apenas de

---

<sup>2</sup> No entanto, é bastante ineficaz como instrumento de manutenção do poder soberano, porque, enquanto meio, pode sobrepujar o fim a que se destina. Intrinsecamente imprevisível e perigosa, jamais garante resultado adequado. Em seu ensaio “Sobre a Violência” poder e vigor também se distinguem. Vigor diz respeito a uma só pessoa ou pertence a um objeto; poder diz respeito à pluralidade; a pessoas que trabalham juntas.

<sup>3</sup> “A violência, para Hannah Arendt, tem caráter instrumental e multiplica, pelos meios técnicos, a força. O que surge da violência não é o poder mas a sua negação e desta negação não brota o seu oposto. Em poucas palavras a violência não reconstrói dialeticamente o poder, paralisa-o e o aniquila” (LAFER, 2003, p. 184).

sua vida (ARENDR, 2010a, p. 102). Assim é que Arendt quer denotar o servilismo que há na atividade do *animal laborans*.

De Aristóteles, Arendt registra que a alteração na condição do escravo como a alforria ou alguma mudança na circunstância política geral que o elevasse a algumas ocupações de relevância pública, acarretava-lhe uma mudança de natureza. Às certas funções públicas que, aliás, já estavam afetas a escravos públicos nos primeiros séculos do Império Romano, foi possível passar-se a dar um tratamento mais digno e com maior importância: “esses ‘servi publici’ – que, na verdade, cumpriam tarefas de funcionários públicos, [e que] receberam permissão de usar toga e desposar mulheres livres” (ARENDR, 2010a, p. 103).

Em toda a história antiga, também os serviços “intelectuais” da burocracia eram realizados por escravos. Atendendo a necessidades do domínio público ou do domínio privado, esses escravos eram classificados conforme suas respectivas condições. Nesse contexto, haviam os operários, empenhados no acréscimo de mais uma coisa, se possível durável, ao artifício humano, diferentemente do intelectual, tido como um assemelhado do “criado doméstico”.

Ainda que a sua função não fosse tanto manter intacto o processo de vida e proporcionar sua regeneração, o trabalho intelectual consistia, antes, de cuidar da manutenção das várias máquinas burocráticas gigantescas, cujos processos consomem os seus serviços e devoram seus produtos tão rápida e impiedosamente quanto o processo biológico da vida. Antes do enaltecimento dos serviços públicos, anota Arendt, os escribas eram classificados na mesma categoria dos vigias de edifícios públicos ou mesmo daqueles que conduziam os gladiadores à arena; o enaltecimento dos “intelectuais” coincidiu, aliás, com o estabelecimento de uma burocracia: “Somente a burocratização do Império Romano e a concomitante ascensão política e social dos imperadores levaram a uma reavaliação dos serviços intelectuais” (ARENDR, 2010a, p. 114).

Daí podermos perquirir se deste servilismo descrito por Arendt – mormente o associado à burocracia do corpo político e aos serviços ditos “intelectuais”, que parece relacionar o *animal laborans* diretamente com a estruturação do corpo político – já não poderíamos depreender a descrição do primeiro como peça, e, do último, como máquina da qual o primeiro é parte integrante. Se já não poderíamos depreender uma associação entre o *animal laborans* e a execução irrefletida das ordens dos governantes realizando o modelo fabricado pelos idealizadores do corpo político. E se essa associação já não seria, portanto, uma primeira aproximação que Arendt faz entre o servilismo e o mecanicismo.

Mas, como esta relação se verificaria na prática? Como explicar o mecanicismo a partir da separação entre o público e o privado? E como esta relação pode expor o homem moderno à violência?

O fato é que, para Arendt, era possível extrair uma dicotomia da sociedade grega na Antiguidade, onde havia, de um lado, a violência justificada pela necessidade, e de outro, a liberdade. Via-se, com clareza, a animalidade em oposição à humanidade, com a privatividade do lar em contraste com o caráter público da vida política, e nela, a divisão entre governados e governantes, entre os que estão sujeitos ou se sujeitam à violência e os que, livres das necessidades vitais, decidem aplicá-la ou não.

### 1.2.2 A ascensão da sociedade moderna à esfera pública

Já na compreensão moderna do que sejam esses domínios, privado e público, a política é uma função da sociedade da qual a ação, o discurso e o pensamento são superestruturas assentadas no interesse social, premissas axiomáticas, segundo Arendt, recebidas por Marx dos economistas políticos da era moderna, funcionalização esta que dificulta perceber o abismo que existe entre essas duas esferas.

Na modernidade, o domínio político diferencia-se menos do domínio social. Isto em razão da ascensão da sociedade, ou seja, do lar ou das atividades econômicas, ao domínio público. As preocupações que habitavam a privacidade doméstica do lar transformaram-se em preocupações de interesse coletivo, deslocando-se, assim, da esfera privada para a pública, fazendo com que os dois domínios se sobrepusessem um em relação ao outro.

“Essa transferência das atividades humanas para o domínio privado, bem como a conformação das relações humanas ao molde do lar, atingiram as organizações profissionais medievais, nas cidades, levando-as a um conceito de ‘bem comum’ voltado aos interesses materiais e espirituais que tinham em comum, enquanto ‘companheiros que comem o mesmo pão’. Esses homens podiam, então, conservar a sua privacidade e cuidar de seus negócios, por meio de um que se encarrega de zelar pelo interesse comum de todo o grupo” (ARENDR, 2010a, p. 40).

Com o surgimento, então, da sociedade, enquanto ascensão da administração do lar, de suas atividades, problemas e dispositivos organizacionais, do interior do lar para a esfera pública, a fronteira entre as esferas privada e pública ficou turva. Alterou-se o significado de cada um dos termos, e a importância de cada uma delas também se modificou. Por outro lado, o que chamamos hoje de privado corresponde à “esfera da intimidade”. Se para os antigos a intimidade significava estar privado da liberdade inerente ao espaço público, hoje não relacionamos mais a palavra à privação, em parte em razão do enorme enriquecimento da esfera privada por meio do moderno individualismo.

“A privacidade moderna, em sua função mais relevante, que é a de abrigar o íntimo, foi descoberta não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada” (ARENDR, 2010a, p. 47). Arendt diz, a respeito da intimidade, que até certo ponto o teórico e seu primeiro eloquente explorador foi Jean-Jacques Rousseau, que chegou à sua descoberta mediante uma rebelião contra o que ela chama de insuportável perversão do coração humano pela sociedade, contra a intrusão desta última em uma região recôndita do homem que, até então, não necessitava de proteção especial.

A reação rebelde contra a sociedade, no entanto, dirigiu-se inicialmente contra as exigências niveladoras do social, antes de o princípio da igualdade se afirmar, de modo que pouco importava se uma nação se compunha de iguais ou de desiguais, pois a sociedade exige atitude de seus membros de acordo com uma única opinião e interesse, como se fossem, todos, membros de uma única grande família.

Antes esses interesses e opiniões comuns eram representados pelo chefe da família que em nome da união de seus membros comandava-a segundo esses interesses e opiniões. Resta claro,

para Arendt, que a coincidência entre o declínio da família e a ascensão da sociedade significa que houve, de fato, a absorção da unidade familiar por grupos sociais correspondentes. Seu surgimento indica que vários grupos foram absorvidos por uma única sociedade, a exemplo das unidades familiares de antes. Isto denota que a igualdade entre os membros do grupo será aquela existente ante o poder despótico do chefe do lar, mas com a força que ganha um único interesse comum e de uma única opinião, tomada a sociedade como um todo, mormente em razão do número de pessoas nisso consideradas.

O poder efetivamente exercido por um único homem, na representação do interesse comum e da opinião correta poderia, à frente, ser dispensado, levando ao conformismo que caracterizou o último estágio desse desdobramento moderno. O governo monárquico – o governo de um homem só – é transformado na sociedade, em uma espécie de governo de ninguém, o pretense interesse único de todos, em matéria econômica.

“O governo de ninguém não é necessariamente um não-governo. Pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das mais cruéis e tirânicas versões” (ARENDDT, 2010a, p. 49). Mas o que importa, é a circunstância de que a sociedade, toda ela, excluiu a possibilidade de ação antes excluída do lar doméstico. A sociedade passa a esperar um determinado comportamento ao invés de ação, estabelecendo regras a serem seguidas com o objetivo de normalizar seus membros, excluindo, com isso, a ação espontânea, o grande feito e a façanha extraordinária.

“Com Rousseau, encontramos essas exigências nos salões da alta sociedade, cujas convenções sempre equacionam o indivíduo com sua posição dentro da estrutura social. O que importa é esse equacionamento com a posição social, e é irrelevante se se trata da efetiva posição na sociedade semifeudal do século XVIII, do título na sociedade de classes do século XIX, ou da mera função na atual sociedade de massas” (ARENDDT, 2010a, p. 49).

Mas, o que significou esta exclusão da ação espontânea e do grande feito para Arendt? Neste passo, o papel desse Estado-nação na distinção entre as esferas privada e pública correspondentes aos domínios da família e da política, entidades que existiram de forma diferente e separadas uma da outra quando do surgimento da antiga cidade-estado, deve ser esclarecido. Foi com a eclosão da esfera social, que não é nem privada e nem pública, que tomou a forma política do Estado-nação (ARENDDT, 2010a, p. 34).

### 1.2.3 O Estado-nação: repetindo Platão

Arendt diz que, nesse contexto, em que a linha divisória entre os domínios público e privado é totalmente difusa, o que passamos a chamar de sociedade é o conjunto de famílias organizadas economicamente e que constitui uma edição nova de uma única família, sobre-humana que, organizada politicamente, recebeu a denominação de “nação”.

Trata-se, de um lado, da sociedade de massa. Com ela o domínio do social atingiu todos os membros da comunidade. Após séculos de desenvolvimento o controle passou a ser igual e com mesma força, relativamente a cada indivíduo que a compõe. Nessa sociedade, a igualdade é o



reconhecimento político e jurídico de que o domínio público foi conquistado pelo social; que a distinção e a diferença são assuntos privados do indivíduo.

De outro lado, quando Arendt diz que a sociedade espera que cada um se comporte na forma por ela preconizada por “inúmeras e variadas regras”, todas elas tendentes a “normalizar” a conduta de seus membros, está a falar da autoridade advinda da relação governante-governado oriunda dessa sociedade enquanto resultado da transformação do governo de um homem só (governo monárquico) em uma espécie de governo de ninguém e que se impõe pela burocracia, “o último estágio do governo Estado-nação, tal como o governo de um homem só constituía o primeiro estágio do despotismo benevolente e do absolutismo” (ARENDR, 2010a, p. 49).

Quando Arendt fala sobre o governo de um homem só, ou do governo de ninguém, ou da burocracia como uma das formas mais cruéis da tirania em certas circunstâncias; quando fala de normalização de comportamento e de várias regras a todos impostas a fim da exclusão da ação espontânea, mormente a extraordinária; ou do reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou o domínio público; está a falar sobre o corpo político e de sua soberania e como ele pode afetar todos os vários aspectos da *vita activa*<sup>4</sup>. Está a falar de como o servilismo pode estar a serviço, mecanicamente, da concretização do modelo do corpo político em voga idealizado por alguém.

Sobre isso, Arendt fala da substituição da ação pela fabricação que, segundo ela, começa já com Platão (ARENDR, 2010a, p. 274). Tanto aqueles que agem quanto aqueles que pensam sempre foram seduzidos a realizar essa substituição esperando conseguir com ela proteger o domínio dos assuntos humanos fazendo-os, pretensamente, escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes. Por isso é que, segundo Arendt, a história registrou a busca de proteção contra as calamidades provocadas pela ação, colocando em um só homem, isolado de todos, a responsabilidade por toda essa atividade.

Essa tentativa de substituir a ação pela fabricação é mais notada ainda quando das tentativas de argumentos contra a “democracia” que, por mais razoáveis que pareçam, são colocados sempre contra os elementos fundamentais da política, na medida em que se constroem no sentido da exclusão da pluralidade; da supressão do domínio público. Monarquia, ou governo de um só, em suas mais variadas formas, desde a tirania até o despotismo benévolo ou mesmo as democracias de maiorias constituem, em verdade, numa maneira de fazer do povo “muitos em um só” para um homem arvorar-se, em seguida, a monarca dele.

---

<sup>4</sup> Embora não seja o intuito deste trabalho, poderíamos aqui pensar sobre o ingresso da Zoé na esfera da *pólis* que, ao ver de Agamben, constituiria o evento decisivo da modernidade, na medida da politização da vida nua, assinalando uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico: “é provável que se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se deve precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade” (AGAMBEN, 2010, p. 12). A biosocialidade estaria, deste modo, numa relação de indistinção entre vida e política, e somente uma reflexão sobre esta relação que governa secretamente as ideologias da modernidade poderá, segundo ele, fazer o político se mostrar e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento a sua vocação prática. Agamben perquire, com isso, sobre este ponto oculto da intersecção através da inter-relação que há entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder. Da dupla categoria fundamental da política do amigo-inimigo, vai-se a da vida nua-existência política, Zoé-bíos, exclusão-inclusão.

Hannah Arendt analisa a solução dada por Platão: seu Rei-Filósofo, com sua sabedoria, resolve os dilemas da ação banindo o cidadão do domínio público que deve ater-se aos seus próprios assuntos, privados, na medida em que os assuntos públicos são exclusivamente do governante. Isso que equivalia à promoção da iniciativa privada era na verdade um modo de retirar-lhes o tempo necessário à participação nas questões de interesse comum.

Esse desvio tomado para a paz e a ordem a fim de se evitar a fragilidade dos assuntos humanos tem se revelado uma recomendação constante da filosofia política desde Platão, e nele sido encontrada a fundamentação teórica e prática para uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo, isto é, “a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer” (ARENDDT, 2010a, p. 277).

#### 1.2.4 A separação entre saber e fazer

Em “O Político”, Platão instaura, então, um abismo entre começar e executar, porque era preciso garantir que o iniciador estivesse sempre no comando daquilo que iniciou. Nesse conceito de governo, segundo Arendt, Platão via a forma de ordenar e julgar os assuntos humanos em todos os seus aspectos. A partir desta separação entre saber e fazer passou à identificação do conhecimento com o comando e o governo; e a ação com a obediência e a execução.

“Do ponto de vista teórico, a versão mais sintética e fundamental da fuga da ação para o governo ocorre em *O político*, em que Platão instaura um abismo entre os dois modos de ação, *archein* e *prattein* (“começar” e “realizar”), que, para os gregos, eram interconectados. O problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou, prescindindo do auxílio de outros para levá-lo a cabo. No âmbito da ação, esse domínio isolado só pode ser alcançado quando os outros são usados na execução das ordens, quando já não é necessário que adiram por iniciativa própria ao empreendimento, com seus próprios objetivos e motivações, e quando, por outro lado, aquele que tomou a iniciativa não se permite qualquer envolvimento na própria ação. Começar (*archein*) e agir (*prattein*) podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um *archon*, na dupla acepção da palavra) que ‘não precisa em absoluto agir (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar’. Nessas circunstâncias, a essência da política é ‘saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, considerando o que é oportuno e o que é inoportuno’; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser a ‘mera execução de ordens’” (ARENDDT, 2010a, p. 278).

Ao separar-se saber e execução – divisão alheia ao domínio da ação –, destrói-se e invalida-se o sentido da política no momento em que se separam pensamento e ação que, de outro lado, é uma experiência cotidiana do processo da fabricação que se desdobra, primeiro, na percepção da imagem ou forma do produto a ser fabricado; e, depois, na organização dos meios e início da execução. “O desejo platônico de substituir a ação pela fabricação, torna-se mais evidente quando atinge o próprio cerne de sua filosofia, a doutrina das ideias” (ARENDDT, 2010a, p. 281).

As ideias eram definidas por Platão como aquilo “que mais brilha”, como variações do belo, e que se converteram na “República” em padrões, medidas e regras de comportamento, como variações ou derivações da ideia de “Bem”, transformação necessária para aplicar a doutrina das ideias à política, eliminando o caráter de fragilidade dos assuntos humanos. Exigindo uma qualidade quase que divina do governante dos homens (para distingui-lo, claramente, de seus súditos) – como se distinguiam os escravos do senhor ou o rebanho do pastor –; e, ao mesmo tempo, suprimindo o elemento pessoal na noção platônica de governo ideal.

“Nesse sistema de referência, o aparecimento de um sistema político utópico, passível de ser construído segundo um modelo por alguém que dominasse as técnicas dos assuntos humanos, tornou-se quase algo natural” (ARENDR, 2010a, p. 283). Assim é que Platão teria, segundo Arendt, sido o primeiro a projetar a construção de um corpo político, inspirando todas as utopias posteriores. O Rei-filósofo, então, “fabricava” sua cidade, como o escultor fazia uma estátua. E, por fim, todas as ideias eram transformadas em leis<sup>5</sup> que passavam a ser impostas à execução.

Mas, por que, ao refletir sobre liberdade e ação, importaria a Arendt digressões assim, a respeito do modelo platônico de governança?

Importam essas referências ao corpo político fabricado pelo homem, porque este é o “lugar” em que o *animal laborans* sempre estará trabalhando e consumindo a produção do *homo faber*. É nele que o *animal laborans* exerce a sua atividade laboral isolando-se do outro; e é nele que o *homo faber* deveria estar criando. Mas, em especial, porque é o modelo do corpo político que estabelece a circunstância de estarmos todos alijados da política. Porque é em virtude de sua estruturação baseada no “social” que sua alienação mais eloquente se estabelece.

Compreender que esta “cidade fabricada” constitui, pois, o ambiente político em que se desenvolvem as atividades do labor e da obra parece fundamental à compreensão da teoria arendtiana da ação enquanto antídoto do totalitarismo, porque é na criação do corpo político que se estabelece a exclusão política do *animal laborans*. Porque é a decisão sobre o modelo do corpo político que define o futuro e o presente de cada um de nós.

Isto porque a ascensão do *animal laborans* ao domínio público ao mesmo tempo em que se deu a substituição da ação pelo fazer, não significou a ascensão de um trabalhador com voz para deliberar sobre seu destino no espaço reservado à discussão do interesse comum. Significou, pelo contrário, que o *animal laborans* passou a ser apenas a base da representação política nas democracias representativas, mas que, seu fundamento, que é o “interesse social”, expressa-se na forma de regras universais que, como meras convenções, são também passíveis de ser substituídas, e que, por isso, constituem o risco de que fala Arendt, em face do totalitarismo.

---

<sup>5</sup> Sobre a legislação de Sólon, Arendt recorda, p. ex., que já havia na lei ateniense como prova da perda do poder paterno o dever do filho de sustentar os pais; ou que, na Grécia Antiga os cidadãos eram *obrigados* por lei a dividir entre si suas colheitas; também, que Platão já recomendava (*Leis*, 777) o tratamento equitativo dos escravos. Platão já falava, aliás, sobre a coexistência de duas leis, da lei política da justiça (esfera pública) e a lei doméstica (esfera privada). A jurisdição antiga, segundo Arendt, em especial a romana, tratava de assuntos domésticos, tratamento de escravos, relações familiares, etc., a fim de estabelecer limites ao poder do chefe de família. Não fosse isso, esse poder seria, aliás, totalmente ilimitado.

Significa que o *animal laborans*, o homem moderno, está alijado da política porque está preso às suas necessidades vitais, mas, outrossim, porque o corpo político, ao separar saber de fazer, atribui-lhe o *fazer* com a função de executar os comandos que realizam o modelo instituído<sup>6</sup>.

### 1.3 A ascensão do *animal laborans* ao domínio público e a emancipação do trabalho

O conformismo inerente à sociedade moderna, dada a substituição da ação pelo comportamento, desenvolveu uma noção de igualdade diferente da igualdade dos antigos. A igualdade, que significava pertencer aos poucos iguais no sentido da admissão na vida entre pares, em que cada um tinha que se distinguir um do outro, dentro de um espírito “acirradamente agonístico” deu lugar a uma igualdade geral. Com isso, ninguém mais age, apenas comporta-se.

Entre os gregos estar na *pólis* significava estar em um corpo político em que se dispunha a compartilhar o ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos. Na modernidade, foi esse comportar-se ao invés de agir, que deu base à economia moderna, ciência nascida coincidentemente com o surgimento da sociedade. Com a estatística, a economia tornou-se a ciência social por excelência, tendo adquirido esse caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais que se comportam de um modo passível de ser representado por números.

A estatística aplicada à história ou à política equivale, segundo Arendt, a destruir voluntariamente o próprio objeto dessas duas. Será sempre um esforço inútil tentar encontrar significado na política ou importância na história se tudo o que ocorre de modo extraordinário é desconsiderado em face de sua irrelevância probabilística. Eventos e atos só podem aparecer na estatística como desvios ou flutuações, já que lida com grandes números e longos períodos de tempo. Grandes feitos e eventos, por isso, nunca passarão de fatos insignificantes. Até mesmo os fatos que, para a história, seriam eventos que iluminariam certo período.

Com isso, dado o inevitável aumento populacional no tempo, e como as leis estatísticas são sempre adaptáveis aos grandes números, é de se esperar que, “politicamente, isso signifique que, quanto maior é a população de qualquer corpo político, maior é a probabilidade de que o social, e não o político, constitua o domínio público” (ARENDR, 2010a, p. 52). Que os feitos tenham cada vez

---

<sup>6</sup> Aqui, mais uma referência à biopolítica poderia ser feita, apesar de não ser este o objeto desta pesquisa, a fim de aproximá-la do pensamento de Arendt, agora por intermédio de Foucault, a exemplo do que faz André Duarte. Com o conceito de biopolítica apresentado no último capítulo de *História da sexualidade I – a vontade de saber* (FOUCAULT, 2010c), e retomado em *Em defesa da sociedade* (FOUCAULT, 2005), Foucault demonstra que com novos conceitos é possível instigar a formação de novos problemas como fez em *Segurança, território, população* (FOUCAULT, 2008b) e *Nascimento da biopolítica* (FOUCAULT, 2008a), a partir da introdução do conceito de *governabilidade*:“(…) suas investigações eram contrárias “à ideia das necessidades universais na existência humana. Elas sublinham o caráter arbitrário das instituições e nos mostram qual espaço de liberdade nós ainda dispomos, quais são as mudanças que ainda podemos pôr em ação (...) a tese foucaultiana [é a ] de que o poder não apenas reprime, mas, sobretudo, produz realidades (...) [Por outro lado] Foucault empreendeu a crítica da posição teórica do “sujeito constituinte” e adotou a posição teórica de que o sujeito é sempre constituído historicamente, simultaneamente à constituição dos saberes, dos discursos e dos domínios de objetos (*Microfísica do poder*, 2010b, p. 7)” (...) [Portanto] o problema da genealogia do poder não era o da constituição do Estado ou do soberano, mas sim o da constituição dos súditos, dos sujeitos assujeitados (...) [Noutro passo] a tese foucaultiana era a de que a análise [do poder] deveria partir de determinadas técnicas relativamente autônomas (*Vigiar e punir*, 2010a, p. 194)” (DUARTE, 2010, p. 204-234).

menos possibilidades de oposição ao comportamento em voga, os eventos percam, cada vez mais, sua importância, e os grandes feitos tenham menor capacidade de iluminar o tempo histórico.

“Os gregos, cuja cidade-Estado foi o corpo político mais individualista e menos conformista que conhecemos, tinham plena consciência do fato de que a *pólis*, com a sua ênfase na ação e no discurso, só poderia sobreviver se o número de cidadãos permanecesse restrito” (ARENDR, 2010a, p. 52).

Com o advento da sociedade, ou seja, desde o ingresso das atividades domésticas e da administração do lar na esfera pública, uma das mais importantes características deste domínio, no decorrer dos últimos três séculos, é sua tendência de crescimento e de devorar os domínios mais antigos do político, do privado, bem como da intimidade. Isso se deve, segundo Arendt, porque o próprio processo da vida passa a ser canalizado, por meio da sociedade, para o domínio público. Com isso não há dúvida: o *animal laborans* foi admitido nesse domínio<sup>7</sup>.

A esfera privada era o domínio em que se garantia a sobrevivência do indivíduo e a reprodução da espécie. Antes do íntimo, o homem existia nessa esfera como mero exemplar da espécie humana, circunstância da qual os antigos nutriam o desprezo descrito, mas a avaliação mudada dessa esfera, com o surgimento da sociedade, não lhe mudou a natureza. A unicidade da espécie humana dá à sociedade um caráter monolítico, impondo-lhe interesse e opinião únicos, e, conseqüentemente, seu conformismo.

Isso significa que a “sociedade de massas”, onde o animal social reina supremo, de fato existe, e que o novo domínio social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de trabalhadores e empregados concentrados em torno da única atividade necessária para manutenção da vida. Ademais disso, a dependência mútua em torno das necessidades vitais supridas pelo trabalho adquiriu importância pública, permitindo fazer aparecer em público as atividades que se relacionam com a mera sobrevivência dos indivíduos.

A emancipação do trabalho de que fala Arendt, precedentemente à emancipação da classe operária, correspondeu ao fato de a atividade do trabalho ter sido liberada das restrições que lhe eram impostas em razão de seu banimento no domínio privado. Ou seja, o elemento de crescimento inerente a toda a vida orgânica teria superado e prevalecido “sobre os processos de perecimento por meio das quais a vida orgânica é controlada e equilibrada no lar da natureza” (ARENDR, 2010a, p. 57).

A emancipação do trabalho não significou, então, a equiparação de sua atividade com as demais atividades da *vita activa*, mas seu incontestável predomínio. Tendo ascendido o *animal laborans* ao domínio público, reduziu-se “todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância” (ARENDR, 2010a, p. 157).

---

<sup>7</sup> Segundo André Duarte, para Arendt, o fenômeno que Foucault denominou a “ascensão da vida pelo poder” (FOUCAULT, 2005, p. 285-286), localiza-se no contexto da transformação radical que se dá no espaço público e da própria experiência cotidiana da política, determinada pela ascensão do *animal laborans* ao centro do palco político. Para ele, “foi sob o impacto dessas transformações histórico-ontológicas que se operou a liberação e a promoção da vida e da felicidade do *animal laborans* ao estatuto de valor e ideal político inquestionável, chave a partir do qual se constitui a pertinência de falar-se em biopolítica no pensamento arendtiano, a despeito da ausência do próprio conceito” (DUARTE, 2010, p. 315).

O veredicto da sociedade está, pois, no sentido de que, não importa o que façamos, o que fazemos realizamos com o objetivo de prover nosso próprio sustento. A ponto de chamarmos todas as atividades sérias de “trabalho” e as não necessárias de “divertimento”. No domínio social, onde o processo da vida estabeleceu seu âmbito público, então, desencadeou-se o que Arendt chamou de “crescimento artificial do natural”, contra o qual são incapazes de se defender tanto o privado (e o íntimo) quanto o político.

O que Arendt chama de artificial crescimento natural consiste no “aumento constantemente acelerado da produtividade do trabalho” (ARENDR, 2010a, p. 57). Nesse processo, a organização da atividade do trabalho foi o fator mais importante nesse aumento contínuo, que pode ser vista da “divisão do trabalho” que precedeu a revolução industrial, tendo como segundo fator de importância na produtividade do trabalho a “mecanização” de seus processos, na medida em que o princípio organizacional deriva claramente do domínio público, e não do privado.

Essa divisão do trabalho, que nunca aconteceria na privacidade do lar, acontece à atividade nas condições do domínio público<sup>8</sup>. Atingiu a “excelência”, a ponto tal de o significado do próprio termo ter começado a perder seu significado original, já que a última coisa a se esperar, considerando tratar-se de atividade ligada à manutenção da vida. Também porque a excelência sempre esteve reservada ao domínio público, já que para tanto será sempre requerida a presença de outros no espaço público. Nem mesmo o social, que tornou a excelência anônima, foi capaz de aniquilá-la completamente, dada sua conexão necessária com sua realização pública.

Veja-se haver para Arendt, portanto, processos subjacentes à efetiva substituição da “ação” pelo “fazer” na modernidade que descrevem, em termos gerais, como “a ascensão do *animal laborans* ao domínio público e a emancipação do trabalho” que, também de modo subliminar, diz respeito ao mecanicismo que preside a vida do homem moderno e o consumismo que o caracteriza.

A despeito da excelência atingida na atividade do trabalho que realizamos em público, perdemos muito do caráter antigo de nossa capacidade de agir e de discursar, desde a ascensão do social, sendo surpreendente para Arendt, de outro lado, o fato de a era moderna não ter engendrado uma só teoria que distinguisse claramente o *animal laborans* do *homo faber* (ARENDR, 2010a, p. 105), mormente por termos invertido todas as tradições – tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa* – ou em face da glorificação do trabalho que deu ensejo à elevação do *animal laborans* à posição do *animal rationale*.

No lugar desta distinção, encontra-se a diferenciação entre “trabalho produtivo” e “trabalho improdutivo”; ou, um pouco mais tarde, entre “obra qualificada” e “não qualificada”; e, por último, entre trabalho manual e trabalho intelectual. A primeira distinção (entre trabalho produtivo de trabalho improdutivo), no entanto, usada por Adam Smith e Karl Marx, constitui a única a investigar o que realmente interessa à questão, porque faz a distinção mais fundamental entre obra e trabalho. A era moderna em geral e Karl Marx em particular, contudo, “fascinados pela atual produtividade sem precedentes, tendiam a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos mais adequados ao *homo faber*” (ARENDR, 2010a, p. 108).

---

<sup>8</sup> Arendt explica, à p. 58 de “A Condição Humana”, que aplica “a expressão ‘divisão de trabalho’ somente às modernas condições de trabalho, nas quais uma atividade é dividida e atomizada em um sem-número de pequenas manipulações, e não à ‘divisão do trabalho’ propiciada pela especialização profissional.

Mas de fato, em prol da distinção entre trabalho e obra, advoga a circunstância de que a própria atividade do trabalho, independentemente de conjunturas históricas ou de sua localização (no domínio público ou privado), possui uma produtividade própria que reside na “força humana” (e não no produto do trabalho), cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, produzindo, no entanto, um excedente (assim considerado porque mais que o necessário para a sua reprodução).

A produtividade da obra acrescenta novos objetos ao artifício humano. A da força de trabalho, só incidentalmente, porque se preocupa, na verdade, como produzir os meios de sua própria reprodução. Pode ser usada para reproduzir mais de um processo vital, já que sua força não se extingue quando sua reprodução resta assegurada, mas só produz “vida”.

Sob o ponto de vista social, o ponto de vista, aliás, da modernidade, todo trabalho é produtivo, fazendo perder sentido a distinção entre trabalho que não deixa vestígio daquele que produz coisas duráveis para acúmulo, interpretação que se assemelha àquela que leva em conta apenas o processo vital do gênero humano. Tomando esse sistema por referência todas as coisas passam a ser consideradas objetos destinados ao consumo.

Quando Arendt trata de “trabalho e vida”, em “A condição humana”, considera que, das coisas tangíveis, as menos duráveis são as necessárias ao processo vital, e que seu consumo mal sobrevive ao ato de sua produção: “após uma breve permanência no mundo, retornam ao processo natural que as produziu, seja por meio da absorção no processo vital do animal humano, seja por meio da deterioração” (ARENDR, 2010a, p. 118).

E quando reflete sobre “sociedade de consumidores”, estabelece a relação entre trabalho e consumo como dois estágios do mesmo processo que se impõe ao homem pela necessidade da vida. “Já vivemos em uma sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e de gastar, que são apenas modificações do duplo metabolismo do corpo humano” (ARENDR, 2010a, p. 154). O problema que se impõe solucionado é, então, como sintonizar consumo individual com acúmulo ilimitado de riqueza.

Como a humanidade ainda está longe de atingir o limite da abundância que pode produzir, a sociedade pode superar essa limitação natural tratando todos os objetos de uso como fossem produtos de consumo. Ferramentas e instrumentos diminuem esforço e dor, mudando a percepção da urgência da necessidade. Contudo, não mudam a necessidade propriamente dita, apenas a esconde de nossos sentidos. O mesmo se aplica aos produtos do trabalho que não se tornam mais duráveis por intermédio da abundância.

Por outro lado, diferentemente disso, na transformação do processo da obra pela introdução da divisão do trabalho, a natureza da obra é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume o caráter de trabalho. As máquinas nos obrigam a um ritmo muito rápido de repetição que o demandado pelo ciclo de processos naturais; a aceleração em si nos faz ignorar o caráter repetitivo do trabalho; e a repetição, sua interminabilidade, imprime a todo o processo a marca inconfundível do trabalho. É o que acontece com os objetos de uso. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo.

A interminabilidade do processo se dá por conta de uma recorrente necessidade de consumo, e a interminabilidade da produção fica garantida pela transformação de objetos de uso em objetos de consumo. “Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência e a estabilidade, foram sacrificados à abundância, o ideal do *animal laborans* (ARENDR, 2010a, p. 156). Vivemos, então, uma sociedade de trabalhadores, porque só o trabalho produz a abundância.

Esta a descrição dos processos que acabam por determinar o mecanicismo do homem moderno ao ver de Arendt. Mas porque esse processo interessaria à teoria política de Hannah Arendt? Qual o ponto de toque entre o modo de vida do homem moderno e a liberdade arendtiana? Qual a relação que há entre a ascensão do *animal laborans* ao domínio público e a emancipação do trabalho com o risco a que estamos submetidos em face do totalitarismo?

#### 1.4 *Animal laborans versus homo faber*

Desse embate entre o *homo faber* e o *animal laborans*, a animalidade saiu vencedora. Na perspectiva do *homo faber*, o ser humano é um fabricante de instrumentos que, de um lado, mecanizam o trabalho do *animal laborans* aliviando-o do fardo a ele relacionado, e, de outro, edificam um mundo feito de coisas, mais pela conveniência ditada pelos propósitos “objetivos” que pretende inventar, do que por necessidades subjetivas.

Para o *animal laborans* a durabilidade e a estabilidade do mundo se expressam nas ferramentas e utensílios que usa, e, numa sociedade assim, voltada para o trabalho, esse equipamento assume um caráter ou função que não se restringem à sua mera instrumentalidade. Há uma perversão dos meios e fins na modernidade na medida em que os homens se tornam, nesse processo, escravos das máquinas que eles mesmos fabricaram. Adaptam-se às exigências delas, ao invés de simplesmente usá-las como forma de satisfação das necessidades humanas.

A produção seria, nessas circunstâncias, uma forma de preparo para o consumo, a própria distinção entre meios e fins, em que se perde o sentido original da fabricação. Os utensílios fabricados em socorro do *animal laborans* perdem seu caráter instrumental. Em termos comportamentais, há uma perda da faculdade de distinção clara entre meios e fins na qual podemos concluir haver na livre disposição e uso de instrumentos para a fabricação de um produto final específico sua substituição “pela unificação rítmica do corpo do trabalhador com seus utensílios, na qual o próprio movimento do trabalho age com força unificadora” (ARENDR, 2010a, p. 181).

Agora, unificados o corpo do trabalhador e seus utensílios, é o trabalho, e não a obra, que irá determinar uma execução ordenada e rítmica coordenada de todos os movimentos individuais na obtenção dos melhores resultados exigidos pelo processo que solda, numa coisa só, homem e utensílio que, assim, perde seu caráter instrumental de antes. O processo do trabalho passa a ser presidido pelo próprio movimento que impõe aos trabalhadores. Assim, o movimento da máquina passa a determinar os movimentos do corpo, ao invés de, como antes, o movimento do corpo determinar o movimento do utensílio.

Assim é que o homem, condicionando, condiciona-se. Também é dessa forma que se ajusta ao ambiente de máquinas logo que as concebe. Mas, mais especificamente no caso das máquinas, há uma distinção importante a ser notada. É que, diferentemente das ferramentas da manufatura que



são “servas da mão”, as máquinas, de seu lado, exigem do trabalhador que as sirvam ajustando-se aos seus movimentos mecânicos. Importa ver nisso que, enquanto durar a obra nas máquinas, o processo mecânico delas substituirá o ritmo do corpo humano.

A diferença está em que a ferramenta sempre permanece serva da mão, conquanto a máquina, por mais primitiva que seja, submete o trabalho do corpo até finalmente substituí-lo. A este processo de substituição das ferramentas e utensílios pela máquina é o que Arendt chamou de tecnologia. Da passagem da técnica para a tecnologia que prosseguiu, depois, até a automação.

Desde a invenção da máquina a vapor, o primeiro estágio deste processo – que nos levou à Revolução Industrial – imitamos a natureza e usamos suas forças para finalidades inventadas pelo homem. Nesse caso, mais importa a descoberta e o uso das minas para alimentá-la que propriamente o princípio da máquina a vapor, porque revela uma imitação e intensificação do uso da mão humana em contato com a natureza com a qual ela se relaciona.

O segundo estágio deste processo se deu com o advento do uso da energia elétrica que passou a determinar, até a atualidade, o estágio em que nos encontramos, numa espécie de ruptura com os antigos ofícios e artes. Aqui, já não se aplicam mais as categorias do *homo faber* porque já não usamos o material fornecido pela natureza interrompendo-a, matando-a ou imitando-a. Agora já desnaturalizamos a natureza, alterando-a, para nossos fins mundanos, criando um artefato humano ao lado dela, estabelecendo, assim, a existência de duas entidades inteiramente separadas.

Arendt, nesse passo, usa o verbo “criar” (entre aspas) – no sentido de dar azo, por iniciativa própria, à ocorrência de processos naturais que não ocorreriam sem esta iniciativa – porque não há mais, em sentido estrito, a atividade criativa que caracterizava até então a figura do *homo faber*, na fabricação que violenta a natureza. Essa é, portanto, a revolução no conceito de fabricação que caracteriza esse segundo estágio: a série de passos que caracterizavam a manufatura passa à linha de montagem caracterizada pelo processo contínuo.

O terceiro estágio é o da automação que ilumina o maquinismo e que permanece como ponto culminante da modernidade. Nesse caso já não se trata mais de dar azo ao desencadeamento de processos naturais, mas, de manipular, manejar forças que ocorrem fora da Terra, nela e na vida cotidiana. Para Arendt, o próprio caráter propositado do mundo ficou destruído por essa canalização de forças naturais para o mundo humano. Os processos naturais ocorrem sem a participação do homem. As coisas naturais não são produzidas. Diferentemente disso, os produtos das mãos tem que ser fabricados passo a passo e passam a existir no mundo como algo identificável separadamente do processo que o fabricou.

Esses processos sob o pano de fundo dos propósitos humanos – sob a lógica de meios e fins – assumem o caráter do automatismo, assim considerado o movimento autopropulsado, fora do alcance da vontade e da intenção. Ou seja, com a automação, tornam-se obsoletas a diferença entre produto e operação e a precedência do produto sobre a produção. Nesse passo, Arendt adverte, mais uma vez: aqui já não se aplicam mais as categorias do *homo faber* e do seu mundo.

É que, se antes o *homo faber* fazia ferramentas e utensílios para construir um mundo (e não para servir o ciclo vital a que está submetido o *animal laborans*), “a questão não é tanto sobre se somos escravos ou senhores das máquinas que foram criadas, mas, sim, se estas máquinas servem

ainda ao mundo ou se elas o dominam ou o destroem (ARENDT, 2010a, p. 188)”. Além disso, é certo que a automação eliminou as premissas de que a eficiência ótima depende de nossas mãos guiadas por nossos cérebros e de que as coisas mundanas dependem de um projeto humano e de sua construção segundo nossos padrões de utilidade.

Passamos a projetar produtos determinados pela “operação da máquina”. Suas funções básicas, considerando que nenhuma outra é essencialmente necessária, são as funções do processo vital. O produto, suas variantes e sua transformação em outro produto, inclusive, dependem da capacidade da máquina. Os objetos passaram, portanto, a ser projetados em função da máquina; e não o contrário. Não produzimos máquinas para produzir certos objetos, mas objetos determinados pela capacidade da máquina, o que consistiria na inversão da lógica dos meios e fins, se ela ainda existisse.

As máquinas passaram a constituir o mundo substituto para o mundo real, a despeito de um mundo incapaz de oferecer aos mortais uma morada mais permanente que eles mesmos. Mundo que está perdendo seu caráter mundano independente de antes e que se relaciona, cada vez mais, com o processo vital. Um mundo de máquinas que cada vez menos é o resultado de um esforço consciente para ampliação da força material, e cada vez mais, o transplante de estruturas inatas do organismo humano para o ambiente do homem.

De outro lado, a respeito da instrumentalidade e do *homo faber*, Arendt diz que, mais que justificar os meios, o fim os produz e os organiza, na medida em que é exatamente o produto final que acaba por determinar o projeto de criação das ferramentas e dos utensílios, e que organiza o próprio processo da obra, determinando quantos e quais os especialistas necessários, a forma da cooperação, a necessidade de auxiliares. Durante a fabricação tudo é julgado em termos de adequação e serventia tendo em vista o fim almejado.

A mesma lógica de meios e de fins é aplicada, depois, ao próprio produto da fabricação. Nesse mundo utilitarista, em que só se pergunta “para que” sem se perguntar “em razão de que” – resultado da distinção que se faz entre utilidade e significância –, “todos os fins são constrangidos a serem de curta duração e a transformarem-se em meios para alcançarem outros fins” (ARENDT, 2010a, p. 191), fazendo o ideal de utilidade que vigora na sociedade moderna de trabalhadores deixar de ser uma questão de utilidade para ser uma questão de significado. O “a fim de” torna-se conteúdo do “em razão de”, de modo que a utilidade instituída enquanto significado acaba por gerar a própria ausência de significado.

O *homo faber* – que não compreende o significado assim como o *animal laborans* não entende a instrumentalidade –, vive num mundo em que tudo se presta ao uso como forma de obtenção de outra coisa, em que o significado desse fim mostra-se, então, como “um fim em si mesmo”. Na verdade como uma espécie de tautologia, na medida em que se refere, contraditoriamente, a um fim que, atingido, deixa de ser fim, perdendo a capacidade de orientação e da justificação da escolha dos meios, de sua organização e produção.

Assim é que os utensílios e instrumentos que o *homo faber* usa para construir o mundo e que são o próprio mundo para o *animal laborans* tornam-se o paradoxal “fim em si mesmo” do *homo faber* enquanto significação de seu mundo. Como em nosso mundo antropocêntrico seu usuário é o próprio

homem, é ele que se torna o fim de tudo, pondo termo à cadeia interminável de meios e fins, emprestando-lhe dignidade de significação. Com o homem visto como “fim supremo”, no entanto, a natureza foi posta em condição de sujeição a este fim, de algo degradável, de simples meio, sendo privada de sua dignidade independente.

Arendt revela, portanto, haver a instrumentalidade do ponto de vista do *homo faber* e a instrumentalidade do ponto de vista do *animal laborans*. O uso não tem o mesmo sentido para um e para outro. O *homo faber* vê utilidades. O uso propriamente dito só faz sentido para o *animal laborans*. Na fabricação, cujo processo reproduz a lógica dos meios e fins – em que um produto, que já é o fim de um primeiro processo e serve de meio para a consecução de um novo fim –, o *homo faber* vê as relações que existem no mundo como meio de sua eternização; enquanto o *animal laborans* vê apenas o produto.

Mas tudo que o *homo faber* faz é apropriado pelo *animal laborans* para resolver suas necessidades vitais. Nessa apropriação, os instrumentos feitos pelo *homo faber* perdem sua instrumentalidade assim que são usados. Não há mais, aqui, a lógica dos meios e fins, porque o *animal laborans* perverte esta lógica com a lógica da necessidade. Esta circunstância leva a uma espécie de fusão da fabricação com o ciclo vital; do *homo faber* com o *animal laborans*.

A fabricação, que repete a vida, é uma espécie de imitação de processos naturais. O produto que é um fim que se torna um meio, para o *animal laborans* não tem um fim. Sobre todo o processo, o *animal laborans* não é capaz sequer de formular perguntas, e o *homo faber* é capaz de perguntar apenas “para quê”, sem compreender o sentido do que faz. Sem compreender o sentido do mundo.

Nesse processo, que é interminável porque interminável é o ciclo vital, a atividade do *homo faber* é engolida pela atividade do *animal laborans*. É como se o *homo faber* desaparecesse. Na verdade, transforma-se, reduzindo-se, em relação àquele que existia antes, a despeito de estar, onde quer e como esteja, sempre a reproduzir a lógica dos meios e dos fins. Após esta espécie de simbiose entre *animal laborans* e *homo faber*, há uma prevalência do primeiro sobre o segundo, porque, agora, o uso, o consumo, a imitação da vida, determina a fabricação.

Com isso podemos concluir, respondendo à pergunta que finaliza o tópico anterior, que o *animal laborans* moderno não é o mesmo *animal laborans* da antiguidade; é como se fosse, ele mesmo, um *homo faber* que foi reduzido à animalidade do trabalhador moderno. Um *animal laborans* que, inadvertidamente, solitariamente, opera os instrumentos que lhes são postos pelo corpo político; que parece tomar a função do *homo faber* quando este promove pequenos ajustes em engrenagens e no funcionamento da máquina que funciona segundo o ciclo vital; mas que, no entanto, sobrevive, apenas. Estando jungido à sobrevivência, afasta-se da vida política, e, com isso, fica sujeito a toda ordem de violência.

## 2 O ANIMAL LABORANS E A QUESTÃO DO AGIR

Expôs-se, no primeiro capítulo, a relação que Arendt vê entre o *animal laborans* e o “fazer” humano, explicitando-se os aspectos que caracterizam o mecanicismo a que estamos todos submetidos pelas necessidades vitais e como os processos a ele inerentes nos sujeita à violência. Mormente em razão da substituição da “ação” pelo “fazer” promovida pelo próprio modelo do corpo político imposto pela tradição.

Neste capítulo, buscar-se-á mostrar que esta substituição, ao ver de Arendt, deve e pode ser evitada, o que pode ser feito criando-se as condições necessárias para que o poder constituinte emane permanentemente em face do poder constituído, por intermédio de um novo modelo de corpo político. Um modelo que se realize com a participação de todos, num espaço público criado exclusivamente para isso, mas que encontra grandes dificuldades para se realizar.

São dificuldades opostas pelo recrudescimento do privado, pela sujeição a necessidades vitais e a insaciedade permanente que disso decorre, e pelo isolamento promovido pelo trabalho, como já visto, mas em especial pela incapacidade política do homem moderno. Pela sua exclusão do espaço público reservado à política tornando-o um indivíduo que não “age”, que apenas se comporta. Mas a isso tudo Arendt acrescenta, ainda, o “subjetivismo” e a alienação que acometem o homem moderno. Por que os modernos, segundo Arendt, não percebem a distinção entre “o labor de nosso corpo” e “o trabalho de nossas mãos”? Por que insistiram tanto em distinguir ‘trabalho improdutivo’ (na realidade trabalho) de ‘trabalho produtivo’ (na verdade, obra)?

A razão da insistência dos modernos em distinções como esta reside na ênfase que dão ao sujeito, a partir de Descartes. Por isso é que Marx, segundo Arendt, acabou por confundir trabalho com obra, voltando-se para o sujeito (para a ‘força de trabalho’). Os modernos perguntam sobre quem produz; olham para o sujeito, para dentro dele, alienando-se do mais importante: do mundo. O homem moderno é, portanto, não só um trabalhador consumidor entregue ao mecanicismo de seu modo de vida, mas alguém que é também alienado.

Arendt quer dar um giro ao largo disso e perguntar acerca do trabalho sob outra lógica; não pergunta mais a respeito do sujeito, e nem mais acerca da quantidade; mas sobre o produto mesmo e o processo que o produz, sobre o caráter da coisa produzida, sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. Esta é, aliás, o que nos parece ser a chave para abrir-nos à compreensão do diagnóstico feito por Arendt, e que pode nos levar à construção do antídoto do totalitarismo: não repetirmos mais a pergunta sobre o sujeito político; mas, sobre os processos políticos a que está submetido e que o condiciona, a fim de encontrar uma “forma” de anulá-los.

A alienação moderna teria decorrido, para Arendt, da descoberta da América, da Reforma e da invenção do telescópio que representa a descoberta do “ponto arquimediano”. A primeira por promover um apequenamento do mundo constituindo proximidades que permitiram a redução de distâncias e, com isso, colocando um distanciamento entre o mundo e o homem que, para observá-lo e dele dizer, afastou-se de seu mundo próximo, alienando-se dele. A reforma fez surgir, a partir do fim do feudalismo, uma classe de pessoas separadas de seu mundo físico a que estavam ligadas antes

da expropriação da propriedade eclesial. Finalmente, a descoberta do telescópio levou o homem a pensar a natureza a partir de um ponto apartado da Terra.

Para Arendt, Descartes representou aqui um papel essencial. Descartes encerrou o homem na introspecção promovendo uma perda do senso comum que surge normalmente quando partilhamos o mundo com os outros. O ponto arquimediano passou a ser o “eu” (a existência do espírito passou a ser o fator mais certo do conhecimento), o que nos levou, desta forma, do mundo para o sujeito; o novo ponto de “objetividade” para o conhecimento.

Contudo, o ‘trabalho improdutivo’ está afeto ao *animal laborans*; e o ‘trabalho produtivo’, está afeto ao *homo faber*. E esta diferença, segundo Arendt, não é trivial, pelo contrário, é fundamental. No primeiro tipo de “trabalho”, desconhecendo o nascimento e a morte, o esforço cíclico, fútil, que reproduz o processo biológico vital, é consumido tão depressa quanto despendido, tendo como propulsão a necessidade que tem o *animal laborans* de sobreviver. No último, o esforço se traduz na produtividade da obra, realizada na linearidade da história descrita entre o nascimento e a morte da biografia do *homo faber*.

A não percepção da diferença entre “o labor de nosso corpo” e “o trabalho de nossas mãos” é um importante sinal de que, de fato, não vemos o que somos e o que estamos fazendo. O próprio fato dessa ausência de percepção significa, de *per sí*, que estamos mesmo alienados do mundo. E que, realmente, é por conta da ênfase dada ao processo vital e à subjetividade, ou seja, à força de trabalho, que toda obra passa a ser confundida com trabalho. Aos modernos interessa o sujeito. Com isso, esquecem-se do mundo.

Por outro lado, Arendt associa a questão do fazer – ou da ausência do agir – também ao “método” de Descartes. Quando Arendt se reporta à concepção moderna de que o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz, está a falar da mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna – a única, aliás, que não podia ser evitada, na medida em que seguiu de perto a descoberta do ponto arquimediano e a consequente dúvida cartesiana –: a inversão hierárquica havida entre a posição da *vita contemplativa* e a *vita activa*.

É que há uma experiência fundamental por trás desta inversão entre contemplação e fazer: a sede humana de conhecimento que foi saciada no depósito de confiança que o homem fez no engenho de suas próprias mãos. Os motivos para que o homem confiasse no fazer em detrimento da contemplação (observação) fortaleceram-se diante dos resultados de seus primeiros empreendimentos experimentais de busca da verdade por trás de aparências enganosas.

O homem, para ter certeza, precisa assegurar-se; e para conhecer, tem que fazer. Para assegurar-se, ou ter certeza do conhecimento, precisa realizar, antes, duas condições. Primeiro, certificar-se de que o conhecimento a que se propõe adquirir refira-se a algo feito pelo próprio homem<sup>9</sup>; e, depois, que o conhecimento seja sobre algo cuja natureza seja passível de ser testado mediante um outro fazer. Assim é que, para Arendt, as verdades científica e filosófica se divorciaram. A verdade científica, agora, não precisa mais ser eterna ou compreensível ou adequada à razão. A inversão na ordem estabelecida entre contemplar e fazer, contudo, não significou o elevar do fazer ao

---

<sup>9</sup> De tal maneira que seu ideal passou a ser o conhecimento matemático, na medida em que, com ele, lida somente com entidades da mente produzidas por ela mesma (ARENDR, 2010a, p. 361-362).

nível anteriormente ocupado pela contemplação: a atividade de pensar passa a ser serva da atividade de fazer.

Essa inversão foi obscurecida, ademais, por outra inversão que se expressa na possibilidade de se pôr “de cabeça para baixo” ou revirados “de cabeça para cima” antigos sistemas a qualquer momento da história sem que se precise para isso que aconteça algo extraordinário ou qualquer alteração dos elementos estruturais neles envolvidos. “Os próprios conceitos permanecem os mesmos, não importa o lugar que ocupem nas várias ordens sistemáticas... não precisam senão de uma experiência intelectual” (ARENDDT, 2010a, p. 365-366). E o que o homem descobre nesta região do si mesmo interior é o constante movimento de percepções sensoriais e atividades mentais inconstantes, e não uma imagem que pode ser observada e contemplada em face de uma permanência.

Assim é que a filosofia moderna teria, ao ver de Arendt, passado a um terceiro plano e se tornado uma espécie de epistemologia, e “as primeiras atividades a se promoverem à posição antes ocupada pela contemplação foram as atividades de fazer e fabricar” (ARENDDT, 2010a, p. 368), o que se deu naturalmente, na medida em que foi um instrumento fabricado pelo homem que o levou à modernidade. Mas este fato, que deu início à experimentação para fins de conhecimento, teve consequências, mormente na formação da convicção de que o homem só pode conhecer o que ele próprio produz, mudando a ênfase da história da ciência da velha questão sobre “o que” e “por que” para a nova questão do “como”.

A questão sobre o “como” é decorrência direta dessa convicção, cuja resposta está, necessariamente, no experimento, implicando “que os verdadeiros objetos do conhecimento já não podem ser coisas ou movimentos eternos, mas processos, e que, portanto, o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo, mas a história” (ARENDDT, 2010a, p. 370) sobre como vieram a existir o universo, a natureza e a vida.

A natureza transformou-se em processo porque só por intermédio do experimento é possível conhecê-la. O processo de produção era apenas um meio de se atingir um fim; agora, o produto acabado, o fim da fabricação, passa a ter menos importância que o seu processo de produção e de desenvolvimento. Para Arendt, o motivo desta mudança é o fato de o cientista criar apenas para conhecer, e não para produzir.

Deste modo o “produto” – aqui o “conhecido”, enquanto produto do conhecimento – passa a mero efeito colateral; na verdade mais um subproduto do processo de conhecimento, importando observar a visão mecanicista de que resulta este processo descrito por Arendt. O inteiro significado dessa inversão entre meios e fins permanece latente enquanto predomina a visão mecanicista do mundo, “por excelência a visão de mundo do *homo faber*” (ARENDDT, 2010a, p. 371).

Há ainda, um último ponto que deve ser esclarecido, a bem da clareza, antes de adentrarmos o capítulo propriamente dito e que diz respeito à “irreflexão” do homem moderno: a questão do “pensar”, tal qual abordada por Arendt em “A vida do espírito”, publicada pela primeira vez em 1971. Nesta obra Arendt divide as atividades da mente em pensar, querer e julgar. A atividade do pensar é, portanto, por ela definida de forma restrita, excluindo algumas áreas da atividade mental, inclusive o que uma pessoa comum incluiria na esfera do pensamento, como o cálculo e a lógica, por exemplo.

Pensar, para Arendt, está ligado ao filosofar e surge da necessidade da razão buscar um sentido (ARENDR, 1991, p. 178). Uma tarefa especulativa que não se satisfaz nunca de forma plena, porque as respostas às perguntas sobre o sentido e a importância da vida não podem ser conclusivas.

Assim é que Arendt encontra uma distinção entre aquilo que chama de pensar e outras formas de atividade mental que usam o pensamento como meio para um fim determinado, feito em seu próprio benefício (ARENDR, 1991, p. 62). O pensar acontece como um diálogo silencioso do “eu” consigo mesmo, mediante uma linguagem silenciosamente expressa na mente (ARENDR, 1991, p. 75). A mente é uma espécie de “dois em um”, e pode, por isso, ter um diálogo interior consigo mesmo ponderando assuntos intelectuais; conservando uma espécie de pluralidade interior na medida em que mantém uma discussão consigo mesmo. Pensar, para Arendt, consiste, portanto, na expressão desta pluralidade interior mediante a linguagem da contemplação.

Pensar não se confunde, então, com conhecimento ou cognição. Pensar diz respeito a significado, num esforço mental feito em benefício próprio; o conhecimento ou cognição, de seu lado, usa o pensamento como meio para um fim para obter verdades factuais. Pensar e conhecer são muitas vezes confundidos na filosofia, na medida em que há filósofos que acreditam poder atingir verdades factuais e conclusivas a respeito do significado. Daí Arendt falar da ciência como confusão entre necessidade de pensar com urgência de conhecer (ARENDR, 1991, p. 61).

O conhecimento tem em vista a verdade enquanto fato objetivo do mundo; busca fatos reais; jamais deixa completamente o mundo das aparências, mantendo, sempre, uma relação com os objetos dos sentidos. Enquanto conhecer diz respeito a verdades concretas que podem ser definitivamente atingidas, o pensar é especulativo e abstrato. O conhecer acumula conhecimento, deixando um legado de verdades tangíveis que podem ser transmitidas de geração em geração; enquanto o pensar não acumula verdades factuais (ARENDR, 1991, p. 62). Pensar e conhecer diferem da política, mas o pensar é ainda menos próximo dela porque está distante do reino das aparências e não tem fins práticos específicos.

O pensar lida com pressupostos universais abstratos – enquanto ética e política tratam de instâncias e situações particulares diretamente ligadas à esfera pública comum (ARENDR, 1991, p. 200) – e implica uma espécie de retraimento necessário ao diálogo que deve se travar de si para consigo mesmo. A capacidade desse diálogo e do pensar, liga-se, contudo, a um retirar-se da companhia dos outros e do mundo das aparências para a audição das vozes interiores dessa discussão (ARENDR, 1991, p. 92). Esse retraimento para dentro de si mesmo – um afastar-se do próprio corpo e do espaço – na atividade de pensar é tão importante que Arendt a ele se refere como “lugar nenhum” (ARENDR, 1991, p. 199), na medida em que não está ocupado por outros, nem com a política, e nem com o mundo das aparências.

Se não pensa, o indivíduo pode tornar-se cúmplice dos tantos crimes ocorridos nas catástrofes políticas que acometeram a humanidade.<sup>10</sup> Quando uma pessoa pensa, o passado

---

<sup>10</sup> “Essa é a banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt como a consequência dessa tradição filosófica [platônica] que quase mumificou a estrutura do ser e nos marginalizou” (MILOVIC, 2010, p. 159). Um mal que não é a mesma que habita a religião e a literatura, que se identifica com pecado ou vilões que agem por inveja ou ressentimento, “mas com todos os que não são perversos e que, exatamente por não terem motivos especiais, ‘são capazes de um mal infinito’” (CORREIA, 2010, p. 15).

pressiona por trás, mas também o futuro que se aproxima pela frente, no campo de batalha do pensamento; acontece, portanto, no vácuo entre passado e futuro num eterno presente<sup>11</sup>, permitindo ao ego pensante refletir continuamente sobre determinado tópico (ARENDR, 1991, p. 208-210). É como movimentar-se entre as convicções afirmadas pela tradição e as perspectivas que se abrem, no presente, para o futuro. Mas para que isso ocorra, é preciso que esteja garantida a liberdade para tanto. E para que essa garantia se concretize, é preciso olhar para o mundo, porque é no mundo que se exerce a liberdade.

Não pensamos mais, conclui Arendt. A ponto de perdermos o contato com o que realmente está acontecendo no mundo. Assim é que, na era do sujeito, em que o ser humano pretensamente estaria no centro de tudo, exercemos, na verdade, nossa mais elementar animalidade. E, por conta dos processos descritos a que estamos submetidos, também não agimos mais. Apenas expomos questões privadas em público. Se o pensamento, a ação e o discurso precisam ter caráter de objeto, e se só materializados tornam-se objetivamente parte do mundo, estes processos nos submetem, de fato, ao risco de que fala Arendt. Por falta do “agir” e do “pensar” humanos.

Em outras palavras: devemos agir, porque é agindo que produzimos o “novo”; e devemos pensar porque se pensarmos, ao perquirirmos sobre “em razão de que” somos humanos, teremos que reconhecer a imprescindibilidade da ação. Para que possamos agir é preciso que tenhamos liberdade. Para que tenhamos liberdade é preciso que o corpo político a garanta, e só um corpo político instituído e mantido com a participação de todos, poderá estabelecer um espaço público assim.

Seus fundamentos? Parece importar a Arendt que não sejam exortados no processo político, na medida em que a eleição de um fundamento em detrimento de tantos outros possíveis já configuraria, de antemão, o primeiro passo para construção de um corpo político sob um regime totalitário a realizar automaticamente, como um relógio realiza o projeto do relojoeiro, o modelo instituído por seu idealizador.

Daí ora nos ocuparmos do *animal laborans* e a questão do *agir*, com o objetivo, primeiro, de reafirmar a ligação que há entre o comportar-se autômato e mecânico do homem moderno e o totalitarismo; depois, a ligação que há entre regimes totalitários e a substituição da ação pelo fazer e o risco que disso decorre; para, por fim, após uma breve síntese da experiência do nazismo, apresentar a conclusão de Arendt: a “ação” pode ser o antídoto humano contra qualquer espécie de violência institucionalizada, porque é discutindo livremente um com o outro, em um espaço público institucionalizado para tanto, que um “mundo comum” e humano constituir-se-á novamente.

---

<sup>11</sup> “...a única descrição exata dessa crise se encontra, até onde eu saiba, em uma daquelas parábolas de Franz Kafka...A parábola ... é a seguinte: Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim apenas teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite –, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz sobre os adversários que lutam entre si” (ARENDR, 2011b, p. 33).



## 2.1 Os riscos da substituição da ação pela fabricação

A modernidade, como se viu, ficou marcada pela substituição do “agir” pelo “fazer”, e, concomitantemente, pela degradação da política, que passa a ser mero meio de realização de fins supostamente superiores. Só a modernidade definiu o homem basicamente como *homo faber* – um produtor de instrumentos e de utensílios – podendo, com isso, vencer o desprezo e a suspeita que a tradição via na fabricação. Mas esta mesma tradição, ao mesmo tempo, ao ter se voltado também contra a ação, foi obrigada a interpretá-la como fabricação, acabando por emprestar esta concepção à modernidade: “de que a obra do artesão deve ser hierarquicamente superior às ‘ociosas’ ações e opiniões que constituem o domínio dos assuntos humanos” (ARENDT, 2010a, p. 286).

O risco político que há nisso tudo seja talvez o *homo faber* “fabricar” corpos políticos e leis que digam respeito a um mundo funcionalmente ligado a uma ideologia totalitária e, depois, o *animal laborans*, alienado, inadvertidamente, solitariamente, mecanicamente, automaticamente, operá-la de novo como se fosse, ele próprio, uma mera engrenagem dela. O risco de o *animal laborans* talvez usar os “instrumentos” e “ferramentas” feitas pelo *homo faber* para tanto, ou como tais, darem movimento novamente ao totalitarismo.

Os aparelhos que eram manejados livremente passaram a uma espécie de “carapaça integrante do corpo humano”, do corpo do *animal laborans* que, enquanto mera engrenagem do processo produtivo, ameaça integrar a própria máquina fabricada pelo *homo faber*. Uma máquina fabricada para substituir o mundo real a fim de, pretensamente, oferecer ao homem uma morada mais permanente e estável no mundo, mas que, no entanto, pode transformar este trabalhador num serviçal do totalitarismo. Esta é a razão de Arendt, em face do mecanicismo e automatismo do fazer humano, vislumbrar uma analogia, de um lado, entre a natureza e Deus, e de outro, entre o relógio e o relojoeiro, como representações da relação que vê entre o *animal laborans* e o corpo político. Entre o mecanicismo e o totalitarismo.

### 2.1.1 A analogia do relógio e do relojoeiro

Arendt encontra no exemplo do relógio e do relojoeiro, uma analogia que favorece o esclarecimento que ora se quer feito, no sentido de que o funcionamento do corpo político, enquanto máquina inventada pelo *homo faber*, e o esforço realizado pelo homem nesse âmbito, fundem-se em um autômato só. O relógio funciona como um autômato. Os homens que o fazem funcionar também. Indivíduos que funcionam como peças, mas que não olham nem para o relógio e nem para a parede em que está fixado; olham somente para si mesmos.

Essa analogia revela que o corpo político é passível de ser construído segundo um modelo de uma máquina, por alguém que, dominando as técnicas dos assuntos humanos (ARENDT, 2010a, p. 283), encontrando os elementos pré-totalitários para tanto – indivíduos isolados no trabalho, que não pensam, tornados autômatos pelo modo de vida que levam – coloca-a em funcionamento para dominar os membros da comunidade retirando todos do espaço público destinado à deliberação a respeito do interesse comum. Impossibilitando-os de agir, como fez Hitler – em uma espécie de apropriação macabra desse modelo – em face do Nazismo.

A imagem do relógio e do relojoeiro é mesmo muito adequada na medida em que “contém tanto a noção de um caráter processual da natureza na imagem dos movimentos do relógio quanto a noção do seu caráter de objeto ainda intacto, na imagem do próprio relógio e do fabricante” (ARENDR, 2010a, p. 372). Arendt, nesse contexto, fala sobre as tentativas feitas no século XVII com o objetivo de formulação de novas filosofias políticas; de inventar meios e instrumentos com os quais se pode “produzir um animal artificial... o *Commonwealth* [a comunidade] ou Estado”. E que “o primeiro motor foi a dúvida”, e a introspecção o método escolhido para estabelecer a “arte do homem”, que lhe permitiria produzir e governar seu próprio mundo como “Deus produziu e governa o mundo pela arte da natureza”.

A introspecção a que alude Arendt enquanto método é fundamental para a compreensão deste processo, na medida em que exprime que o ser humano, tornado *animal laborans*, além de experimentar o isolamento que lhe desampara, além do mecanicismo e do automatismo de seu modo de vida na modernidade, é alguém que não olha para o que acontece no mundo; pelo contrário é alguém que está voltado para dentro de si, desde Descartes. Platão teria partido de fora do sujeito para desenvolver seu modelo, mas, os modernos, pelo contrário, a partir do próprio sujeito. Ambos, no entanto, para a exclusão dos governados do âmbito das decisões a respeito dos assuntos humanos. Os modernos, então, aprofundaram ainda mais o abismo existente entre governante e governados e a distância que há entre cada membro da comunidade política.

Assim é que Arendt reflete sobre a introspecção como uma espécie de arte de ler em si mesmo a semelhança que há entre os pensamentos e paixões de cada um dos homens (ARENDR, 2010a, p. 373). Isto porque as paixões dos homens se encontram, pela introspecção, na interioridade humana. Ou seja, construímos e julgamos o corpo político, “a mais humana de todas as obras de arte”, obedecendo a regras e critérios que se encontram dentro, e não fora, do homem, o que desvela a imagem do relógio aplicada, primeiro, ao corpo humano, e depois, aos movimentos das paixões. “O estabelecimento do *Commonwealth*, a criação humana de ‘um homem artificial’, equivale à construção de um ‘autômato’[uma máquina] que [se] move por meio de molas e rodas, como um relógio” (ARENDR, 2010a, p. 374).

O estado e a própria comunidade, seriam, então, uma máquina – uma máquina que nos condiciona –; um artefato humano fabricado pelo *homo faber*. Mas “os processos da vida interior, encontrados nas paixões mediante a introspecção, podem tornar-se critérios e regras para a criação da ‘vida automática’ daquele ‘homem artificial’ que é ‘o grande leviatã’” (ARENDR, 2010a, p. 374). A idealização da máquina nazista, nesse contexto, teria ocorrido movida pelas paixões de Hitler; e o movimento totalitário que a consolidou, do compartilhamento dessas paixões pelos integrantes da massa que a operava.

Um exemplo prático disso pode ser extraído de “Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal”, outra obra de Arendt publicada em 1963. Trata-se da narração do desenrolar do julgamento de Adolf Eichmann, um dos arquitetos da “solução final”, na verdade um arrivista pouco inteligente pronto a obedecer quaisquer ordens do *Führer*<sup>12</sup>. Se de um lado, esta obra

---

<sup>12</sup> “Hannah Arendt considera Eichmann um personagem banal não só por ser uma figura comum, sem qualquer traço distintivo, mas principalmente por ser incapaz de reflexão, de pensar sem um regulamento. Todavia, do

expressa a possibilidade de um corpo político construído segundo um modelo de uma máquina, por alguém que, dominava as técnicas dos assuntos humanos, por outro, revela o ponto a que pode chegar o mecanicismo que Arendt refere. Numa passagem podemos ver como o próprio Eichmann descreve cada componente do mecanismo do relógio nazista como “pequenos dentes”:

“Eichmann admitiu, como já havia admitido na entrevista a Sassen, que ele “não recebeu seu encargo com a apatia de um boi sendo levado para o curral”, que ele era muito diferente daqueles colegas “que nunca tinham lido um livro básico [o *Judenstaat* de Herzl], meditado sobre ele e absorvido seu texto, absorvido com interesse”, e que portanto não tinham “relação interna com seu trabalho”. Eles “não passavam de burros de carga”, para quem tudo era decidido “por parágrafos, por ordens, que não se interessavam por mais nada”, que eram, em resumo, exatamente os “pequenos dentes da engrenagem” que, segundo a defesa, o próprio Eichmann havia sido. Se isso significava nada mais que prestar obediência cega às ordens do Führer, todos eles haviam sido pequenos dentes da engrenagem – até mesmo Himmler, que, conforme revela seu massagista, Felix Kernsten, não recebeu a Solução Final com grande entusiasmo, e Eichmann garantiu ao interrogador policial que seu próprio chefe, Heinrich Müller, jamais teria proposto nada tão “bruto” quanto o “extermínio físico”” (ARENDR, 2011a, p. 70-71).

Eichmann era, pois, apenas uma pequena engrenagem. Que apenas cumpria as ordens do *Führer*, automaticamente, irrefletidamente, mas que acabou, contudo, por constituir-se numa espécie de confluência entre a capacidade humana destrutiva e a burocratização da vida pública – o que Arendt acabou por chamar de “banalização do mal”<sup>13</sup>. Daí porque comportar-se, simplesmente, para Arendt, é estar a reboque dos acontecimentos que de sua vez, constitui um movimento permanente de realização do modelo do corpo político em voga, onde tudo acontece para confirmar seus fundamentos. Daí o temor de Arendt acerca do conformismo moderno em face do totalitarismo.

### 2.1.2 O movimento totalitário: uma massa acrítica de indivíduos isolados

O regime idealizado por Hitler, que subjugava os judeus e experimentava a dominação total em Auschwitz<sup>14</sup>, por três campos de concentração principais e trinta e nove campos auxiliares, com

---

mesmo modo que ela rejeitava a ideia de que ele era um monstro demoníaco, evitava fazer um relato de sua personalidade que pudesse sugerir ser ele um néscio. Estava em questão o fato de ele ser uma pessoa normal, como fora atestado pelos exames de sanidade que lhes foram feitos – o sacerdote que o visitou na prisão teria dito que ele é “um homem de ideias muito positivas” –, mas de modo algum no sentido de que possa haver “um Eichmann em cada um de nós”, e sim no sentido de que ele não tinha qualquer atributo distintivo, exceto talvez sua capacidade de organizar e negociar e sua férrea obediência” (CORREIA, 2007, p. 51).

<sup>13</sup> Para Hannah Arendt, subsistiu nos julgamentos de Nuremberg a Jerusalém, assim como na Alemanha do pós-guerra, a crença fundamental de que a “obediência é uma virtude política de primeira ordem, sem a qual nenhum corpo político poderia sobreviver” (2004b: 109) e que, portanto o dever de obedecer deve persistir em quaisquer circunstâncias. Em termos políticos, não obstante, obedecer é sempre consentir. Onde uma criança obedece, lembra Hannah Arendt, um adulto consente, pois quando ele respeita as leis ou cumpre as *ordens superiores*, está ao mesmo tempo legitimando-as. Assim, mesmo em uma organização burocrática, as engrenagens da maquinaria não são neutras em relação a todo o empreendimento. Desse modo, “a pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: ‘Por que vocês obedeceram?’, mas ‘Por que vocês apoiaram?’” (2004b: 111). (CORREIA, 2010, p. 15).

<sup>14</sup> Para Agamben, Auschwitz reduziu a vida à sobrevivência biológica, fundindo as fronteiras entre o humano e o inumano. Para ele, esse campo de concentração é um traço do biopoder contemporâneo, cuja tarefa decisiva seria

um deles destinado ao extermínio, era uma máquina movida por autômatos que realizava o modelo por ele idealizado. Um corpo político fabricado pela violência.

Hitler teria iniciado, assim, uma nova ordem a ser constituída na forma de um novo corpo político, mas todo seu desempenho não pode ser considerado verdadeiramente político, na medida em que não ocorria mediante liberdade. Não era possível, no nazismo, a escolha entre uma ou outra ideia enquanto fundamento do regime, já que o fundamento do regime já estava arbitrariamente predefinido por Hitler. A pluralidade inexistia, na medida em que o fundamento predefinido não era passível de discussão, mas apenas de adesão. E o regime se estabelecia na medida em que o agir era substituído pelo *fazer*, e se consolidava a partir da ausência do *pensar* e do *agir*.

Arendt, que vivenciou o nazismo desde o início, descreve este processo como um “movimento”: o movimento totalitário. Este movimento, que estava sustentado pela ideologia e pelo terror, assentava-se numa massa acrítica de indivíduos isolados. Contudo, trata-se de um movimento que não pode se manter no tempo, em face do poder intrínseco à pluralidade. Hitler, “depois de derrotado e morto, está hoje tão completamente esquecido que mal representa alguma coisa” (ARENDDT, 2011c, p. 355-356). Essa impermanência se relaciona com a volubilidade das massas e da fama que as tem por base e é o que constitui, em verdade, os movimentos totalitários em sua essência. “Só podem permanecer no poder enquanto estiverem em movimento e transmitirem movimento a tudo que o rodeiam” (ARENDDT, 2011c, p. 356).

Os movimentos totalitários têm como objetivo organizar as massas e não as classes sociais. “Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferentemente do movimento totalitário” (ARENDDT, 2011c, p. 361). O movimento totalitário é possível onde tiver massa que, por quaisquer motivos, desenvolveram gosto pela organização política vigente. Assim é que, onde a superfluidade dos indivíduos é uma realidade, a “banalidade do mal”<sup>15</sup> pode ser mais que uma mera possibilidade.

As massas não se unem por consciência; nem por interesses comuns (comportamento afeto às classes sociais); nem por objetivos pré-estabelecidos a serem atingidos. Potencialmente, as massas seriam pessoas neutras, indiferentes, que nunca se filiam a partidos ou exercem o poder do

---

a de produzir sobreviventes. Recuperando conceitos de *Estado de exceção* (AGAMBEN, 2008) e de *Homo sacer* (AGAMBEN, 2010a) Agamben perquire, em *O que resta de Auschwitz* (AGAMBEN, 2010b), sobre como aquele que lá esteve pode testemunhar narrando a violência dos campos de concentração, na medida em que o valor desse testemunho está essencialmente no que os não-homens diriam se falassem.

<sup>15</sup> Quando responde às críticas de Gershom Scholem a seu livro sobre o julgamento de Eichmann, Hannah Arendt afirma que teria, de fato, como ele indica, mudado de opinião e passado a utilizar o termo *banalidade do mal* não por ter deixado de sustentar que o mal perpetrado pelos nazistas era extremo, como já havia ressaltado em *As origens do totalitarismo*, mas por julgar que ao menos o mal com o qual estava lidando não possuía qualquer profundidade ou dimensão demoníaca. A banalidade desse mal concretizado na figura de Eichmann se assentaria no fato de que ele não possui raízes, motivos egoístas e utilidade. Isso não quer dizer que todo mal seja banal. (...) O fundamental no uso feito por Hannah Arendt do conceito kantiano de mal radical, em *As origens do totalitarismo*, é a identificação feita por ela entre mal radical e mal absoluto ou extremo. De outro lado, o essencial na sua preterição do conceito de mal radical em *Eichmann em Jerusalém* em nome do conceito de banalidade do mal consiste na atenção dispensada por ela às origens etimológicas da palavra radical (de “raiz”, não mais de “extremo”). Isso fez que ela, a despeito das afinidades entre os conceitos nessa última obra, deixasse de usar o conceito kantiano, porque julgava ser característica fundamental do fenômeno do mal com o qual estava lidando a ausência de qualquer radicalidade ou profundidade (CORREIA, 2010, p. 16).

voto. Arendt explica, no entanto, que o termo massa, no sentido que usa, diz respeito a pessoas que simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou em razão da mistura de ambas, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido, organização profissional ou sindicato de trabalhadores.

O sucesso desses movimentos totalitários de massa teria representado, para ela, o fim de duas grandes ilusões democráticas. Primeiro, a de que o povo, majoritariamente, participa do governo simpatizando com um ou outro partido; e, por último, a de que essas massas apolíticas não eram importantes na medida em que eram neutras, e que, por isso, não passavam de pano de fundo para a vida política da nação. Na verdade, essas massas puderam constituir, com certa facilidade, uma maioria num país de governo democrático significando com isso, por um lado, que a democracia permite um governo que funciona sob regras aceitas apenas por uma minoria; de outro, que este governo repousa na silenciosa tolerância e aprovação de setores indiferentes e desarticulados do povo. Por isso é que, para Arendt, os movimentos totalitários invadiram o Parlamento podendo desprezar o governo parlamentar convencendo o povo em geral de que a maioria representativa do corpo legislativo era espúria e não correspondia à realidade do país, desconstruindo a confiança do povo no governo.

O que é fundamental observar disso tudo, é que a ascensão do Nazismo teria se dado com o recrutamento de pessoas que constituíam uma massa aparentemente indiferente, abandonada pelos partidos, formada por pessoas demasiadamente apáticas ou estúpidas para merecerem atenção, e que, em sua grande maioria, nunca tinham participado da política, o que permitiu a adoção de métodos novos de propaganda absolutamente indiferentes aos argumentos da oposição: “Assim, sem necessidade e capacidade de refutar argumentos contrários, preferiram métodos que levavam à morte em vez de persuasão, que traziam terror em lugar de convicção” (ARENDR, 2011c, p. 362).

Para Arendt a sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia gerou indivíduos – além de indiferentes em relação aos negócios públicos e neutros em questões de política – apáticos e, de certa forma, hostis em relação à vida pública, nas classes sociais exploradas e excluídas da participação ativa no governo do país, e, também, na própria classe burguesa. O caráter apolítico das massas tornava-se, então, visível, ao mesmo tempo em que o sistema de classes entrava em colapso “destruindo toda a urdidura de fios visíveis e invisíveis que ligavam o povo à estrutura política” (ARENDR, 2011c, p. 364). Esse colapso do sistema de classes significou, praticamente, o colapso do sistema partidário, que tinha como função a representação dos interesses de classes.

Não é nem a brutalidade e nem a rudeza, no entanto, que caracteriza o homem da massa, mas o seu isolamento e a falta de relações sociais normais. Foram pessoas assim, segundo Arendt, que ao se sentirem desamparadas tenderam para um nacionalismo violento, cuja aceitação pelos líderes tinham justificativas puramente demagógicas. “Os movimentos totalitários dependiam menos da falta de estrutura de uma sociedade de massa do que das condições específicas de uma massa atomizada e individualizada” (ARENDR, 2011c, p. 368). Esses movimentos são, segundo ela, organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados que distinguem-se dos outros partidos e movimentos na medida em que exigem “lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro”:

“Não se pode esperar essa lealdade a não ser de seres humanos completamente isolados que, desprovidos de outros laços sociais – de família, amizade, camaradagem – só adquirem o sentido de terem lugar neste mundo quando participam de um movimento, pertencem ao partido”. (...) A lealdade total significava uma fidelidade vazia de conteúdo para não possibilitar a mudança de opinião. “Os movimentos totalitários, cada um a seu modo, fizeram o possível para se livrarem de programas que especificassem um conteúdo concreto, herdados de estágios anteriores e não-totalitários de sua evolução. Por mais radical que seja, todo objetivo político que não inclua o domínio mundial, todo programa político definido que trate de assuntos específicos em vez de referir-se a “questões ideológicas que serão importantes durante séculos” é um entrave para o totalitarismo” (ARENDR, 2011c, p. 373).

### 2.1.2.1 A experiência nazista

O totalitarismo, ademais disso, não se satisfaz com meios externos (o Estado ou uma máquina de violência) para governar. Eliminando a distância, por assim dizer, entre governante e governados, estabelecendo uma situação na qual o poder e o desejo de poder não representam papel nenhum ou exercem um papel secundário, descobriu uma forma de subjugar e aterrorizar internamente os seres humanos por meio de sua ideologia peculiar, reservando lugar no aparelho estatal à coação.

Lembrando a *Política* de Platão – onde a “ação” é tida como ordenar o início de um ato (*archein*) e a execução de uma ordem (*prattein*), Hitler dizia que até mesmo “o pensamento (...) [só existe] em virtude da formulação ou execução de uma ordem” eliminando a distinção entre o pensamento e a ação, entre governantes e governados”.

“Sua ideia de domínio – a dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida – é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que é realizável por um movimento totalitário acionado”(...) “Essencialmente, o líder totalitário é nada mais e nada menos que o funcionário das massas que dirige; não é um indivíduo sedento de poder impondo aos seus governados uma vontade tirânica e arbitrária. Como simples funcionário, pode ser substituído a qualquer momento e depende tanto do “desejo” das massas que ele incorpora, como as massas dependem dele” (ARENDR, 2011c, p. 375).

Pior que isso era a idéia da produção da história. A ideia do “império mundial germânico”, ou do império mundial “ariano”, no dizer de Himmler, e como preferia Hitler, império que viria dali a séculos. “Para o movimento, era mais importante demonstrar que era possível fabricar uma raça pela aniquilação de outras ‘raças’ do que vencer uma guerra de objetivos limitados” (ARENDR, 2011c, p. 462). Como o totalitarismo no poder manteve-se fiel aos dogmas originais do movimento, levou-se ao governo a divisão entre membros do partido e simpatizantes em organizações de vanguarda que levou à “coordenação” de toda a população agora organizada como simpatizantes.

O grande aumento de simpatizantes era controlado reservando a força partidária a uma determinada classe privilegiada (de alguns milhões), criando, ao mesmo tempo, um superpartido de

várias centenas de milhares, as chamadas formações de elite<sup>16</sup>. Assim é que a máquina estatal se transforma numa organização de vanguarda de burocratas simpatizantes que tem a função de propagar confiança entre as massas de cidadãos “coordenados” e que tinham em suas relações exteriores a burla do mundo exterior não-totalitário.

De outro lado, a “guerra psicológica” do totalitarismo se revela também na propaganda que faz do regime; bem como no uso do terror. É que, meio a um mundo não totalitário, os movimentos totalitários recorrem à propaganda sempre dirigida a um público externo (às camadas não-totalitárias da população do próprio país e os países não-totalitários do exterior) que ditam sua necessidade.

“Sempre que uma doutrinação totalitária no país de origem entra em conflito com a linha de propaganda para consumo externo (como na Rússia, durante a guerra, quando Stalin teve que se aliar as democracias para combater Hitler), a propaganda é explicada no país de origem como temporária “manobra tática”. Estabelece-se logo na fase anterior a tomada do poder, a diferença entre a doutrina ideológica destinada aos iniciados do movimento, que já não precisam de propaganda, e a propaganda para o mundo exterior. (...) A relação entre a propaganda e a doutrinação depende do tamanho do movimento e da pressão externa. Quanto menor o movimento, mais energia despenderá em sua propaganda. Quanto maior for a pressão exercida pelo mundo exterior sobre os regimes totalitários mais ativa será a propaganda totalitária” (ARENDDT, 2011c, p. 392).

“A doutrinação, aliada ao terror, cresce na razão direta da força do movimento ou do isolamento dos governantes totalitários que os protege da interferência externa” (ARENDDT, 2011c, p. 393). Mas, mesmo após atingir o seu objetivo psicológico, o regime totalitário continua a empregar o terror. A propaganda instrumentaliza o totalitarismo para enfrentar o mundo não-totalitário; e o terror constitui, então, a essência da sua forma de governar. Uma passagem de “Eichmann em Jerusalém”, relatada por Arendt, é capaz de expor terror, lealdade ao regime, irreflexão, a banalidade do mal, enfim, o totalitarismo nazista em espécie:

“De vez em quando, a comédia despenca no horror, e resulta em histórias – provavelmente verdadeiras – cujo humor macabro ultrapassa facilmente todo invento surrealista. A história do infeliz *Kommerzialrat* Storfer, de Viena, contada por Eichmann durante seu interrogatório na polícia, era desse tipo. Eichmann recebeu um telegrama de Rudolf Höss, comandante de Auschwitz, revelando que Storfer havia chegado e solicitava urgentemente ver Eichmann. “Eu disse comigo mesmo: tudo bem, esse homem sempre se comportou bem, vale a pena [...] Eu mesmo vou lá e vejo qual é o assunto dele. E vou até Ebner [chefe da Gestapo em Viena], e Ebner diz assim – só me lembro vagamente – ‘Se ele pelo menos não fosse tão desastrado; ele se escondeu e tentou escapar’, alguma coisa assim. E a polícia o prendeu e mandou para o campo de concentração, e segundo as ordens do Reichsführer [Himmler], ninguém podia sair, depois de entrar num deles. Nada se podia fazer. Nem o dr. Ebner, nem eu, nem ninguém podia fazer alguma coisa a respeito. Fui para Auschwitz e pedi a Höss para ver Storfer. ‘Claro, claro [Höss disse], ele está num dos grupos de trabalho forçado.’ Com Storfer, depois, bom, foi normal e humano, tivemos um encontro normal e humano. Ele me falou de todo o seu sofrimento, sua dor: eu disse: ‘Bom, meu querido amigo [*Ja, mein lieber guter Storfer*], sobrou

<sup>16</sup> A multiplicação de cargos, a duplicação de funções e a adaptação do relacionamento do simpatizante a essas novas condições significam simplesmente a conservação da estrutura peculiar do movimento, no qual cada camada é a vanguarda da próxima formação mais militante.

para nós! Que falta de sorte!. E eu disse também: ‘Olhe, eu não posso mesmo ajudar você, porque as ordens do *Reichsführer* são de ninguém sair. Não posso tirar você. O dr. Ebner também não pode. Soube que você cometeu um grande erro, que você se escondeu ou quis se trancar, coisa que afinal você não precisava fazer’ [Eichmann queria dizer que Storfer, como funcionário judeu, tinha imunidade de deportação.] Não me lembro da resposta dele. E aí perguntei como estava. E ele disse, bem, perguntou, se não podia ser dispensado do trabalho pesado. E eu então disse a Höss: ‘Storfer não vai ter de trabalhar!’. Mas Höss disse: ‘Todo mundo trabalha aqui’. Então eu disse: Certo, vou escrever uma nota para solicitar que Storfer fique cuidando dos caminhos de cascalho com uma vassoura’, havia uns caminhos de cascalho lá, ‘e que ele tem o direito de sentar com sua vassoura num dos bancos’. [Para Storfer] eu disse: ‘Está bom assim, Sr. Storfer? Está bom para o senhor?. Com isso ele ficou muito contente, e apertamos as mãos, e ele recebeu a vassoura e sentou no banco. Isso foi uma grande alegria interior para mim, poder ao menos ver esse homem, com quem trabalhei durante tantos anos, e ver que poderíamos conversar.” Seis semanas depois desse encontro normal, humano, Storfer foi morto – aparentemente não na câmara de gás, mas fuzilado” (ARENDDT, 2011a, p. 63).

Também era perturbador “o modo pelo qual tratavam a questão constitucional” (ARENDDT, 2011c, p. 444). Sem abolir a Constituição de Weimar, os nazistas fizeram uma avalanche de leis e decretos. Após a promulgação das Leis de Nuremberg – leis que baniram os judeus de todos os aspectos da vida nacional alemã – ficava patente o desrespeito dos nazistas por suas próprias leis. Caminhavam por setores sempre novos, mas, ao final, suas instituições estatais ou partidárias criadas não podiam definir-se pelas normas que as regiam. Normas que muitas vezes sequer eram de domínio público, já que, segundo Hitler, o “Estado total não deve reconhecer qualquer diferença entre a lei e a ética”. A lei, idêntica à ética, emanaria da consciência de todos, não havendo, por isso, necessidade de qualquer decreto público.

Há, também, desde o começo, a procura consciente por manter todas as diferenças essenciais entre o Estado e o movimento, a fim de evitar que as instituições “revolucionárias” do movimento fossem absorvidas pelo governo (ARENDDT, 2011c, p. 469). Para tanto, apenas aqueles membros do partido de importância secundária podiam ascender na hierarquia do Estado, e todo o poder de verdade era depositado nas instituições do movimento, fora da estrutura estatal e do exército alemão.

### 2.1.2.2 A ideologia nazista e a “engrenagem” Eichmann

Adolf Otto Eichmann era o chefe do Departamento da Gestapo responsável por toda a logística relacionada com os estudos e execução do extermínio de judeus, em curso, à época. À polícia secreta não cabia, portanto, descobrir crimes, mas, no caso de Eichmann, sob sua chefia, estar disponível para as ocasiões em que o governo decidia prender ou dizimar determinada categoria da população.

“Intimamente ligada a essa transformação do suspeito em inimigo objetivo é a nova posição da polícia secreta no Estado totalitário. Os serviços secretos já foram chamados corretamente de um Estado dentro do Estado, e isto não se aplica apenas aos despotismos, mas também aos governos



constitucionais ou semiconstitucionais. A simples posse de informes secretos sempre lhes deu nítida superioridade sobre todas as outras agências do serviço público, e constituiu franca ameaça aos membros do governo. A polícia totalitária, ao contrário, é totalmente sujeita ao desejo do Líder, que é o único a decidir quem será o próximo inimigo em potencial e, como o fez Stálin, pode dizer até quais os escalões da própria polícia devem ser liquidados” (ARENDR, 2011c, p. 476).

Para Arendt, no entanto, “o exemplo mais gritante de como os métodos e critérios da polícia secreta impregnam a sociedade totalitária é a questão da carreira pessoal” (ARENDR, 2011c, p. 481). Cada pessoa que tenha nela uma ocupação torna-se cúmplice do governo e de seus beneficiados pelos crimes por eles praticados. É um sistema que coloca em prática a lealdade total em suas possíveis implicações; em toda a sua extensão.

Era exatamente este o caso de Eichmann, o “*executor-chefe* do Terceiro Reich”, no holocausto. Em seu não mundo, tudo era feito em nome da ideologia totalitária. Ideologia que Arendt define como a “lógica de uma ideia” (ARENDR, 2011c, p. 520). É o estudo dos mecanismos de seu funcionamento que pode indicar os elementos que a tornaram tão perturbadoramente útil para o governo totalitário. Segundo Arendt, assim que a lógica é aplicada à ideia, essa ideia passa à premissa, num processo argumentativo que, sob a coerção da proibição de contradições, não pode ser interrompida nem por uma nova ideia e nem por uma nova experiência.

Durante toda a atuação de Eichmann enquanto oficial do exército de Hitler, sua conduta se justificava pela ideologia nazista. E está pressuposta na ideologia que uma determinada ideia é capaz de explicar tudo a partir da premissa, afastando qualquer experiência, porque nenhuma delas estará fora do alcance da dedução lógica de seu silogismo, o que substitui a capacidade humana de pensar pela camisa de força da lógica perpetrada por este processo, capaz de subjugar o homem com a mesma violência que a força externa é capaz de fazer.

Mas a ideologia não constitui, ela mesma, o totalitarismo. Seu papel é desempenhado, na verdade, num mecanismo de domínio que se revela sob três aspectos. Primeiro, na pretensão da explicação total. Com este objetivo, analisa não o que é, mas, sim, “o que vem a ser, o que nasce e passa” (ARENDR, 2011c, p. 522). Está preocupada com a História, isto é, com o elemento de movimento. Assim, a pretensão da explicação total é esclarecê-la, enquanto passado, presente e futuro. Segundo, na emancipação da realidade, libertando-se de toda experiência, mesmo que original, mesmo que a partir de nossos próprios sentidos, já que nada poderá sobrepujar a realidade “mais verdadeira” da ideologia, só sentida por um sexto sentido. Terceiro, na arrumação dos fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, a partir de uma premissa axiomáticamente aceita, para que tudo o mais seja dela deduzido.

“A propaganda do movimento totalitário serve também para libertar o pensamento da experiência e da realidade; procura sempre injetar um significado secreto em cada evento público tangível a farejar intenções secretas atrás de cada ato político público. Quando chegam ao poder, os movimentos passam a alterar a realidade segundo as suas afirmações ideológicas. O conceito de inimidade é substituído pelo conceito de conspiração, e isso produz uma mentalidade na qual já não se experimenta e se compreende a realidade em seus próprios termos – a verdadeira

inimizade ou a verdadeira amizade – mas automaticamente se presume que ela significa outra coisa” (ARENDDT, 2011c, p. 523).

Gerada a partir de si mesma, a argumentação ideológica fica inteiramente a salvo de qualquer experiência ulterior, já que nenhuma experiência será capaz de interferir no pensamento ideológico e nem a ideologia se deixa alterar pela realidade. Desta forma o governante totalitário usa sua ideologia como arma, com a qual cada governado pode obrigar-se a entrar em harmonia com o movimento do terror, a partir de premissas como as de que a “classe agonizante” consistia em pessoas condenadas à morte; de que as “raças indignas de viver” devem ser exterminadas<sup>17</sup>.

No nazismo, por isso, quem discordasse de que membros de “classes agonizantes” tivessem que ser mortos; ou de que era necessário matar as “raças incapazes”; ou achasse que o direito de viver não tinha nada a ver com a raça; ou era estúpido ou era covarde. Isso porque, segundo Hitler, não se pode dizer A sem dizer B. Um governo que, tendo como essência o terror e como princípio de ação a lógica do pensamento ideológico, revelou-se uma mistura nunca antes verificada nas várias formas de domínio político (ARENDDT, 2011c, p. 526).

Tratava-se, o nazismo, portanto, da fabricação de um novo corpo político que tinha na glorificação da violência o meio de sua produção sob a convicção “de que a história é ‘produzida’ pelo homem”; pensada em termos de instrumentalidade, em que há evidente substituição da ação pela fabricação. A própria degradação da política transformada em mero meio de realização de fins supostamente superiores. A fabricação de um corpo político e de leis totalitários que imprimiam adesão, pelo terror, prometendo uma morada no mundo mais permanente e estável para os alemães.

Mas o terror só pode reinar assim absoluto sobre homens isolados. Sobre homens que se isolam uns dos outros. Eis porque esta é a preocupação primordial de todo governo tirânico, na medida em que o isolamento é solo fértil para que o terror nasça e floresça; porque é do isolamento que o terror sempre decorre. Porque o isolamento, que se caracteriza pela impotência, é pré-totalitário. E o isolamento se caracteriza pela impotência porque o poder só surge a partir de homens que trabalham juntos. Isolamento e impotência significam, assim, incapacidade de ação.

O isolamento da esfera política é o que se chama solidão na esfera social. Não significam a mesma coisa, portanto. Para Arendt, o isolamento ocorre quando a esfera política em que os homens agem em conjunto no interesse comum é destruída. Embora destrua o poder e a capacidade de ação, deixa intactas as atividades humanas produtivas, mas, ainda assim, é necessário ao homem. O *homo faber* tende a isolar-se, para fabricar, deixando provisoriamente a esfera política. Seu isolamento só é insuportável quando o torna incapaz de criar.

---

<sup>17</sup> Assumindo um possível viés biopolítico da obra de Arendt, André Duarte faz interessante aproximação entre os pensamentos de Agamben, Foucault e Arendt. Para Duarte, Agamben pensa que, apesar das análises exaustivas de Arendt a respeito dos campos de concentração totalitários e das mazelas das sociedades de massa, não teria ela conseguido perceber que “precisamente a transformação radical da política em espaço da vida nua (quer dizer, em um campo de concentração), legitimou e tornou necessário o domínio total. Apenas porque em nosso tempo a política passou a ser integralmente biopolítica, foi possível que ela se constituísse, em uma medida desconhecida, como política totalitária” (AGAMBEN, 2010, p. 126). No que diz respeito a Foucault, ainda segundo Duarte, Agamben acredita que, a despeito de ter sido o pensador francês quem formulou o conceito de biopolítica, ele nunca teria “trasladado sua investigação aos lugares por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do século XX” (AGAMBEN, 2010, p. 12).

Quando isso acontece, estamos num mundo com valores ditados pelo trabalho. Nessas condições só o esforço de manter-se vivo sobrevive, desaparecendo a relação do homem com o mundo enquanto criação humana. Abandonado pelo mundo das coisas o homem perde seu lugar na esfera política. E, “quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*... É aí que o isolamento se torna solidão” (ARENDR, 2011c, p. 527).

O que importa extrair disso tudo, é que a mera descrição do totalitarismo e das condições que deram azo ao seu surgimento remete-nos às democracias representativas contemporâneas constituídas em corpos políticos nas quais há inegável substituição da ação pela fabricação, e, concomitantemente, degradação da política, na medida em que somos sociedades de massa formadas por indivíduos apolíticos cumprindo as leis que realizam as ideias fundantes dos respectivos Estados-nação escolhidas arbitrariamente por uns em detrimento de muitos.

E se já somos capazes de ver nas sociedades de massa de trabalhadores e consumidores que vivem sob o regime democrático as mesmas condições apontadas por Arendt nas massas acrílicas que deram oportunidade ao florescimento do totalitarismo, a “ação” de que fala, parece, de fato, algo imprescindível e urgente.

## 2.2 A “ação” arendtiana

O que é “ação” para Hannah Arendt? Responder esta pergunta não é tarefa fácil. Há uma extrema dificuldade de explicação desse conceito porque Arendt, na verdade, não explicita de forma clara o que seja “ação”, palavra que aparece em sua obra com várias possibilidades de sentido.

Tomo “ação” aqui como expressão de poder<sup>18</sup> porque para Arendt “ação” relaciona-se com pluralidade, assim como defende “poder” como algo que se conjuga no plural. E como é agindo que se inicia algo “novo”, há um aspecto constitutivo da “ação” arendtiana que deve ser considerado, assim como há nessa palavra um sentido de “participação” e, ao mesmo tempo, de espaço reservado a esta participação de todos no processo deliberativo acerca do interesse comum, razão porque considerarei “ação” como “poder constituinte” e, concomitantemente, “poder constituído”.

Para Arendt até poderíamos viver sem trabalhar obrigando o outro a trabalhar em nosso lugar, ou usar e fruir do mundo sem lhe acrescentar utilidade, mas não, de modo algum, viver uma vida sem ação e discurso, porque uma vida dessas deixa de ser humana, na medida em que não será vivida entre homens. São as palavras e os atos que inserem o homem no mundo, de tal modo como se essa inserção fosse um segundo nascimento em que confirma e assume o simples fato de seu “aparecimento físico original”.

A ação, no sentido arendtiano, é estimulada, não pela necessidade e nem pela utilidade, mas pela presença dos outros que não as condiciona e pelo impulso surgido do nascimento do novo para

---

<sup>18</sup> Vislumbro aqui também o sentido dado por Lafer ao “poder da ação conjunta” a que faz referência em seu livro *Hannah Arendt, pensamento, persuasão e poder*: “Numa outra perspectiva, que Bobbio qualificaria de *ex parte populi*, minha avaliação do movimento das “diretas já” – do qual participei como tantos outros – se insere também no quadro conceitual arendtiano. Trata-se de um excelente exemplo de geração de poder, fruto de um consenso de muitos quanto a um curso comum de ação. Esta geração de poder foi, na década de 1980, um ingrediente chave a promover o término do regime militar e o advento da redemocratização em nosso país” (LAFER, 2003, p. 184).

o qual teve iniciativa própria. Um início que é diferente do início do mundo, na medida em que é o início de algo novo, mas, também, de uma pessoa que é, ela mesma, uma iniciadora (ARENDT, 2010a, p. 222).

Um início que não se poderia esperar de coisa alguma, com caráter de surpreendente imprevisibilidade; que acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e das probabilidades; que acontece em face da certeza; que ocorre como ocorre um milagre<sup>19</sup>; significando, com isso, que se o homem, é capaz de agir, pode-se esperar dele o inesperado e o improvável.

O novo seria assim possível em razão de o homem ser único. A cada novo ser que nasce, com ele vem ao mundo algo singular e novo. E como antes desse ser novo não havia ninguém, a respeito dele, esse homem único, pode-se dizer “o início”. Assim é que, em sendo a ação correspondente ao fato do nascimento e o discurso a efetivação da pluralidade, esta atividade da *vita ativa* seria o distinguir-se como único entre iguais.

Ação e discurso intimamente imbricados, portanto, na missão de responder *quem* o homem é. E quem alguém é se revela nas suas palavras e nos seus feitos, na medida em que a ação é revelada pela palavra. Mesmo podendo o ato ser percebido no aparecimento físico bruto sem a fala, ele só tem importância de fato por intermédio da palavra falada porque é nela que é identificado o ator, e é por ela que se anuncia “o que faz, fez e pretende fazer” (ARENDT, 2010a, p. 223). Agindo e falando, o homem se mostra em sua identidade pessoal e única.

Sem este desvelamento do agente a ação é um feito como outro qualquer; passa a ser um meio para um fim, como a fabricação é para a produção de um objeto. Isso acontece quando as pessoas são meramente pró ou contra as outras pessoas. Na guerra, por exemplo, quando se emprega meio violento para conseguir atingir determinados objetivos em proveito de um lado em detrimento do inimigo, circunstância em que o discurso se transforma, de fato, em mera conversa, numa forma de enganar o seu opositor.

Nestas hipóteses, as palavras não revelam “alguém”; o “quem”; uma identidade distinta da do agente. Nestas situações a ação perde a capacidade de transcender a atividade produtiva que, de sua vez, tem seu significado expresso pelo produto da fabricação. Não há sentido na ação se a ela não houver um nome ou um “quem” a ser associado.

Assim, para Arendt, a condição básica da ação e do discurso é a pluralidade, que guarda em si o duplo aspecto da igualdade e da distinção. “Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever a necessidade daqueles que virão depois” (ARENDT, 2010a, p. 220), ao mesmo tempo em que não precisariam do discurso para se fazerem compreendidos, se não fossem distintos.

---

<sup>19</sup> “A diferença crucial entre as improbabilidades infinitas nas quais se baseia a vida humana na Terra e os acontecimentos milagrosos na arena dos assuntos humanos está, é claro, no fato de que neste caso há um fazedor de milagres – isto é, de que o próprio homem tem, evidentemente, um talento fantástico e misterioso para fazer milagres. A palavra usual, corriqueira, disponível na linguagem para tal talento é “ação”. Ação é absolutamente singular no sentido de pôr em marcha processos que, em seu automatismo, se parecem muito com os processos naturais, mas também no de marcar o começo de alguma coisa, começar algo novo, tomar a iniciativa ou, em termos kantianos, forjar sua própria corrente. O milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo” (ARENDT, 2010c, p. 166-167).

Distinção que não se confunde com a alteridade. A alteridade no homem é compartilhada com tudo que existe, e a distinção partilhada com tudo vivido transforma-se numa unicidade tal que a pluralidade será a paradoxal pluralidade de seres únicos. Por meio do discurso e da ação o homem revela essa distinção única que distingue a si próprio, aparecendo um para o outro, não como objetos, mas *qua* homens, que dependem dessa iniciativa em face da mera circunstância de ser humano, o que ocorre apenas nessa atividade da *vita activa*.

### 2.2.1 A ilimitabilidade da “ação” e seu poder constituinte

A ação e o discurso, porque estão sempre circundados pela “teia” de atos e palavras de outros homens, sempre estabelecem relações tendo por tendência o rompimento de todos os limites e a transposição de todas as fronteiras. Daí a necessidade das leis e das instituições humanas, cuja fragilidade independe da fragilidade da natureza humana.

Existem, pois, limites e fronteiras no domínio dos assuntos humanos, mas estes não constituem estrutura capaz de uma resistência “confiável ao assalto por meio do qual tem de se inserir nele cada nova geração” (ARENDT, 2010a, p. 238), e nunca são, por isso, salvaguarda segura até mesmo em face da ação advinda de dentro do próprio corpo político, assim como as fronteiras territoriais estão inseguras quanto a ações a elas externas. A isso Arendt chama de ilimitabilidade da ação.<sup>20</sup>

“As cercas que circundam a propriedade privada e protegem os limites de cada lar, as fronteiras territoriais que protegem e tornam possível a identidade física de um povo e as leis que protegem e tornam possível sua existência política têm tamanha importância para a estabilidade dos assuntos humanos precisamente porque nenhum de tais princípios limitadores e protetores resulta das atividades que transcorrem no próprio domínio dos assuntos humanos” (ARENDT, 2010a, p. 239).

Nesse passo importa observar que quando Arendt fala de ação está a falar de poder. Vigor, para ela, diz respeito a uma só pessoa ou pertence a um objeto. Poder diz respeito à pluralidade, a pessoas que agem juntas. Assim, quando explica o que seja a “ação”, Arendt fala, à miúdo, de poder. De um poder capaz de permanentemente constituir o novo e que nela se revela e com ela se identifica. O corpo político seria, por conta desse poder que emana naturalmente da pluralidade, um artefato humano exatamente para conviver com a ilimitabilidade, a irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação.

A ação seria, por isso, o antídoto contra o totalitarismo, na medida em que se presta à expressão de nossa pluralidade. E o corpo político que a exclui, a forma de o governante se acautelar do poder que dela emana. É por conta dessa característica da ação que as limitações e fronteiras se estabelecem em todo corpo político, a fim de oferecer certa proteção em face dela. Contudo, esta proteção é totalmente impotente tendo em vista uma segunda característica da ação, que é a sua imprevisibilidade.

---

<sup>20</sup> A ilimitabilidade da ação é o que parece ter invocado, segundo Arendt, a antiga virtude política da moderação de se manter dentro de certos limites.

Apesar de Platão e Aristóteles, segundo Arendt, terem promovido os atos de legislar e de construir cidades ao topo da vida política, não podemos, com isso, concluir que tenham fomentado as experiências fundamentais da ação e da política na Grécia Antiga para incluir a legislação e a fundação no gênio político de Roma. Para ela, foi Sócrates que se voltou para essas atividades consideradas pré-políticas para os gregos que queriam exatamente combater a política e a ação. “Para os socráticos, o ato de legislar e a tomada de decisões pelo voto eram as mais legítimas atividades políticas, porque nelas os homens ‘agem como artesãos’” (ARENDR, 2010a, p. 244).

Contudo, a rigor, isso não se trata ainda da ação que Arendt refere. Primeiro, porque o resultado da ação dos artesãos é tangível; depois, porque se refere a um processo que tem um fim claramente identificável. Para Arendt, a obra, tal qual considerada pelos gregos, pode, no entanto, tornar-se “conteúdo da ação” quando qualquer ação subsequente for “indesejável” ou “impossível”; e seu significado “autêntico, intangível e frágil” seja sempre “destruído” (ARENDR, 2010a, p. 245). Foi exatamente o compartilhamento de atos e de palavras o remédio grego encontrado para essa fragilidade, com a fundação da *pólis*.

Assim é que a antiga *pólis* grega parecia assegurar que as mais fúteis atividades humanas, “a ação e o discurso, e que os menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem, os feitos e as histórias que deles resultam, se tornariam imperecíveis” (ARENDR, 2010a, p. 247). Sua organização, enquanto poder constituído, garantida por suas leis era, no entanto, uma espécie de “memória organizada” com o intuito de que as gerações futuras não mudassem sua identidade a ponto de não mais reconhecê-la<sup>21</sup>.

Manter um Poder Constituído à forma de “quem” o instituiu, permanentemente, é como se os que regressaram da guerra de Tróia, diz metaforicamente Arendt, quisessem fazer permanente “o espaço da ação que havia surgido de seus feitos e sofrimento e impedir que este espaço desaparecesse com a dispersão deles e o regresso de cada um a seus domicílios isolados” (ARENDR, 2010a, p. 247). Mas, como a *pólis* não é sua estrutura física, e sim sua organização de pessoas resultante da ação e do discurso em conjunto, seu verdadeiro espaço é o espaço das aparências, que se localiza entre homens que vivem com o propósito de nela permanecerem juntos.

Espaço da aparência que sempre existirá quando os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, “e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público” (ARENDR, 2010a, p. 249). Como esse espaço sempre existirá em potência onde e quando as pessoas se reunirem, e dadas as pretensões de permanência do Poder Constituído, impõe-se a “ação”, enquanto permanente movimento na vida política dos homens.

Poder não se armazena nem se mantém em reserva para emergências, como acontece com a violência. Só existe em sua efetivação. Não efetivado, perde-se. E só se efetiva por palavras e atos que não se divorciam. Por palavras não vazias, que não velam intenções, mas que desvelam

---

<sup>21</sup> Aqui nos parece possível relacionar o que Arendt chama de “memória organizada” pelo poder constituído com a questão da “segurança jurídica” tão cara ao Direito, como faz, por exemplo, Vera Regina Pereira de Andrade em seu livro *A ilusão de segurança jurídica. Do controle da violência à violência do controle penal* (ANDRADE, 2003), e Alessandro Nepomuceno, em *Além da Lei* (NEPOMUCENO, 2004).

realidades; e por atos não violentos, que não violam nem destroem, pelo contrário, estabelecem relações e criam (constituem) novas realidades.

O poder só existe entre homens, quando agem juntos, e se desfaz no momento em que dispersam. Com essa característica peculiar comum às “potencialidades que podem apenas ser efetivadas, mas nunca inteiramente materializadas”, o poder revela sua independência dos fatores materiais. “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes” (ARENDDT, 2010a, p. 251).

### 2.2.2 A “ação” enquanto espaço para ver e ser visto na “teia” das relações humanas

Por outro lado, também “é o poder que mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e que falam” (ARENDDT, 2010a, p. 254). Assim é que a fundação das cidades – o paradigma da organização política ocidental – revela-se imprescindível ao poder, já que é a “organização” que mantém as pessoas unidas após a ação que é fugidia, e, por conseguinte, é ela que mantém o poder, mantido vivo em razão da permanência da união das pessoas.

“A própria palavra, como o seu equivalente grego, *dynamis*, e o latino, *potentia*, com suas várias derivações modernas, ou o alemão *macht* (que vem de *mögen* e *möglich*, e não de *machen*), indica seu caráter de “potencialidade”. O poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável e confiável como a força [*force*] e o vigor [*strength*” (ARENDDT, 2010a, p. 254).

Montesquieu apontou como a principal característica da tirania, o isolamento do tirano em relação aos súditos, mas também o isolamento dos súditos entre si, por meio do medo e da suspeita generalizada. Não era, por isso, uma forma de governo normal, porque “contradiz A condição humana essencial da pluralidade” (ARENDDT, 2010a, p. 252). Porque, na verdade, ao impedir “o agir e o falar em conjunto, condição de todas as formas de organização política”, impede o desenvolvimento do poder.

“A tirania não permite que o poder se estabeleça na totalidade do domínio público gerando, com isso, impotência. Na interpretação de Montesquieu, isto torna necessário atribuir-lhe lugar especial na teoria dos corpos políticos: só a tirania é incapaz de engendrar suficiente poder para permanecer no espaço da aparência, que é o domínio público. Daí Montesquieu concluir que, tão logo passa a existir, gera as sementes de sua própria destruição. A violência, de modo bastante curioso, pode destruir o poder com mais facilidade do que é capaz de destruir o vigor; e, embora uma tirania se caracterize sempre pela impotência dos seus súditos, privados da capacidade humana de agir e falar em conjunto, não é necessariamente caracterizada pela fraqueza e esterilidade; pelo contrário, as artes e os ofícios podem florescer, em tais condições, bastando que o governante seja suficientemente “benévolo” para deixar em paz os súditos em seu isolamento. Por outro lado, o vigor, uma dádiva da natureza que o indivíduo não pode partilhar com os outros, pode enfrentar a violência com mais possibilidade de êxito do que tem ao enfrentar o poder – seja heroicamente, dispondo-se a lutar e morrer, seja estoicamente, aceitando o

sofrimento e desafiando todos os tormentos por meio da autossuficiência e de uma retirada do mundo; em ambos os casos, a integridade e o vigor do indivíduo permanecem intactos. Só o poder pode efetivamente aniquilar o vigor, e, portanto, o vigor está sempre em perigo proveniente da força combinada da maioria. O poder corrompe, de fato, quando os fracos se unem para destruir o forte, mas não antes. A vontade de poder, como compreendeu a era moderna de Hobbes a Nietzsche, glorificando-a ou denunciando-a, longe de ser uma característica forte, é, como a cobiça e a inveja, um dos vícios do fraco, talvez o seu mais perigoso vício” (ARENDDT, 2010a, p. 253).

A razão de ser do poder está na preservação do domínio público e do espaço da aparência – o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanos e de suas estórias – e, como tal se revela enquanto força vital do artifício humano. O mundo que é, ao mesmo tempo, assunto e abrigo dos homens, é também o artifício humano no qual adicionamos objetos, sem o qual não poderíamos ter estabilidade nos assuntos humanos. E, sem a ação para inová-lo, por um novo começo – do qual cada um de nós é capaz desde o nascimento – tudo permaneceria como esteve desde o início.

Arendt quer, com isso, referir instituições fortes, porque sem o discurso materializado para ser efetivamente memorado, não poderíamos recordar das coisas novas que aparecem e resplandecem. O artefato humano precisa ser permanente e duradouro porque, sem isso, “não poderá restar com os vindouros uma recordação das coisas que estão por vir. E sem o poder, o espaço da aparência produzido pela ação e pelo discurso em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva” (ARENDDT, 2010a, p. 255).

Agir significa, portanto, tomar iniciativa, começar, conduzir, e governar, extraídos da palavra grega *archein*; mas, também, imprimir movimento a alguma coisa, como se extrai da palavra latina *agere*. “Por constituírem um ‘initium’, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (ARENDDT, 2010a, p. 222). Um início, portanto, que pode se dar por um alguém que é ele próprio o iniciador; e de algo, que é novo, na medida em que “é da natureza do início que se comece algo novo”.

As ações e os discursos ocorrem entre os homens porque a eles dirigidos, revelando o agente na medida em que dizem respeito ao mundo no qual se move quem discursa e age, e do qual procedem os “interesses específicos, objetivos e mundanos” que constituem algo que “inter-essa” (“que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz e mantê-las juntas”), e que é o “espaço-entre” – que varia de grupo para grupo – a que se refere grande parte da ação e do discurso; atos e palavras referentes a realidade mundana objetiva<sup>22</sup>.

Esse “espaço-entre” mundano e os interesses nele revelados estão recobertos por outro “espaço-entre” diferente constituído de atos e de palavras que se originam no agir e no falar dos homens diretamente entre si, uns com os outros. O segundo “espaço-entre” é subjetivo, e como tal, intangível; não deixa para trás resultados e produtos finais. Mas, apesar disso, é tão real quanto o mundo das coisas que nos são comuns, realidade que Arendt nomina “teia” de relações humanas, “a

<sup>22</sup> A propósito, “A incerteza da ação, no sentido de que nunca sabemos realmente o que estamos fazendo quando começamos a atuar dentro da rede de inter-relacionamentos e dependências recíprocas que constituem a esfera da ação, foi considerada pela filosofia antiga como o supremo argumento contra a seriedade dos assuntos humanos” (ARENDDT, 2010c, p. 104).



rigor, o domínio dos assuntos humanos que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDT, 2010a, p. 230).

Por conta dessa “teia” é que se torna muito difícil à ação atingir seu objetivo, porque nela habitam vontades e intenções conflitantes; mas, também é só dela que se pode extrair estórias produzidas com a naturalidade e a realidade com que são fabricadas as coisas tangíveis. Estórias que podem ser registradas em documentos e monumentos, podendo assim tornar-se visíveis (em objetos de uso ou obras de arte) ou ser contadas e recontadas e forjadas em todo tipo de material.

Contudo, “embora o mundo comum seja o local de reunião de todos, os que estão presentes ocupam nele diferentes posições, e, assim como se dá com dois objetos, o lugar de um não pode coincidir com o de outro” (ARENDT, 2010a, p. 70). É importante, portanto, que cada um possa ser visto e ouvido pelos outros, já que todos veem e ouvem de ângulos diferentes, e é exatamente este o significado que tem a vida pública. A mais fecunda e satisfatória vida familiar só pode oferecer, segundo Arendt, “o prolongamento ou multiplicação de cada indivíduo, com seus respectivos aspectos e perspectivas” (ARENDT, 2010a, p. 70), mas a subjetividade desenvolvida na esfera privada pode tornar-se tão forte que seu peso passa a ser efetivamente sentido no domínio público.

Como o mundo familiar não substitui o resultado do somatório dos aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores, apenas quando o que for posto puder ser visto por muitas pessoas pode a realidade do mundo aparecer-se real e fidedignamente à variedade de aspectos; com identidade preservada e reconhecida, vale dizer, pelos que estão à volta, simplesmente porque sabem e veem algo com que se identificam, a despeito de toda a diversidade de que de todo o processo emana.

Assim, há na ação, poder, primeiro, enquanto preservação da existência do domínio público – o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam – depois, como algo que se conjuga no plural, já que o poder surge em grupos, e mediante livre escolha. Poder com caráter constituinte porque, de um lado, sem a ação o próprio domínio público não se constitui; e, de outro, porque sem ela, não há no mundo “o novo começo” de que fala Arendt.

O que importa para Arendt, portanto, é que o homem aja. Que ele perceba o risco a que se submete quando abre mão de agir. Que não vemos mais o que se passa no mundo, e que só a pluralidade na política e o pensamento sobre o sentido de todo este processo poderia colocar-nos a salvo da possibilidade do ressurgimento de regimes totalitários.

### 3 O ANIMAL LABORANS E A QUESTÃO DA LIBERDADE

Este capítulo tem por objetivo – mantida a adoção do *animal laborans* como o fio condutor do pensamento de Hannah Arendt acerca do diagnóstico que faz sobre o que somos e o que estamos a fazer na modernidade – explicitar a política que ela tem em mente. Para isso, far-se-á uso de suas reflexões em sua obra “Sobre a Revolução”, em que ela discute, de um lado, a expressão da expansividade permanente do poder constituinte presente nas revoluções, e, de outro, um modelo garantidor dessa permanência do caráter constituinte da “ação” no espaço público. Nessa discussão, Arendt compara as características predominantes das Revoluções Americana e Francesa, e defende os conselhos como uma expressão histórica de sua possibilidade; como uma opção real da política moderna.

Essa comparação entre as revoluções é fundamental, uma vez que, por ela, Arendt explica o sentido que quer dar à figura do *animal laborans* da “Condição Humana” enquanto expressão da “necessidade” que nos impede de sermos efetivamente livres. Segundo Arendt, em “Sobre a Revolução”, a “questão social” é a realidade correspondente ao conjunto moderno de imagens que, a partir do século XVIII, viemos a identificar com a existência da pobreza, não só como privação, mas como estado de carência constante e de miséria aguda “cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame do absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade” (ARENDR, 2011d, p. 93).

Todos os homens conhecem a necessidade intimamente, fora de qualquer especulação. Submetida às necessidades vitais, a multidão ocupou as ruas e praças para ajudar a Revolução Francesa, inspirando-a e levando-a a frente. Todavia, diante das necessidades e da pobreza, conduziram-na à ruína. “Quando apareceram no palco da política, a necessidade apareceu junto com eles, e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta” (ARENDR, 2011d, p. 93). A “liberdade” não tinha aqui como não se render à “necessidade” enquanto premência do processo vital em si.

Arendt, ao citar Robespierre, para quem “tudo o que é necessário para manter a vida deve ser um bem comum e apenas o excedente pode ser reconhecido como propriedade privada” (ARENDR, 2011d, p. 94), mostra a inversão que há nesta noção, na medida em que coloca o tempo e os bens excedentes dos cidadãos como objeto de doação e de compartilhamento, sujeitando o governo revolucionário, nas palavras de Robespierre, “a mais sagrada de todas as leis, o bem-estar do povo, o mais irrefragável de todos os títulos, a necessidade”. Assim é que ele rendeu seu “despotismo da liberdade”, sua ditadura em nome da instauração da liberdade, aos “direitos dos *sans-culottes*”, que eram “roupa, alimento e reprodução da espécie”. “Foi a necessidade, a carência premente do povo, que desencadeou o Terror e condenou a revolução à ruína” (ARENDR, 2011d, p. 94).

A questão social só passou a desempenhar um papel revolucionário, para Arendt, quando a humanidade, não antes da era moderna, colocou-se a perguntar sobre a correção de dizer-se da

pobreza como algo inerente à condição humana<sup>23</sup>. Ou seja, só tornou-se capaz de promover mudanças efetivas na realidade quando o homem tornou passível de dúvidas o fato de que “a distinção entre a minoria que, à força, pela fraude ou pelas circunstâncias, havia conseguido se libertar dos grilhões da pobreza e as massas trabalhadoras miseráveis fosse eterna e inevitável” (ARENDR, 2011d, p. 49).

Surgida a dúvida, desenvolveu-se a certeza de que o planeta podia ser abençoado com a abundância, em vez de amaldiçoado com a penúria. Mas, o que de fato revolucionou o espírito dos homens, para Arendt, em todo o mundo, não foi exatamente a preocupação com a instauração de um novo corpo político, uma nova forma de governo, “e sim a América, o ‘novo continente’, o americano, um ‘novo homem’, ‘a encantadora igualdade’, nas palavras de Jefferson, ‘que os pobres gozam com os ricos’” (ARENDR, 2011d, p. 52). Por isso é que, desde o fim da Revolução Francesa até as revoluções dos tempos atuais, tem-se considerado mais importante a transformação do arcabouço da sociedade, a exemplo do que teria acontecido na América, do que investir em mudanças de estrutura da esfera política. Daí Arendt chamar de “revolução” a transição entre o nascimento de uma esfera nova de tipo secular.

A propósito, será a própria secularização, e não o conteúdo da doutrina cristã, para ela, que constituiu a origem da revolução, na medida em que foi o nascimento de Cristo, ocorrido no tempo secular dos homens – enquanto fato único e irrepitível constituinte de um novo início – que fez com que a filosofia cristã rompesse com as concepções da Antiguidade. Mas, se a concepção cristã da história “só podia conceber um novo início em termos de um acontecimento transcendente irrompendo e interrompendo o curso normal da história secular”, a história secular permaneceria presa dentro dos ciclos da Antiguidade, de modo que a compreensão do que sejam as revoluções na era moderna deverá passar pela percepção da convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início (ARENDR, 2011d, p. 53-57), ocorrida no mundo.

Então, para que percebamos a convergência entre a liberdade e a experiência do “novo”, é preciso perquirir sobre em quais condições ela efetivamente aparece e o que é, realmente, essa liberdade e a experimentação efetiva da novidade para Arendt. Quando ela diz ser conhecido o fato de que “os tiranos sobem ao poder com o apoio da plebe ou dos pobres, e que a melhor oportunidade de manter o poder consiste no desejo popular de igualdade de condições” (ARENDR, 2011d, p. 48), e que “tornou-se quase um axioma entender a liberdade política não como um fenômeno político”, mas “como o leque mais ou menos amplo de atividades não políticas que um determinado corpo político permite e garante aos indivíduos que o constituem” (ARENDR, 2011d, p. 58), volta à questão do modelo platônico que exclui o homem da política. “Se a revolução visasse apenas à garantia dos

---

<sup>23</sup> Para Arendt, não resta dúvida de que o jovem Marx se convenceu de que a Revolução Francesa havia falhado em instaurar a liberdade porque havia falhado em resolver a questão social. Disso ele concluiu que liberdade e pobreza eram incompatíveis. Sua contribuição mais explosiva e, de fato, mais original à causa da revolução foi interpretar as necessidades imperiosas da pobreza das massas em termos políticos, como uma revolta não por pão ou por bens, mas também pela liberdade (ARENDR, 2011d, p. 94-95). Marx teria então, de seu lado, segundo ela, ajudado a libertar os pobres, não porque eram a encarnação viva de alguma necessidade histórica ou de qualquer outra, mas pela persuasão que promoveu no sentido de que a pobreza é um fenômeno político e não natural; que não é algo que resulte da escassez, mas sim da violação e da violência.

direitos civis, estaria visando não à liberdade, e sim à libertação de governos que haviam abusado de seus poderes e violado direitos sólidos e consagrados” (ARENDDT, 2011d, p. 61).

Para Arendt, a guerra e a revolução sobreviveram a todas as suas justificativas ideológicas. Não resta, por isso, nenhuma outra causa – senão a causa da liberdade – a determinar a própria existência da política. Contudo, a palavra “liberdade” desapareceu do vocabulário revolucionário. O que de fato está na base das guerras, constituindo-lhes causas concretas de eclosão, são as conquistas, a expansão, a defesa de interesses, a preservação do poder em face de novos poderes “ameaçadores” emergentes, a manutenção de um determinado equilíbrio de poderes, que, aliás, são sempre qualificadas como “necessidades” porque pretensamente consistiriam “motivos legítimos para invocar uma decisão pelas armas” (ARENDDT, 2011d, p. 37).

A experiência de “ser livre”, comum na Antiguidade, volta ao primeiro plano na era moderna nas revoluções de 1775 e 1789 como fatos históricos que revelam, com enorme *pathos*, a percepção de que o homem é capaz de iniciar algo “novo”. “Apenas onde existe *pathos* de novidade e onde a novidade está ligada à ideia de liberdade é que podemos falar em revolução” (ARENDDT, 2011d, p. 63). Assim é que, para Arendt, nem a violência e nem a mudança como tais, descrevem adequadamente o fenômeno da revolução; só quando a mudança cria um novo início e a violência é empregada para constituir uma nova forma de governo a fim de formatar o corpo político de modo diferente do anterior, e quando a libertação da opressão visar à constituição da liberdade, podemos nos referir a uma revolução propriamente dita.

Ao analisar o que ocorreu na França, no entanto, Arendt defende que a lição revolucionária francesa foi dada principalmente para o espectador, e não para o ator – em detrimento, pois, da efetiva participação de todos –, sendo que todos os que a seguiram ao longo dos séculos XIX e XX consideravam-se “agentes da história e da necessidade histórica”.

“Em termos políticos, a falácia dessa nova filosofia tipicamente moderna é relativamente simples. Ela consiste em descrever e entender todo o campo da ação humana não em termos do ator e do agente, mas do ponto de vista do espectador que assiste a um espetáculo. Mas é relativamente difícil detectar essa falácia devido ao elemento de verdade nela presente, e que se baseia no fato de que todas as histórias iniciadas e encenadas pelos homens revelam seu verdadeiro significado somente quando chegam ao final, de maneira que realmente pode parecer que apenas o espectador, e não o agente, teria possibilidade de entender o que efetivamente acontecera numa cadeia qualquer de atos e eventos” (ARENDDT, 2011d, p. 84).

Consequentemente, a principal categoria desse pensamento político revolucionário não foi a liberdade, mas a “necessidade”. A verdade não correspondia aos cidadãos – que só podiam representar uma multiplicidade de opiniões – nem aos membros da nação – já que seu senso de verdade era limitado à sua própria história e experiência específica –. A verdade teria que se referir ao homem *qua* homem, uma realidade terrena tangível, mas que, evidentemente, não existia de fato. Assim, para tornar-se um meio de revelação da verdade, a história teria de ser um “espírito universal”.

Desse modo, só podendo haver dignidade filosófica em pressupostos universais, apesar da noção de história universal ter tido origem política, precedida que foi sua formação pelas duas revoluções pretensamente inaugurais de uma nova era para toda a humanidade – referindo-se a

todos os homens *qua* homens, independentemente de suas condições de vida e de suas respectivas nacionalidades – o Estado nacional, reproduzindo o modelo platônico, “foi o único resultado duradouro da revolução na Europa” (ARENDR, 2011d, p. 86). Era a noção de soberania, aliás, que novamente se impunha às mudanças.

“É inegável que o espírito dessa revolução [Revolução Americana] não teve grande impacto visível no continente europeu, e tampouco o tiveram as cuidadosas e douradas teorias políticas dos Pais Fundadores. O que os homens da Revolução Americana consideravam uma das maiores inovações do novo governo republicano – a aplicação e aperfeiçoamento da teoria de Montesquieu sobre a divisão dos poderes no interior do corpo político – sempre desempenhou um papel muito secundário no pensamento dos revolucionários europeus; ela foi rejeitada em bloco por Turgot, mesmo antes de estourar a Revolução Francesa, em suas considerações sobre soberania nacional, cuja “majestade” – e *majestas* era o termo usado originalmente por Jean Bodin, que Turgot traduziu como *souveraineté* – supostamente exigia um poder centralizado indiviso” (ARENDR, 2011d, p. 50).

“A soberania nacional, ou seja, a majestade da esfera pública, tal como veio a ser entendida nos vários séculos de monarquia absoluta, parecia contradizer a instauração de uma república” (ARENDR, 2011d, p. 51). É como se o estado nacional tivesse derrotado antecipadamente a revolução na Europa antes mesmo de seu início. A verdade é que a queda da monarquia na França não alterou a relação precedente que havia entre governantes e governados; os governos revolucionários não eram diferentes de seus predecessores. Os revolucionários não eram membros do povo nem governavam para o povo; o que ocorria era apenas uma “usurpação do poder soberano” por obra de representantes nomeados, que haviam se colocado de forma independente em relação à nação.

“O problema era que a principal diferença entre a nação e seus representantes em todas as facções não tinha quase nada a ver com “virtude e talento”, como esperavam Robespierre e outros, mas residia exclusivamente na flagrante disparidade de condição social que veio à luz apenas no final da revolução” (ARENDR, 2011d, p. 110).

Inegavelmente, a libertação que se operava em face da tirania trazia liberdade apenas para alguns poucos integrantes de uma minoria, fenômeno que sequer foi sentido por grande parte da população que se manteve na miséria e que, por isso, precisava ser libertada outra vez. Era a questão do absoluto de que fala Arendt a determinar os rumos da Revolução Francesa<sup>24</sup>. Ao exigir a

<sup>24</sup> Vale aqui referir análise de Norberto Bobbio acerca das justificações de existência do Estado em *A era dos direitos* sobre a questão do absoluto: “Essa ilusão [o absoluto] já não é possível hoje; toda busca do fundamento absoluto é, por sua vez, infundada. Contra essa ilusão, levanto quatro dificuldades (...). A primeira deriva da consideração de que “direitos do homem” é uma expressão muito vaga (...). Em segundo lugar (...). O elenco dos direitos do homem se modificou, e continua se modificando, com a mudança das condições históricas (...). a classe dos direitos do homem é também heterogênea. Entre os direitos compreendidos na própria Declaração, há pretensões muito diversas entre si e, o que é pior, até mesmo incompatíveis (...) passo a terceira questão (...) trata-se de saber se a busca do fundamento absoluto, ainda que coroada de sucesso, é capaz de obter o resultado esperado (...) O problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de *justificá-los*, mas o de *protegê-los*. Trata-se de um problema não filosófico, mas político. (...) É inegável que existe uma crise dos fundamentos. Deve-se reconhecê-la, mas não tentar superá-la buscando outro fundamento absoluto para servir como substituto para o que se perdeu. Nossa tarefa, hoje, é muito mais modesta, embora também mais

renúncia do poder em prol do governo e o “consentimento” a seu exercício de mando, estavam os franceses a repetir o passado, instituindo, pela noção de “contrato social”, uma espécie de monopólio absoluto do poder “para intimidar todos”, nas palavras de Hobbes, prestando-se a ser interpretado à imagem do poder onipotente de Deus. Era o princípio nacional que se impunha, “segundo o qual deve existir um só representante da nação como um todo e onde se entende de governo como encarnação de todos que a integram” (ARENDR, 2011d, p. 223).

É que, historicamente, há uma diferença evidente entre as Revoluções Francesa e Americana: a última tinha como herança uma “monarquia limitada” e a primeira, o absolutismo que, “até onde alcança a vista, remontava aos primeiros séculos de nossa era e aos últimos séculos do Império Romano” (ARENDR, 2011d, p. 205). É natural, portanto, que a Revolução Francesa – predeterminada pelo tipo de governo que derrubou – se voltasse para “o novo absoluto”, para “a revolução absoluta”, porque, para os franceses, quanto mais absoluto fosse o governante tanto mais absoluta teria de ser a revolução para derrubá-lo. O que o próprio Sieyès teria feito foi exatamente isso, substituir a soberania do rei deposto pela soberania da nação, para colocar a nação acima da lei, do mesmo modo que fazia o rei deposto. Se a pessoa do rei tinha sido a fonte de todo o poder na terra e sua vontade a origem da lei na terra, a vontade da nação é que seria a Lei, a partir de então.

### 3.1 O modelo do corpo político revolucionário francês

A necessidade é o processo vital que permeia nosso corpo e que o mantém num estado constante de mudança, em movimentos automáticos, independentes de nossas atividades e que, por isso, irresistíveis, constituem a urgência humana mais avassaladora. Também assim, diz Arendt, a necessidade da história, antes representada na imagem do movimento cíclico dos corpos celestes, necessário e subordinado a leis, mas que logo encontrou um poderoso correspondente nas necessidades humanas vitais a que está recorrentemente submetida toda a vida humana.

Isso aconteceu quando os pobres, jungidos por suas necessidades físicas, surgiram na cena da Revolução Francesa; “a metáfora astronômica, tão plausivelmente adequada à mudança perpétua, às oscilações do destino humano, perdeu suas antigas conotações e adotou o conjunto de imagens biológicas” (ARENDR, 2011d, p. 93) a sustentar as teorias orgânicas e sociais da história, “que têm em comum o fato de enxergar uma multidão como um único corpo sobrenatural, movido por uma “vontade geral” irresistível e sobre-humana” (ARENDR, 2011d, p. 93). Assim é que, desde o início, o rumo da Revolução Francesa teria sido desviado do curso de fundação pela imediaticidade do sofrimento – determinado que foi pelas exigências de libertação; não da tirania, mas sim da necessidade – ao mesmo tempo que movido pela miséria do povo e pela piedade inspirada por essa miséria (ARENDR, 2011d, p. 131).

Nessa revolução, os revolucionários não tinham uma causa comum que os unissem ao povo por eles representado, sendo necessário, por isso, um esforço de solidarização dos representantes em face de seus representados, o que era chamado de virtude por Robespierre, mas que notadamente não visava à *res publica* nem tinha relação com liberdade. Significava apenas pensar no

---

difícil. Não se trata de encontrar o fundamento absoluto – empreendimento sublime, porém desesperado –, mas de buscar, em cada caso concreto, os vários fundamentos possíveis” (BOBBIO, 2004, p. 36-43).

bem-estar do povo, numa tentativa de identificação da vontade individual do representante com a vontade popular para formar uma dita “vontade una”, tendo em vista a felicidade da maioria (ARENDDT, 2011d, p. 111).

Os *philosophes* franceses do Iluminismo, que pouco teriam contribuído para a história da filosofia, ao ver de Arendt, só foram importantes no contexto da revolução na medida em que utilizaram o termo “liberdade” com uma ênfase nova e quase desconhecida sobre a liberdade pública. Falavam dela como algo que não habitava a esfera interior em que se pudesse dar refúgio à vontade humana e escape às pressões do mundo, mas de uma liberdade que só podia existir em público; algo concreto, criado pelos homens “para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou uma capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a Antiguidade conhecia como área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos” (ARENDDT, 2011d, p. 169).

Mas assim foi em razão da falta de liberdade política sob o domínio do absolutismo do século XVIII que consistia tanto negação de liberdades pessoais específicas, quanto a invisibilidade do mundo dos assuntos políticos. A invisibilidade deste mundo era algo que os *hommes de lettres* compartilhavam com os pobres. O que distinguia os primeiros dos últimos era apenas a consideração que lhes era oferecida em razão do nascimento e das circunstâncias, registro que Arendt faz para asseverar que a paixão pela liberdade em si, “pelo simples prazer de poder falar, agir, respirar”, inexistente na França, só pode existir onde os homens já são livres, no sentido de que não pertencem a um senhor.

“O problema é que essa paixão pela liberdade pública ou política pode ser facilmente confundida com o profundo ódio dos senhores, talvez muito mais veemente, mas essencialmente estéril em termos políticos, e com o anseio dos oprimidos pela libertação. Esse ódio, sem dúvida, é tão antigo quanto a história documentada, e provavelmente até anterior; mesmo assim, ele nunca resultou em revolução, porque é incapaz sequer de captar, e quanto mais entender, a ideia central da revolução, que é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer” (ARENDDT, 2011d, p. 170).

A Revolução Francesa foi, desse modo, uma revolução para expectadores. “Quando o sincero patriotismo ou a virtude sempre desconfiada de Robespierre vinham a público, já não eram princípios de ação ou motivos de inspiração; tinham degenerado em meras aparências e se tornado parte de um espetáculo” (ARENDDT, 2011d, p. 138). A dúvida cartesiana convertia-se em princípio da esfera política, já que Robespierre repetira a reflexão íntima feitas antes por Descartes. Todo ato tem sua própria motivação, além do objetivo que busca e um princípio que segue. E mesmo que o ator os explicita – objetivo e princípio –, a motivação interna do agente não se revela; pelo contrário, mantém-se obscura, ocultando-se dos outros e de si mesmo, ao exame pessoal do próprio representante.

Daí Arendt dizer que essa busca de motivos, de exigência que todos opõem para obter a exposição pública das motivações íntimas do ator político – na medida em que essa exigência requer o impossível – resulta na transformação de todos os atores em hipócritas no mesmo instante que se inicia a exposição de motivos, hipocrisia esta que passa a envenenar todas as relações humanas.

Além do mais, os homens da Revolução Francesa não tinham nenhum conceito de *persona* e nenhum respeito pela personalidade jurídica que é dada e garantida pelo corpo político, de modo que,

quando restou esclarecido o caminho da revolução em torno da miséria da massa, os revolucionários já não estavam preocupados em emancipar cidadãos nem garantir igualdade no sentido do direito igual de todos a uma personalidade jurídica por ela protegida<sup>25</sup>. A crença era de que, com a Revolução, emancipava-se a própria natureza: “libertado o homem natural em todos os homens e lhe dado os Direitos do Homem que cabiam a cada um, não em virtude do corpo político a que pertencia, mas pelo fato de ter nascido” (ARENDDT, 2011d, p. 150).

“A Declaração francesa dos Direitos do Homem, como veio a ser entendida pela revolução, pretendia constituir a fonte de todo poder político e estabelecer não o controle, mas a pedra fundamental do corpo político. O novo corpo político deveria se erguer sobre os direitos naturais do homem, sobre seus direitos enquanto simples ser natural, sobre seu direito a “alimento, roupa e reprodução da espécie”, isto é, sobre seu direito a atender as necessidades vitais. E esses direitos eram entendidos não como direitos pré-políticos, que nenhum governo e nenhum poder político tem o direito de tocar e violar, e sim como o próprio conteúdo e fim último do governo e do poder. O *ancien régime* foi acusado de ter privado seus súditos desses direitos – os direitos da vida e da natureza, e não os direitos de liberdade e cidadania” (ARENDDT, 2011d, p. 151).

Invocando um mundo de ideias em detrimento da realidade, os franceses faziam, então, não mais que uma sucessão, de um por poucos. Substituindo o rei absoluto por uma “nação absoluta”, de fato, substuíam o rei por uma pequena minoria, trocando os fundamentos divinos da soberania absoluta por outro de igual natureza – o de uma pretensa “soberania popular”, sustentados, ao final, na necessidade, ou seja, na miséria do povo. Substituíam-se, assim, a vontade do rei pela “vontade geral” da nação, em uma revolução levada a efeito por atores que representavam um verdadeiro espetáculo – em que encenavam a coincidência entre a vontade dos representantes com a dos representados – para uma platéia de famintos.

Para Arendt, foi a compaixão que passou a dar movimento à Revolução Francesa, após os girondinos fracassarem na missão de criarem uma Constituição e de estabelecerem um governo republicano. A Revolução já havia chegado ao seu ponto de inflexão quando os jacobinos tomaram o poder, e – não por uma razão teórica, mas pelo próprio curso da revolução –, retiraram a ênfase antes dada à república, para enfatizar o “povo francês”.

Foi quase natural, nesse momento – à luz da ênfase que a teoria da antiguidade dava ao consentimento popular enquanto condição de legitimação dos governos –, a substituição havida do consentimento pela “vontade geral” de Rousseau que, em sua teoria, já trazia a noção de consentimento como *volonté de tous* [vontade de todos]. Esta “vontade de todos” ou “consentimento”, já não era mais capaz de revolucionar para constituir um novo corpo político ou estabelecer um novo

<sup>25</sup> Vale, aqui, a propósito, quanto às garantias prometidas pelo corpo político, por intermédio das leis que pretensamente o conformam, lembrar Derrida, para quem “O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a *decisão* entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra” (DERRIDA, 2010, p. 30). Nesse sentido, Bobbio perquire em sua *Teoria Geral da Política*: Os princípios de justiça, como “dar a cada um o que é seu” ou “cada um faça aquilo que dele se espera” não são meramente formais e portanto passíveis de serem preenchidos por qualquer conteúdo? E quem decide em cada circunstância qual é o conteúdo específico senão aquele que tem o poder de tomar decisões que valem coativamente para todos, e, portanto, mais uma vez, o detentor do poder político?” (BOBBIO, 2000, p. 234).



governo. Só era considerada “suficiente para decisões específicas e a solução de problemas, conforme surgiam dentro de um determinado corpo político” (ARENDR, 2011d, p. 112).

A palavra “consentimento”, que já conotava “escolha deliberada” e “ponderação de opiniões”, foi substituída pela palavra “vontade” que, na verdade, exclui qualquer conotação de “troca de opiniões” ou de “acordo”. É ínsito à vontade, a unidade e a indivisibilidade; “a vontade dividida seria inconcebível”; não existe mediação possível entre vontades como existe entre opiniões” (ARENDR, 2011d, p. 112). Mas na passagem da ênfase que se dava à república para o povo, a garantia do futuro do corpo político estava, não mais nas instituições, mas na vontade do próprio povo. A vantagem da vontade popular enquanto “vontade geral” estava na unanimidade que dela se extraía. Referir-se à “opinião pública”, como sempre fazia Robespierre, era o mesmo que referir-se à unanimidade da vontade geral, e não a mera concordância pública da maioria.

Foi com base nessa noção de vontade geral que Rousseau concebeu a ideia de nação como um corpo – assim como um indivíduo que pode, sem perder sua identidade, mudar de direção – movido por uma só vontade. Daí porque Robespierre, ao falar de uma vontade una, referia-se à necessidade de que ela fosse monarquista ou republicana. Rousseau, no entanto, asseverava o absurdo que seria a vontade obrigar-se para o futuro, acarretando instabilidade e desconfiança, relativamente aos governos revolucionários, ao mesmo tempo que justificava “a velha e também fatídica convicção do estado nacional de que os tratados somente obrigam enquanto servirem ao dito interesse nacional” (ARENDR, 2011d, p. 113).

A já antiga noção de “razão de Estado” passada à vontade una, precisava, no entanto, resolver como conduzir uma população de vinte e cinco milhões de franceses à união em torno da escrita de uma Constituição que, no dizer de John Adams, nunca tinha conhecido nem pensado uma lei sequer que fosse, além da vontade do rei. A teoria de Rousseau, nesse sentido, vinha a calhar para os homens da revolução, na medida em que encontrava uma forma de substituir a multidão por uma só pessoa: “a vontade geral era nada mais, nada menos do que o elemento que convertia o múltiplo em um” (ARENDR, 2011d, p. 114). Um “uno policéfalo” construído com base na experiência comum de que “dois interesses conflitantes se unem quando estão diante de um terceiro que se opõe a ambos” (ARENDR, 2011d, p. 114).

Pressupôs, Rousseau, um inimigo nacional comum, para, a partir de sua existência, basear um poder de unificação, na medida que é na presença do inimigo que a nação se une e se torna indivisível, indo, no entanto, além do que fora Saint-Just, para quem só os assuntos estrangeiros podiam, por essas razões, ser qualificados de políticos. Rousseau precisava descobrir um princípio unificador, não externamente, mas dentro da nação. Um princípio que fosse válido também no âmbito da política interna. Tentando encontrar um inimigo comum que não estivesse no âmbito dos assuntos estrangeiros, encontrou esse inimigo na vontade e no interesse particular de cada um.

O problema consistia no fato de que “este inimigo particular oculto só poderia se alçar ao nível de um inimigo comum – unificando a nação a partir de seu interior – se apenas um reunisse todas as vontades e interesses particulares” (ARENDR, 2011d, p. 115). A solução encontrada por Rousseau, com base em Argenson, foi identificar o inimigo comum na soma dos interesses particulares dos cidadãos. Com isso, Arendt aponta para o fato de Rousseau tratar a vontade como

sinônimo de interesse, equivalência a partir da qual erige toda sua teoria política, pressupondo, tacitamente, que a vontade seria assim uma espécie de expressão automática do interesse, e como tal, a vontade geral seria a expressão de um interesse geral. Como esse interesse ou vontade é geral, existe em oposição a cada interesse ou vontade particular. Desse modo, não será preciso que um inimigo externo ameace suas fronteiras para que a nação se apresente como um homem único em oposição a esses interesses particulares.

Dizia Rousseau, citando o marquês d'Argenson: “O acordo de dois interesses particulares é formado por oposição a um terceiro’.[Argenson] poderia ter acrescentado que o *acordo de todos os interesses é formado por oposição ao interesse de cada um*. Se não existissem diversos interesses, mal se perceberia o interesse comum, pois ele não encontraria obstáculos; tudo seguiria de próprio acordo e a política deixaria de ser uma arte” (ARENDR, 2011d, p. 115).

Com isso Rousseau teria garantido a unidade da nação com base em cada cidadão que carrega em si mesmo o inimigo comum e, ao mesmo tempo, o interesse geral que esse inimigo comum origina. Se o inimigo comum é o interesse particular ou a vontade particular de cada homem, somente quando cada indivíduo se erguer contra si mesmo, em sua própria particularidade, poderá despertar a vontade geral como seu próprio antagonista, tornando-se um verdadeiro cidadão do corpo político nacional. Pois, “se se eliminarem das vontades (particulares) as diferenças a mais e a menos que se anulam, a vontade geral resulta como a soma das diferenças” (ARENDR, 2011d, p. 115). Ou seja, para Rousseau, a fim de participar do corpo político nacional, cada membro da nação deveria se erguer mantendo-se em rebelião constante contra si mesmo:

“É claro que nenhum estadista nacional seguiu Rousseau a esse extremo lógico, e, embora os usuais conceitos nacionalistas de cidadania dependam em enorme medida da presença de um inimigo comum no exterior, não encontramos em lugar nenhum o pressuposto de que o inimigo comum reside dentro de todos, mas com os revolucionários e a tradição da revolução é diferente. Não foi apenas na Revolução Francesa, e sim em todas as revoluções inspiradas em seu exemplo, que o interesse comum apareceu sob os traços do inimigo comum, e a teoria do terror, de Robespierre a Lênin e Stálin, pressupõe que o interesse do todo deve ser automaticamente – na verdade, permanentemente – hostil ao interesse particular do cidadão. Muitas vezes impressiona o peculiar altruísmo dos revolucionários, que não deve ser confundido com “idealismo” ou com heroísmo. De fato, o altruísmo passou a se igualar em virtude depois que Robespierre veio a apregoar uma virtude tomada de empréstimo a Rousseau, e é essa equiparação que, por assim dizer, imprimiu seu selo indelével no homem revolucionário e em sua mais íntima convicção de que se pode aferir o valor de uma política pelo grau em que ela contraria todos os interesses particulares, e que se pode julgar o valor de um homem pelo grau em que ele age contra seu próprio interesse e contra sua própria vontade” (ARENDR, 2011d, p. 116).

O cerne dessas ideias, segundo Arendt, está nas experiências concretas dos próprios revolucionários, não se podendo olvidar, por trás do altruísmo de Rousseau e do terror da virtude de Robespierre, o papel crucial desempenhado pela compaixão em seus sentimentos e reflexões. Suas experiências eram, de um lado, o jogo entre a razão e as paixões; e de outro, o diálogo interno do pensamento, quando o homem trava uma conversa consigo mesmo. Identificando pensamento e

razão, concluíram que a razão interferia na paixão e na compaixão. A compaixão era a única força para unir a nação, para Robespierre. Se a compaixão incita em quem se compadece um sentimento de superioridade – porque se encontra melhor e, por isso, sente poder na ajuda – a compaixão seria uma suprema oposição ao amor, pois degrada, rebaixa, sujeita aquele de quem se compadece.

Por outro lado, “a bondade do homem no estado de natureza se tornara um axioma para Rousseau porque ele considerava a compaixão como a reação mais natural ao sofrimento do próximo” (ARENDR, 2011d, p. 117); era para ele o próprio fundamento da relação humana “natural” autêntica. Então, na verdade, a teoria rousseuniana mobilizava os recursos do coração contra a indiferença do *salon* e a insensibilidade da razão, segundo Arendt. Para ela é duvidoso que Rousseau tenha descoberto a compaixão ao partilhar o sofrimento alheio.

Na verdade ele teria se guiado por sua revolta contra a alta sociedade; mas, embora se compadecesse com a dor dos outros, envolveu-se mais com seu próprio coração. Foi na esfera de sua própria intimidade que a compaixão foi descoberta e entendida como um sentimento correspondente à paixão da compaixão, que é a piedade; que pode ser uma distorção da compaixão mas tem a solidariedade como alternativa. Por solidariedade eles teriam estabelecido, deliberadamente, de modo desapaixonado, uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados. “O interesse comum seria, então, ‘a grandeza do homem’, ‘a honra da humanidade’ ou a dignidade humana” (ARENDR, 2011d, p. 127).

Mas essa solidariedade, porque participa da razão, abrange conceitualmente não apenas uma multidão de uma determinada classe; abarca também a nação, até mesmo a própria humanidade. Por outro lado, não se guia pelo sofrimento. Abrangendo fortes e fracos, atende a pobres e ricos. Contrariamente à piedade, a solidariedade é fria e abstrata, mantendo compromisso com “ideias” e não com um determinado amor pelos homens. E como a revolução abria a esfera política aos pobres, essa esfera tornava-se “social”. Assolada por problemas relacionados à esfera privada, e havida a queda da autoridade (política e jurídica), o foco da revolução não era mais a economia; era o povo.

O povo, assim, irrompendo no domínio político, levou consigo suas necessidades, e com tamanha violência que poderia ser reconhecida como pré-política, ao mesmo tempo em que a questão da forma de governo tornava-se um assunto de estrangeiros. “Como Luís XVI tinha sido decaptado não como tirano mas como traidor, da mesma forma toda a questão da monarquia *versus* república se converteu num assunto de agressão estrangeira armada contra a nação francesa” (ARENDR, 2011d, p. 130).

Ocorrida no ponto de inflexão da revolução, esta guinada foi decisiva para a passagem da república para o povo (ou das formas de governo para “a bondade natural de uma classe”). Desintegrada em guerra – guerra civil no interior e guerras estrangeiras no exterior – a revolução e o poder do povo recém-conquistado (mas ainda não constituído) esfacelaram-se na violência. “Se a questão da nova forma de governo ia ser decidida no campo de batalha, então o que decidiria o jogo seria a violência, e não o poder” (ARENDR, 2011d, p. 131).

### 3.2 A Revolução Americana: a ideia de liberdade posta em prática

O grande erro da Revolução Francesa teria sido, segundo Arendt, o fato de que nenhuma das assembleias constituintes teria conseguido arregimentar autoridade suficiente para instaurar as leis do país; “a crítica corretamente lançada a elas era sempre a mesma: faltava-lhes, por definição, o poder de constituir; eram em si inconstitucionais” (ARENDR, 2011d, p. 216). Acreditavam, acriticamente, de maneira automática, que o poder e a lei provinham da mesma fonte, diferentemente dos americanos que tiveram a “grande sorte” de o povo das colônias, antes do conflito com a Inglaterra, estar organizado em corpos com gestão própria, de sorte que nunca tiveram questionamentos lançados sobre o poder constituinte dos que elaboraram as constituições estaduais e, por fim, a Constituição dos Estados Unidos.

De outro lado, a terrível miséria em massa como o problema mais urgente e menos solúvel politicamente que se apresentava a todas as revoluções, “mal chegou a desempenhar algum papel durante a Revolução Americana” (ARENDR, 2011d, p. 51), cujo rumo permaneceu comprometido com a fundação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras. “Aos que atuavam nessa direção não era permitido nada que estivesse fora do escopo do direito civil” (ARENDR, 2011d, p. 131), e a palavra “povo” conservava para os revolucionários americanos “o significado de multiplicidade, de variedade infindável de uma multidão cuja grandeza residia em sua própria pluralidade” (ARENDR, 2011d, p. 132).

A oposição à opinião pública consistia oposição à potencial unanimidade porque, segundo Arendt, aos homens da Revolução Americana era patente que a esfera pública numa república fosse constituída pela troca de opiniões entre iguais, sob pena de seu desaparecimento no mesmo instante em que essa troca se tornasse supérflua, ou seja, se a unanimidade se instalasse. Nunca se referiam, por isso, à opinião pública em seus debates, como faziam Roberpierre e os homens da Revolução Francesa para aumentar a importância de suas próprias posições, já que aos olhos dos homens da Revolução Americana, recorrer ao domínio da opinião pública era uma forma de tirania.

A palavra “povo” se identificava “a tal ponto com uma multiplicidade de vozes e interesses que Jefferson pôde estabelecer como princípio ‘converter-nos numa nação para assuntos externos e manter-nos distintos nos assuntos internos’”; e, com mesma compreensão, “Madison pôde declarar que a regulamentação dessa multiplicidade ‘constitui a principal tarefa da [...] legislação e inclui o espírito de partido e facção nas operações do governo’” (ARENDR, 2011d, p. 133), importando registrar a ênfase positiva que se dava à facção: segundo Madison, “o partido e a facção no governo correspondem às múltiplas vozes e diferenças de opinião, que persistirão ‘enquanto a razão do homem continuar falível, e ele tiver liberdade para exercê-la’” (ARENDR, 2011d, p. 133).

Arendt registra como um aspecto importante deste processo a ser notado, o fato de que, à época da revolução, a miséria e a indignação não estavam presentes no cenário americano, apesar da existência da pobreza. E havia, ainda, de modo muito presente, a controvérsia entre ricos e pobres, laboriosos e ociosos, cultos e ignorantes a preocupar o espírito dos fundadores, que, a despeito da prosperidade do país, “estavam convencidos de que essas distinções – ‘tão antigas quanto a criação do mundo e tão extensas quanto o globo’ – eram eternas” (ARENDR, 2011d, p. 103).

“Como os trabalhadores na América eram pobres, mas não miseráveis – as observações de viajantes ingleses e do continente europeu são unânimes, e com unânime admiração: “Ao longo de quase 2 mil quilômetros, não vi um único ser pedir caridade” (Andrew Burnaby) – não eram movidos pela penúria, e a revolução não foi dominada por eles” (ARENDDT, 2011d, p. 103).

Não havendo penúria, os fundadores americanos puderam realizar uma revolução sem a dominação da necessidade, colocando o problema político em vez de, como ocorreu na Revolução Francesa, colocar o problema social. Referiam-se, os americanos, portanto, não à ordem social, como faziam os franceses, mas à forma de governo.

Era evidente aos americanos que o “labor contínuo” e a falta de tempo livre entre a maioria da população excluiriam automaticamente os “laboriosos” da participação ativa no governo, o que não inviabilizava sua representação, por meio de escolha, pelos representados, de seus representantes, reservando à representação, uma forma de “autopreservação” ou de interesse próprio a fim de proteção da vida dos trabalhadores da intromissão do governo. Mas, depois dela, da autopreservação, os desejos de se igualar, de se assemelhar e de primar pela excelência, segundo John Adams, passariam às “ações humanas”.

O problema dos pobres americanos constitui-se, pois, assegurada a sobrevivência, no fato de suas vidas não terem influência social e de ficarem fora da esfera pública “na qual pode brilhar a excelência”.

Eles permaneceram nas sombras, aonde quer que possam ir. Como disse John Adams: “O homem pobre tem a consciência limpa, e mesmo assim ele se sente envergonhado [...]. sente-se fora da vista dos outros, tateando no escuro. A humanidade não se apercebe dele. Ele vagueia e perambula ignorado. No meio de uma multidão, na igreja, no mercado [...] está nas sombras como se estivesse no sótão ou num porão. Ele não é desaprovado, censurado ou repreendido; simplesmente não é visto [...]. passar totalmente despercebido e saber disso é intolerável” (ARENDDT, 2011d, p. 104).

Mas, para Arendt, foi sábia, tanto teórica quanto praticamente, a atitude dos fundadores americanos no sentido de não permitirem a penetração das “vozes espectrais da pobreza extrema” ou “as visões terríveis da miséria humana” na definição do modelo do corpo político que estavam a fabricar durante a revolução. Assim é que entenderam o governo conforme a imagem da razão individual e interpretaram o domínio do governo sobre os governados como o domínio da razão sobre as paixões.

Inexistindo sofrimento em torno de si capaz de lhes acenderem as paixões; não havendo carências avassaladoras e prementes tentando-os à submissão da necessidade, e nenhuma “piedade que os desviasse da razão”, “os homens da Revolução Americana se mantiveram homens de ação do começo ao fim, da Declaração da Independência à montagem da Constituição” (ARENDDT, 2011d, p. 135). Isto é, houve na Revolução Americana, diferentemente da Revolução Francesa, um realismo sólido que jamais fora submetido à prova da compaixão; o bom senso não foi exposto a esperanças humanas absurdas, o que se afigura para Arendt positivo, já que, “falando humanamente, é o suportar que permite ao homem criar a duração e a continuidade”.

A dita Declaração dos Direitos do Homem dos franceses, ao pretender enunciar direitos positivos fundamentais próprios da natureza humana distintamente de seu estatuto político, na realidade reduzia a política à natureza. A Declaração de Direitos americana, diferentemente disso, buscava a instituição de formas de controle permanentes a todo poder político, pressupondo a existência de um corpo político e o funcionamento do poder político. A questão, diz Arendt, é que, para os americanos, liberdade pública equivalia a participar de assuntos públicos; que o exercício de atividades nesse âmbito não constituíam um fardo, pelo contrário, proporcionavam aos que dela participavam um sentimento de felicidade único.

Participavam de reuniões assembleares e de convenções sem sentirem-se obrigados a isso e assim procediam pelo gosto que tinham pela discussão, deliberação, e pela tomada de decisões. “O que os unia era ‘o mundo e o interesse público da liberdade’ (Harrington), e o que os movia era a paixão pela distinção que John Adams dizia ser ‘mais essencial e admirável’” do que qualquer outra faculdade humana.

Onde quer que se encontrem homens, mulheres ou crianças, velhos ou jovens, ricos ou pobres, importantes ou humildes, sábios ou tolos, ignorantes ou instruídos, vê-se que todo indivíduo é fortemente movido por um desejo de ser visto, ouvido, comentado, aprovado e respeitado pelas pessoas ao redor e ter conhecimento disso”. À virtude dessa paixão ele dava o nome de “emulação”, “desejo de ser melhor do que o outro”, e ao respectivo vício dava o nome de “ambição”, porque esta “visa ao poder como meio de distinção” (ARENDDT, 2011d, p. 163).

Outro aspecto importante da análise de Arendt tendo em vista a compreensão do que ela entende por liberdade, é sua consideração a respeito do ato de fundação do corpo político. “Nas condições modernas, o ato de fundação equivale a criar uma Constituição, e a convocação de assembleias constituintes se tornou a justo título a marca própria da revolução” (ARENDDT, 2011d, p. 170). Desde a Declaração de Independência foi dado início a este processo para cada um dos estados americanos, que culminou na fundação dos Estados Unidos. Na França, esse processo de criar uma Constituição acabou perdendo seu sentido prático em razão de seu desdobramento, levando a própria ideia de Constituição a se associar a uma falta de realismo e realidade, enfatizando o legalismo e formalismo excessivos.

“É provável que este precedente americano tenha inspirado o famoso Juramento da Sala do Jogo de Pela, em que o Terceiro Estado jurou que não dissolveria antes de redigir uma Constituição, a ser devidamente aceita pelo poder monárquico. Mas o que também se manteve como marca própria da revolução é o destino trágico que aguardava a primeira Constituição na França; não foi aceita pelo rei, e, não tendo sido encomendada nem ratificada pela nação – a menos que se considerem as vaias ou os aplausos dos espectadores nas galerias que assistiam às deliberações da Assembleia Nacional como expressão válida do poder constituinte, ou pelo menos consentidor, do povo –, a Constituição de 1791 não saiu do papel, documento de mais interesse para os letrados e especialistas do que para o povo. Perdeu a autoridade muito antes de entrar em vigor, e a ela se seguiram várias constituições em rápida sequência, até que, numa avalanche que se estendeu até nosso século, a própria noção de Constituição se desintegrou a ponto de se tornar irreconhecível. Os deputados da Assembleia francesa que tinham se declarado um corpo

permanente e então, em vez de reconduzir ao povo suas resoluções e deliberações, desligaram-se de seus poderes constituintes não se tornaram fundadores nem Pais Fundadores, mas certamente foram os progenitores de gerações e gerações de políticos e especialistas para os quais a tarefa de elaborar uma Constituição se converteria num passatempo favorito, pois não tinham poder nem participação na moldagem dos acontecimentos” (ARENDR, 2011d, p. 170-171).

Aos Pais Fundadores americanos, diferentemente disso, parecia evidente a necessidade de uma Constituição que desse os limites da nova esfera política e definisse as regras em seu interior, fundando e construindo um novo espaço político. E era evidente que eles, de fato, tinham como objetivo não a limitação do poder, mas sua ampliação. Buscavam criar e constituir devidamente um centro de poder inteiramente novo, a fim de compensar a República Confederada, que se destinava a exercer sua autoridade em uma grande base territorial ainda em expansão, com a perda do poder ocorrida quando da separação havida entre as colônias e a Coroa inglesa.

Era preciso, segundo Madison, derivar a autoridade geral inteiramente das autoridades derivadas. Deste modo, os americanos apenas reproduziam em escala nacional o que havia sido feito pelas colônias quando constituíam seus próprios governos estaduais. Ao preservar intacto o poder de cada um desses corpos, preservavam intacta a fonte de sua autoridade. E esta é uma diferença fundamental que há entre o que os americanos e os franceses fizeram. Se a Convenção Federal tivesse restringido e abolido os poderes dos estados, em vez de criar e constituir o novo poder federal do modo como fizeram, teriam certamente se deparado com as dificuldades que os franceses enfrentaram, ou seja, teriam perdido seu poder constituinte.

Assim fizeram porque o sistema federal era a única alternativa ao princípio do Estado nacional, e, além disso, também era a única maneira que tinham para não caírem no círculo vicioso do poder constituinte e do poder constituído. A importância disso é que o poder de constituir dos americanos foi recebido de uma base que de fato tinha autoridade para tanto. “Os que receberam o poder de constituir, de elaborar constituições, eram delegados devidamente eleitos de corpos constituídos; receberam sua autoridade das bases” (ARENDR, 2011d, p. 217), diferentemente dos franceses que derivavam essa autoridade de uma ficção e de um pretense absoluto. Ou seja, havia, na Revolução Americana, uma insistência em diferir república de democracia ou governo da maioria baseada na separação radical entre lei e poder e em distinguir suas origens, legitimações e esferas de aplicação.

Ademais disso, precisavam de um sistema que mantivesse intacto o poder potencial da república e, ao mesmo tempo, impedisse que qualquer das múltiplas fontes de poder se esgotasse em caso de expansão. Precisavam de um sistema capaz “de crescer com a adição de outros membros”, tendo sido assim que a Constituição americana, ao ver de Arendt, consolidou o poder da revolução. “Como o objetivo da revolução era a liberdade, de fato ela se tornou o que Bracton havia chamado de *consitutio libertatis*, a fundação da liberdade” (ARENDR, 2011d, p. 203). A experiência foi então o guia dos americanos, sendo um ponto central para Arendt, o fato de que, na verdade, “foram os primeiros colonizadores, e não os homens da revolução, que ‘puseram a ideia em prática’, e certamente não tinham a menor noção de teoria alguma” (ARENDR, 2011d, p. 220-221).

“O defeito da Confederação era que não havia nenhuma “partição do poder entre o governo geral e os governos locais”, e que ela funcionava como instância central de ação de uma aliança, e não como um governo; a experiência mostrara que havia nesta aliança de poderes uma tendência perigosa de que os poderes aliados atuassem não para refrear, e sim para se anular mutuamente, ou seja, gerar impotência. O que os fundadores receavam na prática era não o poder e sim a impotência, e seus receios se intensificavam diante da concepção de Montesquieu, constantemente citadas em seus debates, de que o governo republicano era eficiente apenas em territórios relativamente pequenos. Assim, a discussão girava em torno da própria viabilidade da forma republicana de governo, e tanto Hamilton como Madison chamavam a atenção para uma outra concepção de Montesquieu, segundo a qual uma confederação de repúblicas poderia resolver os problemas de países maiores, desde que os corpos constituídos – pequenas repúblicas – fossem capazes de constituir um novo corpo político, a República Confederada, em vez de contentar com uma mera aliança” (ARENDR, 2011d, p. 202-203).

Jefferson, no entanto, tendo por base o fracasso da violência da libertação dos franceses em fundar um espaço seguro para a liberdade, passou a identificar “ação” com o “fundar de novo” e o “construir” – em vez de relacioná-la com rebelião –, propondo uma revisão constitucional, prevista na própria Constituição, em determinados períodos correspondentes ao decurso de uma geração, a fim de garantir a cada uma das gerações vindouras o direito de escolha acerca do que entenderem como melhor forma de governo para a promoção da felicidade pública.

Contudo, “é bastante improvável que justamente Jefferson, entre todos eles, fosse conceder às gerações futuras o direito de estabelecer formas não republicanas de governo” (ARENDR, 2011d, p. 296). Segundo Arendt, o que Jefferson pretendia não era mudar a forma de governo, mas assegurar, para cada geração à frente, o direito de designação de representantes para uma nova convenção, de tempos em tempos, como meio de garantir que a opinião de todos fosse discutida tendo por base a razão comum da sociedade, replicando o processo de ação ocorrido no curso da revolução.

Vindo de Jefferson, só uma grande perplexidade ou efeito de uma grande calamidade poderia explicar, ao ver de Arendt, este projeto de revoluções recorrentes, que mesmo na forma menos extremada em que apresentou, redundaria em duas coisas certas. Ou todo o corpo político ficaria paralisado, de tempos em tempos, ou, o ato de fundação restaria rebaixado a “mera encenação de rotina”, dada a pouca durabilidade que caracteriza esses assuntos humanos. É que sabia ele, “a revolução tinha dado liberdade ao povo, mas falhara em fornecer um espaço onde se pudesse exercer essa liberdade” (ARENDR, 2011d, p. 297). Isto porque não foi dado ao povo a oportunidade de se engajar nas atividades políticas próprias da liberdade, mas apenas aos seus representantes.

Mas, a representação que, em tese, era a substituição da ação política direta do próprio povo – e que, por isso, os representantes eleitos agiriam de acordo com os interesses de seus eleitores – era uma falácia. Evidentemente, os representantes não tratavam dos assuntos que lhe eram postos assim, mas de acordo com as opiniões pessoais que formavam durante o processo, de modo que, na verdade, como disse Benjamim Rush, “todo o poder deriva do povo, [mas] o povo só o possui no dia das eleições. Depois disso, ele é propriedade de seus governantes” (ARENDR, 2011d, p. 299).



A alternativa tradicional entre a representação como simples substituta da ação direta do povo e a representação como um domínio popularmente controlado dos representantes do povo sobre o povo constitui um daqueles dilemas que não admitem solução. Se os representantes eleitos estão tão presos às instruções que se reúnem apenas para se desincumbir da vontade de seus senhores, ainda têm uma escolha e podem se ver como bons meninos de recados ou como especialistas contratados que, à maneira de advogados, dedicam-se a representar os interesses de seus clientes. Mas, em ambos os casos, o pressuposto é que os assuntos do eleitor são mais urgentes e mais importantes do que os deles próprios; são os agentes pagos de pessoas que, por qualquer razão, não podem ou não querem cuidar dos assuntos públicos. Se, ao contrário, os representantes são percebidos como dirigentes, designados por um prazo limitado, daqueles que o elegeram – com a rotatividade no cargo, é claro que não existe um governo representativo em termos estritos –, a representação significa que os votantes abrem mão de seu poder, ainda que voluntariamente, e o velho adágio “Todo o poder reside no povo” é válido apenas para o dia da eleição (ARENDDT, 2011d, p. 299).

A questão da representação é, portanto, um grande problema da política moderna desde as revoluções, e diz respeito à própria dignidade da esfera política em si.

### 3.3 A experiência dos conselhos

Arendt refere outra experiência histórica associando-a ao “novo”, à “ação” e à liberdade que professa: a experiência dos conselhos. Esse sistema, segundo Arendt, durante o curso da própria Revolução Francesa mostrou-se uma opção de forma de governo inteiramente nova perfeitamente factível e desejável, na medida em que, constituída e organizada naturalmente, continha um novo espaço público para a liberdade (ARENDDT, 2011d, p. 314). Era nesses conselhos que, segundo ela, Saint-Just, antes de chegar ao poder, pensava ao declarar que “os distritos de Paris constituíam uma democracia que teria mudado tudo se, em vez de cair nas garras das facções, tivessem se conduzido de acordo com seu espírito próprio” (ARENDDT, 2011d, p. 307).

Para Arendt, a Comuna de Paris, suas seções e as sociedades populares surgidas durante a revolução por toda a França traziam os “germes” de um “novo tipo de organização política”, que adotava um sistema participativo de poder, aos moldes pensados por Jefferson. Contudo, o conflito entre o movimento comunal e o governo revolucionário acabou por inviabilizá-lo. As sociedades eram apartidárias e tinham por objetivo um novo federalismo. “Como Robespierre e o governo jacobino odiavam a simples ideia de uma separação e divisão dos poderes, tiveram de acabar com as sociedades e as seções da Comuna” (ARENDDT, 2011d, p. 308). Com isso, centralizado o poder, as sociedades que tinham, cada uma, sua própria estrutura, por constituírem evidente perigo para o poder de Estado centralizado, então foram aniquiladas.

Foram esmagadas pelo governo centralizado porque rivalizavam e concorriam com o poder público. Porque, nas palavras de Mirabeau, “dez homens agindo juntos podem fazer tremer 100 mil separados”. Assim é que, o conflito entre o governo jacobino e as sociedades revolucionárias se deu. Primeiro, em razão da luta da república para sobreviver à pressão do *sans-culottismo*, que significava a luta pela liberdade contra a miséria. Depois, em virtude da luta da facção jacobina pelo poder absoluto contra o espírito público das sociedades. Ou seja, pela opinião pública unificada – a dita

“vontade geral” – contra a diversidade inerente à liberdade de pensamento e de expressão, que na prática significava a luta de poder de partido e dos interesses partidários contra o bem-estar comum. E, por último, a luta do monopólio de poder de governo contra o princípio federativo com sua separação e divisão de poder. Em outras palavras, “a luta do Estado nacional contra os primeiros inícios de uma verdadeira república” (ARENDR, 2011d, p. 309).

O choque nessas três questões revelou um fosso profundo entre os homens que haviam feito a revolução, e por meio dela tinham se alçado à esfera pública, e as noções do povo sobre o que a revolução podia e devia fazer. Sem dúvida, entre as noções revolucionárias do povo se destacava a felicidade, aquele *bonheur* que, como disse Saint-Just com razão, era uma nova palavra na Europa; e cumpre admitir que, neste aspecto, o povo logo derrotou os motivos anteriores, pré-revolucionários, de seus líderes, que não entendia nem compartilhava. Vimos antes que, “entre todas as ideias e sentimentos que preparavam a revolução, a noção e o gosto da liberdade pública, estritamente falando, foram os primeiros a desaparecer (Tocqueville), porque não podiam resistir ao assalto furioso da miséria que a revolução trouxe à luz do dia e, psicologicamente falando, morreram sob o impacto da compaixão pela desgraça humana (ARENDR, 2011d, p. 309).

A despeito do fracasso dos conselhos, importa à Arendt salientar, no entanto, que “tanto o projeto de Jefferson quanto as *sociétés révolutionnaires* francesas anteciparam com assombrosa precisão aqueles conselhos, soviets e Räte que viriam a aparecer em todas as revoluções genuínas ao longo dos séculos XIX e XX” (ARENDR, 2011d, p. 313). Isto é, quando havia revoluções, os conselhos brotavam espontaneamente como órgãos do povo, inesperadamente e fora dos partidos. Contudo, foram negligenciados como foram as propostas de Jefferson, tanto por historiadores, quanto por teóricos políticos e a própria tradição revolucionária. Até mesmo os historiadores mais alinhados com as revoluções e que fizeram registro dos conselhos, os tratam como órgãos passageiros na luta revolucionária de libertação, e não como uma nova forma de governo que se constituía enquanto espaço público para a liberdade no decorrer da revolução.

O próprio Jefferson sabia muito bem que o que ele propunha como a “salvação da república” era, na verdade, a salvação do espírito revolucionário por meio da república. Suas exposições do sistema distrital sempre começavam lembrando que “o vigor dado à nossa revolução em seu começo” se devia às “pequenas repúblicas”, que elas “lançaram a nação inteira a uma ação enérgica” e, numa ocasião posterior, que sentira “os alicerces do governo se abalarem sob [seus] pés devido aos municípios da Nova Inglaterra”, sendo tão grande “a energia dessa organização” que “não existia um indivíduo em seus estados que não tivesse se lançado à ação com todo o seu ímpeto físico”. Assim, ele esperava que os distritos permitissem aos cidadãos continuar a fazer o que tinham sido capazes de fazer durante os anos da revolução, isto é, agir por iniciativa própria e participar nos assuntos públicos, conforme eram encaminhados dia a dia (ARENDR, 2011d, p. 315).

Outro aspecto importante a ser destacado desses desenvolvimentos espontâneos é que, quando surgiam, em pouquíssimo tempo – poucas semanas ou dias – esses órgãos, com independência e expressando formas díspares de apresentação, integravam-se e coordenavam-se por meio de conselhos regionais e provinciais superiores, em que eram escolhidos delegados para uma assembleia representativa do país inteiro, importando anotar o modo inesperado com que o

princípio federativo quase desconhecido na Europa de então surge como opção de organização do próprio povo.

Ou seja, a exemplo do que ocorrera nos primeiros pactos americanos, nas “coassociações” e confederações da América do Norte, sob o princípio federativo, acontecera também na França, um fenômeno similar ligando e formando aliança entre unidades separadas, a partir “das condições elementares da própria ação, sem nenhuma influência de qualquer especulação teórica sobre as possibilidades do governo republicano em territórios extensos, e mesmo sem nenhuma ameaça de um inimigo comum a forçar uma coesão entre elas” (ARENDDT, 2011d, p. 334). O objetivo comum era a fundação de um novo corpo político, um novo tipo de governo republicano que se basearia em “repúblicas elementares” de tal forma que o poder central não privaria os corpos constituintes de seu poder original de constituir.

Também é digno de nota a lição, segundo Arendt, de que o sucesso do sistema partidário e o fracasso do sistema de conselhos se deram em razão do surgimento do Estado nacional, que consolidou o primeiro em detrimento do segundo, na medida do conflito que há entre os dois sistemas; ou seja, entre o Parlamento, fonte e sede do poder do sistema partidário, e o povo, que entregou o poder a seus representantes.

É que, após a nação ter ocupado o lugar do príncipe absoluto no século XIX, o partido ocupou o lugar da nação no século XX. E não há dúvidas de que em razão do monopólio das indicações que vigoram no sistema partidário, os partidos não podem ser considerados órgãos populares de fato. Pelo contrário, constituem-se instrumentos de restrição e de controle do poder popular, na medida em que o governo representativo se torna um governo oligárquico. É dizer, a democracia enquanto forma de governo em que poucos governam no interesse, pelo menos supostamente, da maioria, por um lado é democrática, porque tem como objetivos principais o bem-estar popular e a felicidade privada; mas é, também, por outro, oligárquico, porque a felicidade e liberdade públicas voltaram a ser privilégios de uma minoria.

O conflito surgido entre os dois sistemas, de partidos em face do sistema de conselhos, revela que há uma oposição necessária entre a representação, de um lado, e a ação e participação, de outro. Os conselhos eram órgãos de ação; os partidos revolucionários, órgãos de representação. Para os partidos, a necessidade de ação era transitória e deveria se encerrar assim que a vitória da revolução viesse a se consolidar. A má-fé e a sede de poder, no entanto, não foram, ao ver de Arendt, decisivos para que os revolucionários profissionais se opusessem aos órgãos revolucionários do povo; “foram antes as convicções elementares que os partidos revolucionários compartilhavam com todos os demais partidos” (ARENDDT, 2011d, p. 341) que deram azo à postura que tiveram em relação aos conselhos.

Em termos das instituições atuais, é no Parlamento e no Congresso, onde ele se move entre seus pares, que se materializa a vida política de um membro do governo representativo, não importa quanto tempo possa passar em companhia, tentando angariar votos e ouvir o eleitorado. O ponto crucial da questão não é apenas que isso não passa de uma óbvia imitação barata de diálogo no governo partidário moderno, no qual o eleitor só pode consentir ou recusar ratificar uma escolha que (à exceção das primárias americanas) é feita sem ele, e nem mesmo consiste nos flagrantes abusos,

como a introdução na política de métodos próprios do comércio das elites, em que a relação entre representantes e eleitor se transforma na relação entre vendedor e comprador (ARENDDT, 2011d, p. 345).

Mesmo admitida a comunicação entre representante e representados, entre nação e Poder Legislativo – comunicação que marca, para Arendt, a diferença que há entre os governos ingleses e americanos, de um lado, e os governos da Europa Ocidental, de outro –, essa comunicação nunca seria de igual para igual, mas entre os que pretendem governar e os que concordam em ser governados, razão pela qual “faz parte da própria natureza do sistema partidário substituir “a fórmula ‘governo do povo pelo povo’ por esta fórmula: ‘governo do povo *por uma elite saída do povo*” (ARENDDT, 2011d, p. 346). Com efeito, o significado mais profundo de partido está exatamente no fornecimento da estrutura necessária para o recrutamento, dentro das massas, de suas próprias elites, apesar de ter sido desta forma, por intermédio dos partidos, que foram abertas diversas carreiras políticas a indivíduos das classes mais baixas da população.

Sem dúvida, o partido como principal instituição do governo democrático corresponde a uma das grandes tendências da era moderna, o nivelamento crescente, constante e universal da sociedade; mas isso não significa de maneira nenhuma que corresponda também à significação mais profunda da revolução na era moderna. A “elite surgida do povo” substituiu as elites pré-modernas de berço e riqueza; em momento ou lugar algum habilitou o povo *qua* povo a ingressar na vida política e a se tornar participante nos assuntos públicos. A relação entre uma elite dirigente e o povo, entre os poucos, que entre si constituem um espaço público, e os muitos, que passam a vida fora desse espaço, na obscuridade, continuou inalterada. Do ponto de vista da revolução e da sobrevivência do espírito revolucionário, o problema não reside no surgimento concreto de uma nova elite; não é o espírito revolucionário e sim a mentalidade democrática de uma sociedade igualitária que tende a negar a evidente incapacidade e flagrante desinteresse de grandes parcelas da população pelos assuntos políticos em si. O problema, em outras palavras, é que a política passou a ser uma profissão e uma carreira, e portanto a “elite” tem sido escolhida de acordo com padrões e critérios que são, em si mesmos, profundamente apolíticos. Faz parte da natureza de todos os sistemas partidários que apenas em raros casos os talentos políticos autênticos consigam se afirmar, e é ainda mais raro que as qualificações políticas específicas sobrevivam às manobras mesquinhas da política partidária, com suas exigências de meras habilidades comerciais (ARENDDT, 2011d, p. 346-347).

Isso não significa que os homens que integravam e constituíam os conselhos não fossem de elites surgidas do povo; o fundamental aqui é observar, nesse caso, o fato de terem sido escolhidos por eles mesmos; e, não indicados de cima e apoiados em baixo, no dizer de Arendt. “Organizaram-se os que se importavam e tomaram a iniciativa; eram a elite política do povo que a revolução trouxe à luz do dia” (ARENDDT, 2011d, p. 347). Dentro dessas espécies de “repúblicas elementares”, seus delegados eram escolhidos pelos membros dos conselhos para um conselho imediatamente superior, delegados estes que de sua vez, a título de voto de confiança e sem quaisquer pressões vindas de cima ou de baixo, também eram escolhidos por seus pares para, como o escolhido, agir partilhando de um compromisso de engajamento conjunto em torno de um empreendimento cujo interesse lhes era comum. Desta forma, a cada eleição, o delegado estará entre pares, entre iguais, na medida em que, em todos os níveis existentes no sistema terá recebido um voto especial de confiança.

Desenvolvendo-se completamente o sistema de conselhos chega-se novamente à forma piramidal, a forma dos governos tirânicos, afora – e isto não é trivial, pelo contrário, é fundamental para Arendt – o fato de se formar e se articular de baixo para cima. “Enquanto a autoridade em todos os governos autoritários que conhecemos vem de cima para baixo, neste caso a autoridade não se teria gerado nem em cima e nem em baixo, e sim a cada camada da pirâmide” (ARENDR, 2011d, p. 348), reconciliando, deste modo, igualdade e autoridade.

(Para evitar mal-entendidos: os princípios de escolha dos melhores, tais como são sugeridos no sistema de conselhos, o princípio da autosseleção nos órgãos políticos de base e o princípio da confiança pessoal em sua transformação numa forma federativa de governo não são universalmente válidos; eles se aplicam apenas dentro da esfera pública. As elites culturais, literárias e artísticas, científicas, profissionais e mesmo sociais de um país estão sujeitas a critérios muito diferentes, entre os quais o critério da igualdade prima pela ausência. Mas tal é o princípio da autoridade. O grau de um poeta, por exemplo, não é decidido por um voto de confiança de seus pares nem por um decreto do mestre consagrado; ao contrário, é decidido por aqueles que apenas gostam de poesia e são incapazes de escrever um único verso. O grau de um cientista, por outro lado, é de fato determinado por seus colegas cientistas, mas não com base em qualidade e qualificações altamente subjetivas; os critérios, neste caso, são objetivos e não cabe discussão ou persuasão. E por último as elites sociais, pelo menos numa sociedade igualitária em que não importam nem o berço nem a riqueza, surgem por meio de processos de discriminação) (ARENDR, 2011d, p. 348).

Sob o ponto de vista político, ao ver de Arendt, os conselhos seriam os melhores instrumentos para prevenir movimentos de massa pseudopolíticos e a forma mais legítima e natural de composição de governo. A despeito de consistir uma “elite”, não terá sido ela escolhida por ninguém, mas constituída por si mesma. A política seria um quinhão de poucos – dos “que têm gosto pela liberdade pública e não podem ser ‘felizes’ sem ela” (ARENDR, 2011d, p. 349) –; dos que resolvem, por si mesmos, assumirem a responsabilidade pelos assuntos públicos em todos os campos da vida. Seriam, então, os melhores, em um governo cuja tarefa principal seja constituir-se como república bem ordenada que lhes assegure, permanentemente, um lugar na esfera pública.

Uma forma “aristocrática” de governo correspondente, segundo Arendt, ao fim do sufrágio universal tal qual praticado nas democracias representativas de hoje, já que a ser composto de membros voluntários de uma “república elementar”, os únicos a se importarem verdadeiramente com algo além de sua felicidade privada; os únicos a se interessarem, de fato, pelo estado do mundo. Para ela, só estes teriam o direito de serem ouvidos na condução dos assuntos da república, numa forma de exclusão, mas de uma exclusão não depreciativa, tendo em vista que essa “elite” política não corresponderia de forma alguma a elites sociais, culturais ou profissionais.

A exclusão, ademais, não dependeria de um corpo externo; se os que fazem parte são autoescolhidos, os que não fazem parte são autoexcluídos. E essa autoexclusão, longe de ser uma discriminação arbitrária, na verdade daria conteúdo e realidade a uma das liberdades negativas mais importantes que usufruímos desde o fim da Antiguidade, a saber, a liberdade em relação à política, que era conhecida em Roma ou Atenas e

que é talvez a parcela de nossa herança cristã mais atinente à política. (ARENDR, 2011d, p. 349).

O homem é livre porque é capaz de interromper os processos naturais e sociais; porque é capaz de empreender o início de algo novo; e, sendo esta a condição que se anula no totalitarismo, é exatamente ela que deve ser preservada a qualquer custo e permanentemente. Se o totalitarismo é, no dizer de Arendt, a redução da singularidade humana ao mero pertencimento à espécie humana, sua preocupação reside em asseverar que só por meio da afirmação da liberdade e da ação política, se poderia lutar contra o reaparecimento deste fenômeno, reestabelecendo o sentido da existência humana.

Os conselhos, por enquanto, foram sufocados, mas de sua experiência ficou, no entanto, a lição sobre a “liberdade pública” que significa para Arendt a disposição para o debate, a instrução, o mútuo esclarecimento e a troca de opiniões; e, também, que para o poder político não degenerar em violência ou coação é preciso que reste sempre garantida a comunicação livre e direta de todos com todos, num espaço público que não seja deturpado por ideologia nenhuma, porque só assim será possível a ação de Hannah Arendt, reveladora do “quem” está efetivamente co-edificando o mundo humano.

“A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “Quem és?” Essa revelação de *quem* alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; contudo, a afinidade entre discurso e revelação é, obviamente, muito mais estreita que a afinidade entre ação e revelação, tal como a afinidade entre ação e início é mais estreita que a afinidade entre discurso e início, embora grande parte dos atos, senão a maioria deles, seja realizada na forma de discurso. De qualquer modo, desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis” (ARENDR, 2010a, p. 223).

Ou seja, os espaços públicos de que fala Arendt não devem ser destinados à realização de interesses corporativos de grupos cujos membros são fixos e conforme normas preestabelecidas de caráter ideológico e mecanicamente obedecidas; devem estar, pelo contrário, destinados a quaisquer grupos, congregações ou associações formados para opinarem sobre seus interesses e preocupações a fim de colocá-los em discussão para deliberação acerca da melhor alternativa que realize o interesse comum; mas sem seguir determinações de cima para baixo a exemplo do que acontece com os membros de partidos que obedecem às diretrizes de seus dirigentes.

Pelo contrário, todos devem estar no espaço público enquanto atores protagonistas de seus próprios destinos, agindo como correalizadores do projeto que se iniciará e ou reiniciará a partir do próprio debate, articulando, no plano horizontal, o poder que desta pluralidade emana, mesmo que dentro da estrutura piramidal que se formará, já que, desta forma, a construção do corpo político ocorrerá de baixo para cima.

#### 4 O ANIMAL LABORANS E AS QUESTÕES CONTRA ARENDT

Este capítulo tem por objetivo apontar algumas questões postas por alguns críticos de Hannah Arendt que perscrutam sobre a coerência geral e validade de sua teoria, pontuando aquelas que parecem mais fragilizá-la. Para esta confrontação, far-se-á, antes, uma breve síntese do que já foi exposto até este ponto do trabalho, para, após isso, enfrenta-las à luz da noção desenvolvida acerca do *animal laborans* tal qual defendida por Arendt.

Viu-se, no primeiro capítulo, que há uma questão fundamental a ser dirimida, segundo Arendt, sobre se as máquinas produzidas pelo *homo faber* ainda nos servem ou se nos dominam e nos destroem, e que o problema posto se refere ao modelo do corpo político que coloca a liberdade do homem em xeque, e que, talvez, a forma de nos acautelarmos do totalitarismo esteja na substituição do protótipo imposto pela tradição por um outro, agora sob nova lógica, a lógica da garantia da participação permanente de todos no processo decisório acerca do interesse comum.

Expôs-se que Arendt chega a esta conclusão a partir da compreensão dos processos que determinam o *modus vivendi* do homem moderno que teriam nos levado a uma “futilidade” ou “superfluidade” perigosa, dado o “mecanicismo” que a necessidade e o próprio funcionamento da máquina burocrática que dá concretude ao corpo político encerram; mas, também, a partir do entendimento de que o modelo do corpo político tem sua forma delineada para controlar a ilimitabilidade e imprevisibilidade da “ação” que é inerente ao ser humano quando vivencia a pluralidade.

A figura do *animal laborans* e a questão do “fazer” ficaram então assim compreendidas. O “fazer” que é irrefletido, é mecanicamente levado a efeito pelo *animal laborans*, dada a interminabilidade do processo movido pela recorrente necessidade de consumo e a interminabilidade da produção requerida pela máquina que, posta em funcionamento pelo homem, acaba por condicioná-lo. A produção, antes um fim, torna-se meio para a consecução de outro fim, e assim sucessivamente, para instaurar um mecanicismo e automatismo que acaba por fundir as atividades do *animal laborans* com a do *homo faber* que, a partir de então, deixa de existir. Deixamos, assim, também de “criar”. Foi o que restou diagnosticado por Arendt quanto ao *animal laborans* e à questão do “fazer”.

No segundo capítulo viu-se que, para Arendt, pensamento, ação e discurso precisam ter objetividade. Só materializados tornam-se objetivamente parte do mundo e esta circunstância submete-nos, todos, ao artefato mundano ideológico do corpo político. O poder constituído que é, na verdade, um artefato mundano que se presta a manter a ideia de quem o iniciou e institucionalizou. O homem moderno, então, *animal laborans* que é, isolado pelo trabalho, só, e desamparado, incorre no risco de, impotente, assistir, mais uma vez, a substituição das regras a que está submetido por outras diferentes e completamente imorais.

Não só pela facilidade para que isso aconteça nos modelos de corpos políticos em voga; mas, também – dada a introspecção e a dúvida enquanto método e motor da arte de produzi-los e governá-los –, porque nascem e se prestam a realizar as paixões humanas que podem se opor, eventualmente, ao interesse comum, assim entendido como algo refletido por todos os membros da

comunidade política. Este risco parece só poder ser arrefecido pela pluralidade à qual se ligam as noções de poder. De poder constituinte do novo, pela ação ilimitada, imprevisível e irreversível do homem, cujo movimento deve estar garantido permanentemente no espaço público, o poder constituído, o que se revela na ideia que Arendt faz de liberdade.

Quando explica o que seja “ação”, Arendt fala, então, do poder que temos pelo simples fato de estarmos juntos no espaço público e que é capaz de permanentemente constituir o “novo”. O corpo político é uma obra do *homo faber* para conviver com a ilimitabilidade, a irreversibilidade e a imprevisibilidade da “ação”; e a “ação”, de seu lado, é uma força contrária a esse movimento, e é, portanto, o antídoto do totalitarismo, na medida em que rompe os limites dados por quaisquer modelos que se prestam à exclusão dos governados do espaço público.

Se a constituição do novo é um processo; e se um processo pode anular outro – como a substituição da ação pode anular o poder constituinte da “ação” – é possível a deflagração ainda de um novo processo para excluir a exclusão dos governados do espaço público de que fala Arendt e que é a própria ação, com a garantia da liberdade assegurada pelo modelo do corpo político fabricado. Eis o diagnóstico que faz Arendt a respeito do *animal laborans* e a questão do agir.

No Terceiro Capítulo, com base em “Sobre a Revolução” foram referidos o modelo americano e o modelo dos conselhos como estruturas que prestigiaram a liberdade que Arendt tem em mente, em que ocorre a prática da “ação” a que faz referência: uma ação que expressa a expansividade permanente do poder constituinte presente nas revoluções, cuja permanência ocorrente no espaço público fica garantida pelo próprio modelo do corpo político, ou seja, pelo desenho estrutural do poder constituído. Um modelo que não pode repetir o erro da Revolução Francesa que acabou por implantar um corpo político fulcrado na questão social e movimentado pela miséria humana; ou, em outras palavras, pela necessidade. A Revolução Francesa eclodiu da miséria, apesar de seu apelo libertário inspirador para revoluções ulteriores, tendo a questão social só passado a desempenhar um papel revolucionário quando a modernidade a compreendeu como algo político e, portanto, evitável.

Dentro deste quadro da Revolução Francesa, após o fracasso em criar-se uma Constituição e estabelecer-se um governo republicano, em seus sentidos estritos, a compaixão, é que teria dado movimento à revolução. Em seu ponto de inflexão, a ênfase antes dada à república foi transferida para o “povo francês”, sendo que o jogo havido na instrospecção entre a razão e as paixões internamente aos próprios revolucionários levou à conclusão de que a razão podia interferir na paixão e na compaixão, aparentemente a única força para unir a nação, mas que, na verdade, apenas degradava e rebaixava aquele de quem se compadecia.

A piedade, uma distorção da compaixão que tem a solidariedade como alternativa, teria estabelecido uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados, em que o interesse comum passa a ser o “novo absoluto” – em substituição ao absolutismo do qual a revolução se opunha – a fundamentar o governo revolucionário francês; ou seja, um corpo político baseado no absoluto da “grandeza do homem” ou da “honra da humanidade” ou da “dignidade humana”. Uma repetição do passado. Na verdade, era a necessidade – afeta ao *animal laborans* – que, novamente, expulsava o homem do mundo da política. Por fim, o diagnóstico que Arendt faz acerca do *animal laborans* em face da “liberdade”.



Viu-se, outrossim, que para chegar às conclusões a que chega, Arendt desenvolve conceitos próprios para formular teses originais, a fim de tornar possível uma reflexão mais clara sobre o “totalitarismo”. Com o uso de termos como “espontaneidade”, “ideologia”, “terror”, e “mal radical”, elucida os mecanismos de formação e de funcionamento dos regimes totalitários e que levam ao sentido peculiar que professa quanto ao entendimento do que devam significar as palavras “ação” e “liberdade”.

O termo espontaneidade liga-se à liberdade e à vida. Como pudemos perceber, designa a capacidade que cada um de nós tem, ao nascer, para começar algo “novo” a partir de seus próprios esforços. Ideologia, para Arendt, conforme dito, diz respeito à “lógica de uma ideia” que consiste na dedução de toda a história a partir de uma única premissa – a história assim se identificaria com o desenrolar de uma demonstração – em que o pensamento é libertado de todo o confronto com a realidade. Terror, de sua vez, tal qual exposto, não é uma mera forma de eliminar a oposição – já que prossegue mesmo quando ela não mais existe – mas a própria realização do projeto do regime totalitário.

Esses conceitos relacionados entre si, conforme exposto, esclarecem que Arendt pretende proteger a “espontaneidade” humana garantindo-a por meio da promoção da “ação” a se realizar permanentemente no espaço público, imprescindendo, no entanto, do esvaziamento do modelo do corpo político de qualquer ideologia. Esta providência é necessária para Arendt porque é a “lógica da ideia” que justifica a construção e a manutenção do poder constituído, e porque foi seguindo-a que chegamos ao totalitarismo.

A “liberdade”, para Arendt, será conquistada, portanto, quando o espaço público for capaz de garantir a participação de todos nas decisões de interesse comum porque só assim será possível evitarmos a eleição de uma só ideia em face de tantas outras possibilidades.

Para isso, Arendt insiste: é preciso haver “pluralidade”, porque é na “pluralidade” que nasce o poder, e é nela que se torna possível a “ação” inviabilizando-se o “isolamento”. É por meio do “isolamento” do indivíduo que se permite a formação de indivíduos “supérfluos”, passíveis de serem dominados pelo terror. Daí Arendt se referir ao “mal radical” enquanto identificação que faz com o mal absoluto ou extremo que há na extinção da “pluralidade” da face da Terra, tornando os seres humanos, como seres humanos, “supérfluos”.

Resta, agora, enfrentar algumas das principais críticas ao pensamento arendtiano. Primeiro, tratar-se-á da questão atinente à separação que Arendt faz entre o público e o privado e o surgimento da “esfera social”. Depois, da pretensa priorização do ator político em detrimento de todos os membros da comunidade política, e, também, das objeções e implicações relativas à questão da moralidade. Por último, abordarei as possíveis implicações da ausência de *telos* propugnada por Arendt, na política. Para tanto, tomarei por base as críticas formuladas por Margaret Canovan, Hanna Pitkin, George Kateb, Negri e Paulo Nascimento, com apoio de outros autores da literatura secundária, tentando manter o *animal laborans* como a principal referência da discussão.

#### 4.1 A separação entre público e privado: a questão da “esfera social”

A separação entre público e privado e o surgimento da “esfera do social” talvez seja o ponto mais criticado da teoria arendtiana. Quando Arendt separa, de modo inflexível, o público do privado, muitos temas tipicamente políticos parecem ser excluídos da política, mantidos, por ela, na esfera privada, como no caso da discussão que faz acerca da Revolução Francesa<sup>26</sup>. É, em geral, crítica como esta a mais ocorrente, que a toma como alguém contra o Estado-providência, na medida em que um Estado assim estaria a confundir, ao rigor de sua teoria, questões privadas com assuntos públicos. Os problemas de família, entre parceiros, sexismo, racismo, homofobia, preconceitos sociais ficariam, com isso, na esfera privada, a salvo da discussão pública<sup>27</sup>.

Margaret Canovan, uma das primeiras a ver problemas no conceito do “social” de Arendt, alega haver nessa teorização duas correntes de significado, separadas e incompatíveis entre si. Na primeira, baseado na administração doméstica dos gregos antigos, o social, dizendo respeito aos domínios privado e biológico, estaria a desviar o foco das questões políticas para as necessidades e carências biológicas. Na segunda, o termo sociedade estaria ligado à noção de alta sociedade que, mediante modas e pressões sociais, estaria a promover a conformidade em detrimento da distinção inerente à liberdade. Canovan, por isso, acredita que Arendt não conseguiu explicar como esses dois significados podem ocorrer simultaneamente, na medida em que o termo “social”, tal qual alude, recai sobre todas as classes ao mesmo tempo. As que comandam e as que são comandadas.

Também não parece razoável a Canovan crítica às classes trabalhadoras por concentrarem-se em suas necessidades vitais em vez de preocupações políticas com a liberdade, conquanto, na verdade, questões como essas só podem ser compreendidas exatamente por quem está livre do trabalho. Noutra medida, haveria outra bivalência na teoria arendtiana. É que, segundo ela, há, para Arendt, uma grande quantidade de poder positivo na ação livre, e, também, negativo, autodestrutivo, em relação ao desenvolvimento de tecnologia. Mas, de outro lado, e ao mesmo tempo, os humanos seriam, de algum modo, impotentes, em face das forças da sociedade e do totalitarismo (CANOVAN, 1974, p. 105-108).

Hanna Pitkin, em *o ataque da bolha: o conceito do social de Hannah Arendt é quem faz*, no entanto, a crítica mais famosa a respeito do conceito arendtiano de esfera social, tentando demonstrar haver múltiplas ambiguidades conceituais no termo, ligando esta categoria à bolha do filme de terror de 1950. Para ela, Arendt teria criado algo que parece devorar as pessoas como se esta esfera fosse uma entidade, com intenções, a ameaçar com massificação e conformidade (PITKIN, 1998, p. 4 e 16).

Para Pitkin, a noção arendtiana do social parece se focalizar no econômico e na rejeição da pensadora ao comunismo e ao Estado-providência. Pitkin concorda com Arendt no sentido de que o

<sup>26</sup> Richard J. Bernstein, sob este aspecto, alega ser ilusório o pensamento de Arendt, porque a definição do que seja um problema privado, público ou social, pode ser a questão definitiva da política (BERNSTEIN, 2006, p. 248). Eli Zaretsky, discordando de Arendt, assevera que as questões econômicas são fundamentais para qualquer grupo oprimido na sociedade moderna (ZARETSKY *apud* CALHOUN, C.; MCGOWAN, J., 1997, p. 225).

<sup>27</sup> Para John MacGowan, por exemplo, se a regulamentação dos negócios privados e problemas de abuso dentro da família estão no âmbito privado, ficariam, então, também, fora do domínio da política (MCGOWAN, 1998, p. 49).

social parece representar uma coletividade de pessoas que são incapazes da política, mas não lhe parece possível que algo aparentemente externo como o social possa interferir no processo político em si (PITKIN, 1998, p. 250).

De fato, a forma com que Arendt descreve o social, em “A condição humana”, é polêmica. Mas é possível extrair da diferenciação que faz entre público, privado e social, distinções coerentes e que podem ser aplicadas a situações políticas comuns, para seu propósito último, que é diagnosticar o que estamos fazendo a fim de nos prevenir do totalitarismo.

O que parece ser fundamental para ela, aqui, é que o crescimento do social associa-se ao crescimento do poder do Estado e, conseqüentemente, à diminuição do espaço reservado aos indivíduos para decidirem questões privadas. É como se ela quisesse dizer, por exemplo, que o Direito – que distingue o público do privado e estes do social, disciplinando-os no espaço público – deve estar submetido à “ação”, e não ao governante. À luz do “interesse social”, cada vez mais, vemos, hoje, o Estado, pelo Direito, falar mais sobre como devemos nos comportar na esfera privada. Parece inegável que, de fato, quanto mais se intensifique o processo nesse sentido, menos espaço haverá para, na privacidade, deliberar-se sobre assuntos privados os quais o Estado já tenha definido devam ser conduzido em certo sentido.

A “ação” de Arendt é inovadora, e como se realiza mediante total imprevisibilidade, supera as fronteiras estabelecidas pelas leis. Quando a política é realizada livremente, por atos e palavras, excede o Direito posto, que, ao ter-se fixado numa dada solução positivada num dado momento, acaba por cercear a produtividade política acerca do novo. Se o interesse social – na verdade uma espécie de “interesse único” sujeito sempre a noções pré-estabelecidas do que isso seja – está na base do discurso político da produtividade jurídica, parece acertado dizer que tanto mais próximos do totalitarismo estaremos quanto mais o social avançar na disciplina da vida privada das pessoas, à luz desse pretensão “interesse único”.

Vista desta forma, a separação entre o público e o privado, e o surgimento da esfera social, parecem dizer respeito, de fato, aos domínios privado e biológico, afeto ao *animal laborans*, denunciando a “necessidade” como o novo “absoluto” do Estado Moderno, mas sem a incompatibilidade asseverada por Canovan, na medida em que aplicável a quaisquer parcelas da sociedade, como pode se ver, claramente, do exemplo do Direito, seara em que é possível perceber os dois significados por ela registrados atuando simultaneamente. Dizer-se, então, que questões como essas só podem ser compreendidas exatamente por quem está livre do trabalho, ao invés de refutar, apenas confirma o diagnóstico feito por Arendt de que, a sociedade de massa constituída de trabalhadores consumidores, isolados que estão nessa atividade, constitui campo fértil ao ressurgimento do totalitarismo. Em razão, vale repetir, da massificação e da conformidade que caracteriza a sociedade moderna na qual sobrepuja o *animal laborans*, já respondendo também a Pitkin.

Com relação à outra bivalência denunciada por Canovan, no sentido de que há, de um lado, uma grande quantidade de poder positivo na ação livre propugnada por Arendt, e, de outro, negativo, autodestrutivo, em relação ao desenvolvimento de tecnologia, ao mesmo tempo em que os humanos seriam, de algum modo, impotentes, em face das forças da sociedade e do totalitarismo, não vemos

como admiti-la. Trata-se de uma constatação que faz Arendt. Ao mesmo tempo em que o homem foi capaz de gerar energia elétrica e as comodidades dela decorrentes, também foi capaz de construir a bomba atômica. E, a despeito das forças da sociedade e de todo poder capaz de emanar da pluralidade na defesa dos direitos humanos, o totalitarismo se impôs e fez acontecer o holocausto. A bivalência aqui denunciada será então do próprio homem que Arendt apenas diagnostica e que pode ser entendida no âmbito da “fragilidade” ou da “acidentalidade” dos assuntos humanos que, segundo Arendt, os modelos de corpos políticos pretendem evitar, desde Platão.

Mas como poderia, então, o *animal laborans*, com as noções que encerra, responder a essa crítica em especial?

Como visto, a divisão entre público e privado, assim como a noção de “esfera social” se relacionam, intimamente, com o *animal laborans*. A “esfera social” – isto é, a sobreposição das esferas pública e privada – é a expressão arendtiana da vitória do *animal laborans*; da privatização do público e da publicização do privado. Na compreensão de Arendt, representa o fim da política, e com ele, a ideia de que estamos todos, trabalhadores e consumidores que somos, sujeitos a quaisquer espécies de violência. Nesse contexto, a divisão entre público e privado é o meio encontrado por Arendt, já vimos como, para expor em que medida o Estado já avançou sobre a esfera privada de cada *animal laborans* que integra a sociedade de massa, mas, também, quanto pode ainda avançar sob a égide do “social”.

#### 4.2 A questão da moralidade

Outra crítica importante refere-se à questão da moralidade, por Arendt não fundamentar sua teoria numa verdade moral objetiva e universal, o que parece incentivar uma espécie de relativismo nesse campo, no sentido de que todo tipo de moralidade seja permissível, já que não haveria uma definição clara sobre o que é o certo ou o errado. George Kateb, por exemplo, alega que Arendt, ao deixar ao juízo político a função exclusiva de defesa contra a ação política imoral para repelir a ação imoral arbitrária do ator político, por ser um juízo baseado num senso de comunidade demasiadamente frágil – que muda demasiadamente no tempo e no espaço –, acaba por propor algo que, na verdade, desprotege a sociedade (KATEB, 1984, p. 28-42).

Estaria Arendt errada, portanto, ao negar a validade de juízos morais universais como forma de resguardar todos os seres humanos. Para Kateb, a política de Arendt não forma uma barreira contra a atrocidade. Pelo contrário, pode abrir a porta exatamente para o totalitarismo do qual quer se acautelar, na medida em que, no modelo que defende, a política poderia ser imoral e sem preocupação com a justiça.

Contudo, a maior parte da obra de Arendt diz respeito à política, e não à moral, mantendo-se uma diferença entre a ética e a política. Enquanto a política é pública, envolvendo o debate com os outros, a moralidade ocorre, solitariamente, num exame interior do “eu” em pensamento, em especial sobre o tipo de pessoa que alguém escolhe ser. A consciência surge quando as pessoas decidem se podem ou não ser “amigas” de si mesmas, após uma determinada ação.

A conduta moral, até onde se sabe, parece depender primeiramente do relacionamento do homem consigo mesmo. Ele não deve se contradizer abrindo uma exceção em seu favor, ele não deve se colocar numa posição em que teria de desprezar a si mesmo. Em termos morais, isso deveria bastar, não só para torná-lo capaz de distinguir o certo do errado, mas também para fazer o certo e evitar o errado. Assim Kant, com a coerência de pensamento que é a marca do grande filósofo, coloca os deveres que o homem tem para consigo à frente dos deveres para com os outros<sup>28</sup> – algo que é certamente muito surpreendente, estando em curiosa contradição com o que geralmente compreendemos por comportamento moral. Não é certamente uma questão de preocupação com o outro, mas de preocupação consigo mesmo, não é uma questão de humildade, mas de dignidade humana e até de orgulho humano. O padrão não é nem o amor por algum próximo, nem o amor por si próprio, mas o respeito por si mesmo (...) a conduta moral não está relacionada à obediência a nenhuma lei determinada externamente – seja a lei de Deus, sejam as leis dos homens. Na terminologia de Kant, essa é a distinção entre legalidade e moralidade. A legalidade é moralmente neutra: tem seu lugar na religião institucionalizada e na política, mas não na moralidade. A ordem política não requer integridade moral, mas apenas cidadãos respeitadores da lei, e a Igreja é sempre uma igreja de pecadores. Essas ordens de uma determinada comunidade devem ser distinguidas da ordem moral obrigatória para todos os homens, até para todos os seres racionais. Nas palavras de Kant<sup>29</sup>: “O problema de organizar um Estado, por mais difícil que pareça, pode ser resolvido até por uma raça de demônios, se ao menos forem inteligentes” (ARENDR, 2004, p. 131-133).

Para Arendt perdemos, na modernidade, o “corrimão do pensamento” (ARENDR, 1979, p. 336) para nos guiar. Sem um corrimão, não podemos retroceder para adotar noções preconcebidas para desempenhar esse papel. O que precisamos é inventar caminhos novos para compreender o mundo colocando-nos diante dele de modo menos passivo. E se importa a capacidade de julgar novos cenários mediante critérios novos para nos acautelarmos da arbitrariedade, não será a aplicação de regras morais universais preconcebidas a casos particulares que poderá nos proteger do totalitarismo. Pelo contrário, não devemos aceitar, sob o risco de estarmos concretizando um regime assim, meras regras universais como convenções passíveis de ser substituídas – e a história já mostrou que isso acontece – por regras diferentes e completamente imorais.

---

<sup>28</sup> Vale, a propósito, citar explicação de Arendt sobre a definição kantiana do imperativo categórico e do imperativo hipotético: “O último nos diz o que devemos fazer, se quisermos atingir um certo objetivo; indica um meio para um fim. Na verdade, não há, em absoluto, imperativo no sentido moral. O imperativo categórico nos diz o que fazer sem referência a outro fim. Essa distinção não é de forma alguma derivada dos fenômenos morais, mas extraída da análise de Kant de certas proposições na *Crítica da razão pura*, em que se encontram proposições categóricas e hipotéticas (bem como disjuntivas) na tabela de julgamentos” (ARENDR, 2004, p. 134).

<sup>29</sup> Nesta passagem de *Responsabilidade e julgamento*, Arendt esclarece que “quando Kant falava de lei moral, usava a palavra de acordo com o uso político, no qual a lei do país é considerada obrigatória para todos os seus habitantes, no sentido de que tem de ser obedecida por eles. O fato de a obediência ser escolhida como a minha atitude para com a lei do país deve-se, por sua vez, à transformação que o termo tinha sofrido pelo uso religioso, no qual a Lei de Deus realmente só pode se dirigir ao homem na forma de um Mandamento: “Deves – a obrigação, como vimos, não sendo conteúdo da lei, nem o possível consentimento do homem em relação à lei, mas o fato de que Deus assim nos ordenava. A esses dois significados interligados da palavra devemos agora acrescentar o uso importante e completamente diferente criado pela combinação do conceito de lei com a natureza. As leis da natureza também são, por assim dizer, obrigatórias: sigo uma lei da natureza quando morro, mas não se pode dizer, exceto metafóricamente, que a ela obedeço. Assim Kant distinguia entre “as leis da natureza” e as “leis da liberdade” morais, que não contêm necessidade, apenas obrigação” (ARENDR, 2004, p. 134).

Irreflexivo, o *animal laborans* é essencialmente indiferente a tudo que ocorre no mundo, na medida em que vive isolado. Enquanto trabalhador, aliena-se, mergulhado na “esfera social”. Comporta-se apenas. Incapaz da política, não reflete sobre o mundo comum. Sequer o conhece. Entrega-se à sua atividade, sem deixar nada para trás, sobrevive apenas. Nesse sentido, as massas não pensantes é que seriam, segundo Arendt, a grande ameaça à moralidade, ou aqueles que acolhem qualquer companhia para o seu “eu”. Isto porque a indiferença é que consiste, a rigor, o maior perigo. Porque a tendência de não querer julgar de forma nenhuma pode levar a imensas falhas de moralidade, como teria acontecido na Alemanha e na Rússia (ARENDR, 2003, p. 146). Porque o verdadeiro oposto do bem, não é, para Arendt, o mal ou o crime, mas a mera indiferença (FRY, 2010, p. 160).

Ademais, na instância em que se estabelece, no “eu” interior de cada um<sup>30</sup>, por mais variadas formas de influência, como, por exemplo, da família ou da religião<sup>31</sup>, a moralidade estará o tempo todo e em todo lugar, e, por conseguinte, no modelo que Arendt defende, de forma independente da política. Ou seja, preservado o espaço público para a concretização da política, a moralidade, por intermédio do indivíduo, aquele que reflete, como vetor de sua própria moralidade e da moralidade de sua comunidade, estará presente na pluralidade defendida por Arendt.

Com isso, não queremos discordar daqueles que a acusam de ser por demais otimista, no sentido de que, para ela, será crucial aos indivíduos pensarem sobre com que tipos de pessoas elas podem conviver e agir coerentemente com essa opção, presumindo, com isso, que a maioria das pessoas age moralmente. De fato, reconheça-se aqui uma questão que deveria ter sido melhor explicitada por Arendt. Por questões como essas, relacionadas à moralidade, Arendt, em 1972, aliás, admitiu poder estar sendo utópica<sup>32</sup>, embora não tivesse procedido nesse sentido de forma consciente e que, por isso, desejava se dedicar mais sobre o assunto (ARENDR, 1979, p. 326).

### 4.3 A questão do “elitismo” (ou do individualismo) do pensamento de Arendt

Também é oposta ao pensamento de Arendt, crítica no que diz respeito a um pretensão elitismo de sua teoria, em especial por ela ter buscado sua noção de ação política na Grécia e Roma antigas, onde se vivia em situações fortemente desfavoráveis às mulheres e aos escravos. Era em sacrifício destes que se conquistava a liberdade para engajar-se na política. Além disso, dizer que o ator político é aquele que se sobressai e se distingue pela ação parece se voltar para uns em detrimento de todos; parece voltar-se àqueles que participam mais apropriadamente da política e que,

<sup>30</sup> Sobre se a razão comanda a vontade, Arendt remete-se a Kant, para quem “a vontade é a faculdade de escolher apenas o que a razão [...] reconhece como [...] bom” (KANT, 2008, p. 29).

<sup>31</sup> “Mesmo a bíblia, onde todas as falhas humanas ocorrem em algum trecho, silencia a respeito, pelo que eu saiba; e essa talvez seja a razão por que Tertuliano e também Tomás de Aquino, numa santa inocência, por assim dizer, contaram a contemplação dos sofrimentos no inferno entre os prazeres a serem esperados no paraíso. O primeiro a ficar realmente escandalizado com isso foi Nietzsche (*Genealogia da moral*, I, 15)” (ARENDR, 2004, p. 137).

<sup>32</sup> Utópica no que diz respeito à avaliação otimista das naturezas morais da humanidade, e não enquanto teoria que proponha um fim particular da história ou da política, o que, aliás, Arendt considera um perigo.

para tanto, requerem qualidades superiores, em prestígio dos mais talentosos em detrimento dos demais<sup>33</sup>.

Margaret Canovan também vê uma tensão na teoria política arendtiana e a inclusividade que os ideais democráticos exigem, por Arendt priorizar o ator político. Segundo Canovan, mesmo que às massas fosse permitida a participação no governo, isso não significa que elas saberiam distinguir o que é bem comum para o povo (CANOVAN, 1994, p. 199-200). Na opinião de Pitkin, a teoria de Arendt refere-se a “meninhos exibidos, reclamando atenção”, numa espécie de ostentação à singularidade que acaba por descartar a análise das preocupações mais sérias da comunidade<sup>34</sup>, observando como ambíguo o fato de Arendt colocar foco na individualidade, na medida em que isso parece significar despreocupação com o conteúdo da ação.

Arendt, de fato, não explicita diferenças de sua teoria para a teoria política grega a que faz referência. No entanto, fala da injustiça do modelo grego da *pólis* na medida em que tirava vantagens dos não cidadãos para a libertação das necessidades do trabalho de uns em detrimento de muitos, que ela refere como “exploração” (ARENDDT, 2000, p. 172). Para ela, é possível a liberação do homem em face de suas necessidades pelos avanços tecnológicos, em vez de maior opressão (ARENDDT, 2000, p. 171). Ou seja, por ser contrária a um modelo político baseado em relações domésticas, é possível falarmos, sim, de uma igualdade arendtiana partilhada por todos<sup>35</sup>.

Mesmo porque Arendt defende uma política que se realiza debaixo para cima com o partilhar horizontal do poder. É enfática em criticar o modelo político que se realiza de cima para baixo, que implica em um poder vertical e hierárquico. Sua visão de política, por isso, indica formas participativas de governos, o que está a afastar o alegado elitismo de sua teoria. Pelo contrário, o que Arendt diz a respeito dos conselhos como o melhor lugar para essa participação política está a mostrar uma política aberta a todos.

Quanto ao pretense foco na individualidade, tal qual afirma Pitkin, é de se asseverar que se para Arendt o antídoto do totalitarismo está na “ação” é porque acredita no poder que emana de todos, na pluralidade, enquanto manifestação do interesse comum no espaço público. Assim é que,

---

<sup>33</sup> Hauke Brunkhorst é um dos que pensa assim, alegando que Arendt teria criado duas noções incompatíveis entre si de liberdade. Uma versão igualitária com base no pensamento cristão de Agostinho; e outra com base no pensamento elitista Greco-romano (BRUNKHORTS, 1999, p. 178). Sua noção de liberdade estaria fortemente ligada a uma interpretação que não considerava a igualdade entre todos, o que o leva a ser cético quanto a teoria de Arendt.

<sup>34</sup> Para John McGowam, de sua vez, é preciso esclarecer como seria o processo para se conquistar atenção dos outros na ação política. Se haverá uma competição acirrada no espaço público ou se haverá exclusão de uns, do palco político, em razão de sua não qualificação.

<sup>35</sup> André Duarte faz um comentário interessante sobre o assunto que bem traduz a noção que se pretende aqui elucidar: “Eis como defino o projeto de reflexão político-filosófico de Hannah Arendt: uma descrição fenomenológica daquilo que a experiência política *pode* ser, a partir de uma análise de *fragmentos* das experiências políticas que inventaram a democracia e a república, tendo em vista compreender certas experiências políticas marginais do presente, as quais guardam consigo a memória das determinações da política democrático-radical originária. Nem saudosismo nostálgico, satisfeito em lamentar aquilo que ‘foi’ a política antiga; nem a arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos normativos jurídico-políticos, aquilo que a (boa) política ‘deve’ ser; antes, e por outro lado, a discussão daquilo que ‘é’ a política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda *pode* ser, hoje e no futuro” (DUARTE, 2006, p. 11).

falar da “ação” promovida pelo ator político esquecendo-se desta circunstância deturpa, por assim dizer, o pensamento arendtiano.

Para Kohn, a quem recorro para fortalecer esta posição, a proposta de Arendt é atingir este objetivo por meio do que chama de “razão comunicativa” que só se realiza coletivamente. Por intermédio da persuasão do discurso busca-se, em cada interlocutor, sem qualquer elemento de constrição ou de engano, o reconhecimento da qualidade da argumentação dos demais, tendo em vista o consenso. Não havendo a persuasão nesses moldes, o que haverá é a manipulação e a propaganda próprias dos regimes totalitários. Persuadir, para Arendt, significa debater livremente para, dessa forma, chegar à opinião comum que torna possível o compartilhar solidário do destino de todos.

Todos os homens livres possuem poder, segundo Arendt. Por isso, o poder é uma pré-condição para a ação política. Para ela, poder é capacidade de ação, mas, em especial, de “agir em comum acordo”. E se o poder pertence a um grupo e só existe enquanto este grupo permanece unido, não poderá ser nunca propriedade de um só indivíduo. O poder é essencialmente intersubjetivo. Ao ser exercido pelo discurso e pela ação constitui-se como a própria expressão da pluralidade, importando, nesse passo, que cada indivíduo participante do debate desenvolva sua própria capacidade para defender seus direitos no exercício de sua liberdade na esfera pública.

Ao contrário da força, que é atributo e propriedade de cada homem em seu isolamento frente a todos os demais, o poder somente está presente onde os homens se reúnem com o propósito de realizar algo comum, e cessará de existir quando, por qualquer motivo, estes se dispersem ou separem. Portanto, os vínculos e promessas, a reunião e o pacto são meios pelos quais o poder se conserva; sempre e quando os homens conseguem conservar intacto o poder que surgiu em seu meio durante o curso de uma ação ou empreendimento determinado, pode se dizer que se encontra em pleno processo de fundação, de constituição de uma estrutura secular estável que dará abrigo, por assim dizer, ao poder coletivo da ação (ARENDR, 2011d, p. 228).

Por outro lado, as noções de contrato e de promessas propugnadas por Arendt devem ser entendidas como um acordo deliberado como algo moralmente correto, e não como algo que os debatedores concordem, cada qual, em sacrificar algum interesse seu em prol de uma avença minimamente aceitável. O que Arendt pretende aqui, é que cada um dos afetados por uma norma ou por sua práxis a aceite porque foi plenamente convencido das razões aduzidas para a sua produção, tendo em vista as prescrições anunciadas satisfazerem interesses passíveis de ser generalizáveis, numa prática discursiva que só pode ocorrer em espaços públicos não manipulados. Ou seja, o poder deve, pela persuasão, formar uma vontade comum por intermédio de um processo comunicativo sempre orientado pela vontade de alcançar o entendimento.

Assim é que se pode dizer que, de fato, se ao *animal laborans* fosse dada a palavra no espaço público para a defesa do interesse comum, o esforço provavelmente será mesmo em vão, já que se trata de alguém que não habita um mundo comum, e, como tal, não pode sequer perceber o que seja o interesse a ser compartilhado por toda a comunidade. Esta circunstância não fortalece a posição de Canovan e Pitkin, mas a de Arendt, na medida em que as primeiras, sem perceber, referem-se ao efeito produzido pela substituição da ação pelo fazer promovida pelo modelo do corpo



político, tal qual critica Arendt que, pelo contrário, extrai do mesmo fenômeno as condições pré-totalitárias que identifica no *animal laborans*. Nesse contexto, importando a Arendt preservar a pluralidade na criação do poder para, concomitantemente, fazer confluir opiniões distintas, o individualismo ou elitismo criticado por Canovan e Pitkin perdem totalmente o sentido.

#### 4.4 A questão da ausência de telos

Para Paulo Nascimento, a despeito de não haver uma “contradição necessária” entre o político que constitui “o domínio onde a liberdade se manifesta e, ontologicamente, o ente se revela enquanto *homo politicus*” e o político enquanto “atividade voltada à construção de instituições”, há uma certa tensão entre essas duas instâncias (NASCIMENTO, 2010, p. 163). Para ele, Arendt oblitera ou mesmo nega a importância da discussão e elaboração de instituições, fazendo com que a concepção institucional da política – a atividade coletiva de criação das instituições que asseguram a participação política do cidadão nas decisões de interesse comum mediando as relações entre as classes e as contradições entre Estado e economia – ganhasse menos importância.

É que o antiplatonismo que permeia *A condição humana* e outros textos de Arendt, segundo ele, teria feito com que a dimensão ontológica da política informasse a discussão mais importante de seu pensamento, tendo esta circunstância levado a sua concepção institucional ter menos atenção de seus estudiosos. A ação política descrita por Arendt, não possuindo um *telos*, com ênfase na revelação do ator político, sem se remeter a uma relação meio-fins, estaria a carregar fortes tintas estéticas, reduzindo-se a uma atuação meramente performática (NASCIMENTO, 2010, p. 166). Nascimento, com isso, estaria, em certa medida, repetindo a crítica sobre o individualismo, refutada no tópico anterior, mas centrado no argumento da falta de *telos* como um aspecto insustentável da teoria de Arendt.

Paulo Nascimento, a propósito, não vê como “necessária” a contradição entre as duas instâncias, porque Arendt, de certo modo, fortalece ambas, diz ele. “Mesmo o herói político necessita de instituições que imortalizem seus feitos” (NASCIMENTO, 2010, p. 171). No entanto, não vê, como seria possível uma política conforme pensada por Arendt, sem *telos*. A imprevisibilidade e a contingência da política não podem ser “absolutizadas” a ponto de eliminar toda e qualquer espécie de *telos*, diz ele. Toda ação de um ator se cruzará com as ações de outros atores de modo tal que o desfecho dessa atividade terá sempre um aspecto de imprevisibilidade. Além disso, como a ação humana sempre visa a um objetivo em um contexto de estratégia, “uma ação sem *telos* seria uma ação sem sentido” (NASCIMENTO, 2010, p. 170).

É a “necessidade”, no entanto, que, segundo Arendt, preside, afinal, a conduta humana; e é por conta disso que o desenho tradicional do corpo político realizado com o objetivo da substituição da “ação” pelo “fazer” encontra campo fértil à sua realização. E, afinal de contas, é em virtude desta fragilidade humana que Arendt recusa um *telos* idealizado *a priori*, a orientar toda a vida política de uma comunidade, porque o mecanicismo servil inerente ao *animal laborans* que têm a sobrevivência como maior prioridade – e que são, por isso, incapazes da política – é que acaba por favorecer a concretização do totalitarismo. O “social” será, aliás, para Arendt, nesse contexto, exatamente o *telos* do modelo do corpo político em voga que quer evitar, com “ação” e “liberdade”. Essas, em síntese,

são as razões pelas quais não se pode apontar a falta de *telos* como uma incoerência do pensamento arendtiano. Arendt não propugna, ademais, pela ausência de *telos* do ator, mas do corpo político.

O totalitarismo, para Arendt, é uma “ideologia” que, colocada em prática, impede a ação. Em regimes assim os homens não conseguem utilizar sua capacidade de pensar e de agir, eliminando o poder da fala, reduzindo seres humanos a meros exemplares de sua espécie natural. Arendt, por isso, assevera a afirmação da liberdade dos cidadãos, da praxis comunicativa e da ação política, como a forma de se lutar contra a “cristalização” deste fenômeno, a fim de reconstituirmos o sentido de nossa existência como seres humanos.

De fato, enquanto o totalitarismo propaga a ausência de ação, a apatia e o medo dos cidadãos de participarem na esfera pública, a liberdade significa o compromisso com uma forma pública de vida que incita um cidadão preocupado com o mundo a debater e agir conjuntamente com seus iguais, a antepor o bem comum ao seu próprio, a considerar que sua dignidade foi violada quando as decisões que lhe afetam são tomadas sem sua participação, e a armar-se de valentia para agir quando necessário. Não são, pois, os consensos impostos que nos levam a decidir a correção de uma lei ou a mudança de governo, mas sim aqueles que surgem da *ação comunicativa* entre cidadãos que assentiram porque se convenceram de que tal decisão se justifica plenamente. É deste modo que Arendt legitima a necessidade do “reino público”, o qual define como o âmbito de “revelação” no qual reinam a “liberdade” e a ‘igualdade’. Trata-se de um espaço no qual os indivíduos, enquanto cidadãos interagem por meio do debate livre de opiniões, mostram suas identidades genuínas e decidem, mediante deliberação coletiva e pluralista, sobre assuntos de interesse comum (KOHN, 2010, p. 62).

Essa “ação comunicativa” a que se refere Kohn será o meio de manter as condições iniciais de validade e facticidade da ação livre no espaço público não deturpado por ações meramente instrumentais de ideologias, evitando, desta forma, a degeneração do poder político pela coerção ou pela violência.

Segundo estas premissas, o *poder comunicativo* se configura, em um primeiro momento, como uma prática emancipadora pelo fomento da solidariedade, do respeito mútuo, do exercício da crítica, assim como, na valorização da racionalidade comunicativa do discurso próprio e do alheio e, em um segundo momento, como meio facilitador para a incorporação ativa dos cidadãos na vida pública, em um processo que acarreta necessariamente a democratização das relações humanas. Esta dupla sequência, que corresponde às obrigações da ética do discurso e da praxis política, não é outra coisa que o desmembramento de um único processo formativo do gênero humano – de modo algum linear ou previsível, e sim descontínuo, imprevisível, gerado por meio de múltiplas mediações – orientado primariamente a fomentar, sempre dentro do contexto da interação social, a capacidade reflexiva do sujeito e a definição de sua própria identidade e, desta autoformação moral – para utilizar uma expressão de Foucault – em direção ao desenvolvimento de um sujeito-cidadão capaz de defender seus direitos e que seja deliberante e participante, comprometido na prática da democracia, que a assuma como projeto de realização coletiva, como forma de vida (KOHN, 2010, p. 68).

O espaço público referido por Arendt não pode, portanto, seguir os desenhos estruturais das associações administrativas com membros fixos, tais quais as conhecemos, fabricadas para tratar de

assuntos locais ou de interesses corporativos, no cumprimento de um regulamento preestabelecido. Diferentemente disso, será um espaço ocupado por grupos de cidadãos com direito a congregarem-se e pertencerem a distintas associações com o objetivo de fazer conhecidas suas opiniões sobre seus interesses e preocupações para serem debatidas e, com isso, chegar à implementação das decisões alcançadas pelos acordos obtidos nesse âmbito<sup>36</sup>.

Com isso, há de se reconhecer que Arendt também quer instituições fortes. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, repita-se, nas palavras da própria Arendt, “há eterno movimento, mas não objetividade” (ARENDR, 2010a, p. 171). É com instituições sólidas, portanto, que os padrões de comportamentos políticos legítimos e democráticos se fortalecem. São instituições fortes que criam as condições necessárias para que o cidadão possa se revelar, de fato, um ator político, alcançando seus objetivos enquanto tal. Mesmo sem controle do resultado de suas ações, um espaço público assim acaba por evitar regimes totalitários<sup>37</sup>.

O espaço a que se refere Arendt, no entanto, não seria um espaço reservado a afiliados de partidos que, seguindo diretrizes de seus dirigentes, perseguem um determinado resultado preestabelecido por uns em detrimento de muitos. Pelo contrário, seriam indivíduos, membros de comunidades ou grupos de pressão dispostos às mudanças de opinião agindo, refletidamente, para debater e realizar os seus interesses, mas que são generalizáveis e comuns à comunidade em geral. Um tipo ideal de Estado constituído por diversas e distintas federações, por diferentes círculos sociais e culturais em assembleias de cidadãos nos mais diversos âmbitos articulados por um poder estruturado horizontalmente.

A “utopia popular” arendtiana se insere claramente no contexto da ampliação da ação comunicativa nos interstícios de poder do Estado e

---

<sup>36</sup> Lafer faz preciosos esclarecimentos nesse contexto. No artigo *A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt* (LAFER, 2003, 109-124), alerta que quando o corpo político almeja a dominação total através do uso da ideologia e do emprego do terror, fundamenta-se no pressuposto de que os seres humanos independentemente do que fazem ou aspiram, podem, a qualquer momento, ser qualificados como inimigos objetivos e encarados como supérfluos para a sociedade. Isso contesta a ideia do valor da pessoa humana enquanto “valor-fonte” da legitimidade da ordem jurídica. Daí Arendt ter se preocupado em encontrar resposta à pergunta sobre como e por que isso teria ocorrido no totalitarismo. Para Lafer, detalhando o pensamento arendtiano, o processo de asserção histórica dos direitos humanos foi inspirado pelo legado cosmopolita e universalista do liberalismo e do socialismo, ocorrido, no entanto, na moldura *ex parte populi* da soberania nacional conforme modelo da Revolução Francesa consagrando um direito popular de titularidade coletiva. “Esta convergência entre direitos humanos e os direitos dos povos baseava-se no pressuposto implícito de que o padrão de normalidade era a distribuição, em escala mundial, dos seres humanos entre os Estados de que eram nacionais (...) Foi o surgimento em larga escala dos refugiados e apátridas – os expulsos da trindade Povo-Estado-Território que assinalou, com a emergência do totalitarismo, o ponto de ruptura, cujo cerne foi a dissociação entre direitos humanos e os direitos dos povos (...) A experiência histórica dos *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a “cidadania é o direito de ter direitos”, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum” (LAFER, 2003, p. 113-114).

<sup>37</sup> Paulo Nascimento reconhece haver um enfoque institucional da política em vários textos de Hannah Arendt, como em *Sobre a revolução, O que é autoridade* e a segunda parte de *As origens do totalitarismo*. A Revolução Americana deve sua estabilidade, em grande medida, para Arendt, a instituições como a constituição norte-americana, mormente por ter implantado o regime das leis e as liberdades democráticas. A Revolução Francesa, de seu lado, teria tido problemas detectados exatamente no que tange ao arcabouço institucional voltado à garantia das conquistas obtidas na revolução e à estabilidade estrutural necessária para impedir o definhamento do espaço público. Os gregos também já tinham esta preocupação, segundo Arendt. O que Platão buscava era exatamente uma instância em que a obediência dos governados pudesse ser gerada, observa Paulo Nascimento.

aponta, sobretudo, para o fortalecimento da participação livre dos cidadãos na decisão e na gestão dos assuntos coletivos. Trata-se de uma concepção que sustenta que a legitimação de uma ordem política (de uma *res publica*) não pode emanar da obediência cega nem do terror dos cidadãos ante o Estado, mas sim da produção de um *consenso solidário* surgido do debate entre as diversas opiniões dos participantes, com o fim de colocar em prática e defender os acordos e pautas normativas alcançadas, como *espaços políticos* vigorosamente configurados (KOHN, 2010, p. 69).

É certo, portanto, que a atividade humana, mesmo no modelo arendtiano, sob o ponto de vista individual e de seu grupo de interesse, vise a um determinado objetivo em um contexto de estratégia, mas que não pode ser admitida, ao ver de Arendt, como um esforço que segue um *telos* dado, fixado *a priori* para a atuação de todos os membros da comunidade política<sup>38</sup>. Ou seja, haveria uma teoria comunicativa na teoria política de Arendt que enfatiza, no dizer de Kohn, e com a qual concordo, “a condição dialogal da democracia participativa”, que por intermédio do debate, desvela qual será a melhor solução para todos. Em outras palavras, dedica força crítica e normativa ao presente para a construção de espaços públicos em canais institucionais que possibilitem a deliberação e ações cidadãs pelas quais o ser humano possa realizar “a liberdade” como sua verdadeira vocação.

#### 4.5 As críticas de Negri

Negri também levanta dúvidas acerca da correção do silogismo arendtiano, por ela colocar em oposição a revolução política e a revolução social, sob o entendimento de que a primeira transcenderia o social, sem aniquilá-lo, mas produzindo um nível de compreensão mais alto, de equilíbrio e de cooperação, um espaço público de liberdade; e, a última, pelo contrário, anulando a política, subordinando-a ao social.

Para Negri, Arendt denuncia a questão social em sintonia com uma concepção superabundante e expansiva da institucionalidade ontológica da democracia em todas as suas formas – da *pólis* grega à cidade renascentista, das assembleias americanas aos conselhos operários revolucionários de 1919 e de 1956 – e constitui a política a partir do nada, emprestando expansividade a um poder constituinte que não tem nada a conceder, nem ao ressentimento, nem à resistência; que não é egoísta, mas é extremamente generoso; que não é necessidade, mas é desejo.

Arendt também teria se revelado conservadora, na medida em que, segundo ele, exaltando continuamente o fato de a liberdade pré-existir à liberação, e de a revolução se realizar na determinação do espaço político, acaba por se enveredar por uma “hermenêutica historicista que sistematicamente esconde ou distorce o caráter inovador do evento, encerrando-o no exemplo americano” (NEGRI, 2002, p. 7-30).

---

<sup>38</sup> Há uma diferença, portanto, entre o modelo platônico criticado por Arendt, e o modelo, mesmo que piramidal, da democracia participativa por ela pensada. É que no primeiro estabelece-se um *telos* arbitrariamente estabelecido para ser realizado de cima para baixo. No último, mesmo que a “ação” seja exercida no sentido da realização de determinados fins, o objetivo comum é buscado por deliberação conjunta dos membros da comunidade política na construção de um corpo político que se desenha de baixo para cima.

Para Negri, Arendt teria começado refutando e concluído exaltando o contratualismo; inicialmente funda sua argumentação na força do poder constituinte e acaba por esquecer sua radicalidade. Afirma, no começo, as razões da democracia, mas no fim, acaba por sustentar as do contratualismo. Para ele, ao contrário de Arendt, há produtividade constitutiva da política na Revolução Francesa, e não na americana, uma revolução conservadora que tem uma ideologia pré-moderna e corporativa e, por isso, antimoderna e antipolítica. Na primeira, tratava-se de construir uma nova ordem, conquanto, na última, de resistir a um poder colonial; na primeira, a ideologia era democrática e mobilizava interesses morais, na última, a ideologia política era o liberalismo a mobilizar o egoísmo intacto dos interesses naturais; não sendo verdade, por tudo isso, que na Revolução Francesa o político estava subordinado ao social.

Segundo Negri, é só na Revolução Francesa que o princípio constituinte se impõe e se define, a saber, na Declaração de Direitos que funda imediata e constitucionalmente uma nova sociedade; numa constituição que se volta para o futuro e que atravessa a história do Século XIX, incorpora-se à história da classe operária e constitui ainda hoje a principal base do ordenamento jurídico do Estado social. Arendt teria nos dado, segundo ele, a imagem mais nítida do princípio constituinte, na sua radicalidade e na sua potência; no entanto, para ele, o que se revela exigível, é “um princípio enraizado ontologicamente, um princípio dinâmico, que não seja espaço ordenado, mas tempo aberto, constituição temporal do existente, crise”. (NEGRI, 2002, p. 33).

O que importa para Arendt, nesse contexto, é olhar para o mundo e o que nele acontece de fato<sup>39</sup>. Na Modernidade, a condição humana tornou-se mais individualista e econômica do que política e coletiva. “Por isso, a Modernidade chega só até a uma democracia representativa e não até uma democracia participativa” (MILOVIC, 2010, p. 158). Para que isso mude, é preciso investir na liberdade como uma espécie de “contra-processo-garantia” em face do modelo em voga de corpo político; numa política que só se realiza no prático e no plural e sem quaisquer *telos* que predetermine a “ação” individual de cada participante.

Segundo Arendt, “ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade” (ARENDR, 2011b, p. 191).

[...] a liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de expressão é a ação (ARENDR, 2011b, p. 191).

<sup>39</sup> Para André Duarte “a tese arendtiana é a de que, a partir do século XIX, cada vez mais o político e seus traços constitutivos fundamentais foram sobredeterminados por interesses socioeconômicos privados e pelo saber técnico que transforma o agente político em tecnocrata. O que resultou desse processo foi a perda de espaço da liberdade para o domínio da necessidade; a perda da ação livre e espontânea para o comportamento repetitivo e previsível do trabalhador; a perda do espaço público e comunitário para os *lobbies* e grupos de pressão ocultos; a substituição da troca persuasiva de opiniões pela violência cega e muda; a submissão da pluralidade de ideias políticas pelo pensamento único; o enfraquecimento da capacidade de consentir e dissentir em vista da obrigação de obedecer; enfim, o ofuscamento da novidade e da criatividade pelo eterno retorno do igual, bem como a perda de uma compreensão mais abrangente e variada a respeito do que significa viver, posto que a vida se resumiu aos processos de trabalhar e consumir” (DUARTE, 2010, p. 316).

“Ação” livre. Trata-se, aqui, de uma liberdade que tem como fundamento a garantia dada ao próprio debate pelo modelo do corpo político para que ocorra de forma livre de qualquer corrimão que oriente as discussões havidas no espaço público. Com isso Arendt parece articular um conceito de liberdade que pode ser entendido no âmbito da instrumentalidade da forma do corpo político; como um “contra-processo” aos processos de exclusão do governado do espaço público. Uma liberdade que depende do desenho estrutural do modelo a ser adotado, cuja construção é realizada de baixo para cima; cuja disposição é capaz de evitar a superfluidade dos indivíduos e, por conseguinte, a dominação, garantida que estará a espontaneidade humana na ação reveladora de “quem” participar do processo político aí desenvolvido.

Um conceito que, ao expor um caráter instrumental à liberdade, parece oferecer um caminho aberto à discussão da dignidade humana que se revelará, segundo Arendt, no âmbito da intersubjetividade e da pluralidade. Uma dignidade que reclama igual consideração e respeito dedicado a todos pela ordem jurídica; uma dignidade cuja dimensão surge de forma subjacente à pluralidade arendtiana (SARLET, 2009, p. 25). Uma dignidade que diz respeito à qualidade da participação de cada um e de todos no processo político; que toca à garantia que deve lhes ser dada isonomicamente, no sentido de possibilitar a permanência das minorias no debate político e a consideração de seus pontos de vista no processo deliberativo.

A liberdade arendtiana, nestes termos, seria então a resposta à crítica de Paulo Nascimento, no que diz respeito à questão da ausência de *telos* no modelo arendtiano, mas também a Negri, para quem Arendt estaria a esconder ou distorcer o caráter inovador e constituinte da Revolução Francesa definida na Declaração de Direitos, repetida nas Leis Fundamentais dos Estados constitucionais contemporâneos. É exatamente essa abstração que “absolutiza” o “social” que Arendt quer denunciar como ameaçador. Porque a solução, em face do totalitarismo, não estará, para ela, na democracia representativa como a conhecemos, que extrai deste novo “absoluto” a normatividade que preside a atuação estatal e toda a vida dos governados na modernidade<sup>40</sup>; mas, sim, na prática de uma política efetivamente participativa e constituinte de uma nova realidade construída por todos.

Um exemplo histórico de que algo assim é possível, para Arendt, foi o sistema de conselhos surgido durante o curso da Revolução Francesa. Um sistema constituído e organizado naturalmente, e que contém o espaço público para a liberdade que Arendt apregoa.

É certo que o desenvolvimento completo do sistema de conselhos também ganha a forma piramidal dos governos tirânicos, mas, se assim acontece, acontece de baixo para cima, prevenindo movimentos de massa pseudopolíticos, num governo composto por voluntários de uma “república elementar” que se importam verdadeiramente pelo estado do mundo. Com este sistema a resposta às necessidades vitais do *animal laborans* – sem transformá-las, em nenhum momento, num novo “absoluto” a ser perseguido e realizado aos moldes platônicos – seria dada por todos. É uma

---

<sup>40</sup> Seria interessante analisar se Rawls estaria a reproduzir o modelo de que fala Arendt, quando diz, por exemplo, que “Na justiça como equidade, a situação original de igualdade corresponde ao estado de natureza da teoria tradicional do contrato social. Essa situação original não é, naturalmente, tida como situação histórica real, muito menos como situação primitiva de cultura. É entendida como situação puramente hipotética, assim caracterizada para levar a determinada concepção de justiça” (RAWLS, 2008, p. 14).

estrutura assim que garantiria à “ação”, segundo Arendt, um espaço público para sua manifestação, permanentemente, e que afinal significa a “liberdade” que professa.

#### 4.6 Sintetizando uma resposta

Para Arendt, é como se a vitória do *animal laborans* na modernidade, de um lado, e a ruptura deste com a realidade, de outro, tivessem inaugurado “um tipo de homem nunca antes conhecido, que atende pelo nome de ‘Um’: Um único homem de proporções gigantescas, massificado e moldado ideologicamente para ‘agir’ dentro do plano traçado para ele” (PASSOS, 2010, p. 80). Esta circunstância, que acarreta o risco do ressurgimento do totalitarismo, é uma ameaça que, no entanto, pode ser acautelada por um novo modelo de corpo político capaz de assegurar a participação de todos nas decisões acerca dos assuntos humanos comuns.

De fato, o modo de vida do homem moderno levou-nos todos a uma “futilidade” que caracteriza a sociedade moderna constituída de trabalhadores e de consumidores – na verdade, não mais que autômatos da máquina do corpo político – reproduzindo a vida, cadenciando a transformação da riqueza em capital, mediante o trabalho.

Trabalho que, ligando-se às necessidades humanas de sobrevivência, exclui o *animal laborans* da esfera pública, retirando-lhe as condições de ser livre. Sobreviver é, por isso, um “projeto de negação da política” (MILOVIC, 2010, p. 157). O homem moderno é, portanto, um escravo, porque suas necessidades o escravizam, tornando-o inumano, privado que está da pluralidade, e, conseqüentemente, impedido de realizar algo mais permanente que a própria vida. Um *animal laborans*, que, privado de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana, na ausência dos outros, inexistente, sob o ponto de vista da política. Como um escravo que se sujeita à violência praticada por outrem por um amor extremo à vida, entregando-se ao servilismo, em detrimento da liberdade.

A sociedade moderna, diferentemente dos antigos, excluiu a possibilidade de ação antes excluída apenas da esfera privada, e esta sociedade exige um comportamento de seus membros de acordo com uma única opinião e interesse, o interesse ditado pela esfera social, repetindo o modelo platônico de substituição da ação pela fabricação. Modelo que separa “saber” de “executar” a fim de resolver os dilemas da ação banindo o cidadão do domínio público obrigado que fica a ater-se aos assuntos privados, já que os assuntos públicos são exclusivamente do governante, numa espécie de desvio tomado a fim de se evitar a accidentalidade dos assuntos humanos.

Tendo o trabalho ascendido ao domínio público, dada a sua emancipação, todas as atividades humanas foram reduzidas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância, onde capacidade de ganhar e de gastar tornam-se modificações do duplo metabolismo do corpo humano num processo que isola o *animal laborans* no exercício de sua atividade laboral, ao mesmo tempo em que o corpo político o exclui do processo de deliberação sobre as questões de interesse comum, atribuindo-lhe, ademais, um “fazer”, em detrimento do “agir”, com a função de executar os comandos que realizam o modelo político.

Esse diagnóstico apresentado por Arendt sobre o que somos e o que estamos fazendo na modernidade – trabalhadores e consumidores que, movidos pela necessidade, funcionam,

irrefletidamente e em detrimento de seus desejos superiores, como autômatos da máquina de que fazem parte – reconheça-se, é um diagnóstico correto. E se o homem moderno é um *animal laborans* e a necessidade que a ele se vincula o expulsa do mundo humano, será preciso exortar a atividade do *homo faber* a fim da criação e construção de um artefato mundano capaz de nos proteger desta fragilidade humana, já que a necessidade é absolutamente incompatível com a política.

Se para Arendt, como já foi dito, é preciso responder negativamente a pergunta sobre se as máquinas que fabricamos para funcionar como corpos políticos ainda servem ao ser humano; se as coisas do mundo que nos rodeiam têm dependido de um projeto humano; e se o próprio produto, suas variantes e sua transformação em outro produto são objetos projetados em função da máquina, que uma vez criada determina quais, quantos, como e com que qualidade serão produzidos; se as máquinas passaram a constituir o mundo substituto para o mundo real; nada mais lógico que criar um modelo de corpo político que anule as vicissitudes por ela apontadas.

“O mundo moderno é o mundo sem a política, o mundo da economia e das condições da sobrevivência” (MILOVIC, 2010, p. 157). Se o *animal laborans* pode ser tomado como a expressão do que somos de fato, alienados e desamparados diante de eventual violência em face de nossas liberdades, é preciso, sim, acautelarmo-nos com uma composição de forças que seja capaz de impedir que um dado governante coloque todo o corpo político a serviço da banalização do mal, novamente.

É preciso, nesse sentido, dar lugar à “ação”, permanentemente, para que, com ela, restem anulados quaisquer processos excludentes dos governados no que toca às discussões e deliberações de interesse comum. O ser humano, em quaisquer circunstâncias, não pode negligenciar o poder que tem na pluralidade e nem deixar de usá-lo para iniciar o “novo”.

A noção de Arendt acerca da liberdade se expressa, então, enquanto garantia de participação; em uma espécie de dignidade relacional do homem. A radicalidade do mal, para Arendt, a propósito, não está na corrupção das máximas morais kantianas, mas, exatamente na possibilidade de extinção da pluralidade da face da Terra, no sentido de “tornar os seres humanos, como seres humanos, supérfluos” (ARENDR, 1951, p. 166). Liberdade para ela, nesse sentido, seria sua fórmula contra a superfluidade humana, o substrato sobre o qual se levanta o totalitarismo.

Quando Arendt fala dos riscos a que estamos submetidos em face do totalitarismo, adverte-nos da ameaça decorrente da perda da identidade humana nas condições de isolamento radical. E de que, talvez, esse isolamento já ocorra nas sociedades de massa da modernidade, “em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho” (ARENDR, 2010a, p. 71). Nesses casos o homem torna-se completamente privado de ver ou de ser visto, e de ouvir ou de ser ouvido pelos outros, ficando, assim, “prisioneiro da subjetividade de sua própria existência singular” (...) Aliás, para Arendt, “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva” (ARENDR, 2010a, p. 71), tal qual ocorre hoje.

Só agindo é que o homem pode ser livre, acredita Arendt, porque só assim pode decidir seu próprio destino, construindo seu futuro sem se subordinar a ideias preconcebidas. Revelando-se “quem” é e permitindo que o outro também se revele como mais um agente político transformador de



sua própria realidade. Constituindo permanentemente o novo enquanto um iniciador ilimitado e imprevisível. Sendo um ser que realiza, na pluralidade, sua liberdade de agir, e, por conseguinte, confere a si mesmo a dignidade de ser humano, que diz respeito ao *status* que atinge o homem enquanto ser capaz de construir sua própria história, e não daquele que precisa que lhe digam qual dignidade lhe é devida e que espécie de dignidade lhe pode ser oferecida pelo corpo político.

Por isso é que, pra Arendt, a ação é “a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder”; o único atributo humano que pode se aplicar ao entremeio mundano onde os homens “se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana mais suprema” (ARENDR, 2011d, p. 237). Promessas que devem ser cumpridas por instituições fortes, pelo poder constituído, *longa manus* do poder constituinte.

A Comuna de Paris, suas seções e as sociedades populares surgidas por toda a França constituíam, para Arendt, um “novo tipo de organização política”, participativo de poder. Conselhos que, com o objetivo de fundar um novo corpo político, cujo governo era republicano, e baseado em “repúblicas elementares” que não privavam os corpos constituintes de seu poder original de constituir, formavam-se sem qualquer influência ou especulação teórica ou ameaça de inimigos.

O fracasso desse sistema se deu, segundo Arendt, em razão do surgimento do Estado nacional, que consolidou os partidos em detrimento dos conselhos. Partidos que ocuparam o lugar da nação no século XX, mas que se constituem como verdadeiros instrumentos de restrição e de controle do poder popular, que se tornaram oligárquicos a partir da forma representativa dos governos. Diante dos partidos, no entanto, os conselhos constituem opção evidentemente mais condizente com a liberdade.

Partido significa representação; conselhos, participação. Na representação não há comunicação, de fato, entre representante e representados. E mesmo que ela ocorresse, não seria de um igual para outro igual, mas na relação entre pretendentes a governantes e os que concordam em ser governados por uma elite, ainda que saída do povo, significando, politicamente, não mais que o mero fornecimento da estrutura necessária para o recrutamento, dentre todos os integrantes da massa.

Por outro lado, a ação arendtiana só será “ação” se for capaz de constituir o “novo”. Deve, assim, ser entendida como “poder constituinte”, porque o poder é algo que se conjuga no plural, e estar na pluralidade é gerar poder. Quando este poder gerado é dirigido para constituir o “novo”, estamos falando, segundo Arendt, de “ação” política, enquanto efetiva participação permanente de todos na decisão sobre as questões de interesse comum; como exercício de um poder permanente, ilimitado e imprevisível, do poder constituinte em face do poder constituído, para criar o novo.

Por conta do poder constituinte naturalmente decorrente da pluralidade, segundo Arendt, é imprescindível que haja no artefato humano construído para conviver com sua ilimitabilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade, um espaço público no qual o agente revele “quem” é efetivamente agindo. Este “porto seguro” que Arendt também considera elemento constitutivo de sua “ação”. Ação arendtiana será, portanto, ao mesmo tempo, o poder constituinte em movimento e o

espaço público criado para este fim. É como se ação fosse o sangue em movimento e, ao mesmo tempo, a veia que permite sua circulação.

Diferentemente, mas de modo convergente, a liberdade, que para ela parece algo instrumental – a ideia central da revolução [...] é a fundação da liberdade, isto é, a fundação de um corpo político que garante o espaço onde a liberdade pode aparecer (ARENDR, 2011d, p. 170) – corresponde à garantia do exercício do direito que todo cidadão deve ter de participar nas decisões de interesse comum, ou seja, de “agir”, e que Arendt bem esclarece nas reflexões que faz sobre a Revolução Americana.

Revolução, vale dizer, entendida como mudança promovida pela violência para constituir um corpo político cuja governança garanta a liberdade. Uma liberdade instrumental da “ação”. Em outras palavras, se, para Arendt, o corpo político só estará verdadeiramente “vivo” se for garantida a participação de todos no processo deliberativo acerca do interesse comum, liberdade<sup>41</sup> será, então, esta garantia de vida dada ao corpo, para que o sangue que precisa circular – na verdade a “ação” – efetivamente e sempre circule.

---

<sup>41</sup> A propósito, o conceito de liberdade para Arendt, é multifacetado. Mesmo para ela “Levantar a questão – o que é liberdade – parece ser uma empresa irrealizável. É como se velhas contradições e antinomias estivessem à nossa espreita para forçar o espírito a dilemas de impossibilidade lógica de tal modo que, dependendo da solução escolhida, se torna tão impossível conceber a liberdade ou o seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado” (ARENDR, 2011b, p. 188). Assim é que, a despeito de ter dedicado um ensaio especificamente sobre o tema, seu conceito de liberdade deve ser extraído de vários escritos de sua autoria. Tratar da liberdade em Arendt, por isso mesmo, daria ensejo a um novo trabalho, só para isso. Não tenho esta pretensão. No presente, atrevo-me apenas a captura de uma faceta de garantia da liberdade arendtiana, afeta ao exercício das atividades públicas, na medida em que, para ela, “sem um âmbito público politicamente assegurado, falta a liberdade, o espaço concreto onde aparecer” (ARENDR, 2011b, p. 195).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto e dos objetivos inicialmente traçados para o desenvolvimento desta pesquisa, de expor o pensamento de Hannah Arendt utilizando o *animal laborans* como a referência principal de sua obra e, ademais, situá-lo frente às críticas mais frequentes contra seus argumentos, conclui-se pelo êxito do esforço do trabalho ora finalizado. Mas, nestas últimas considerações, pretende-se, ainda, fazer alguns registros considerados dignos de nota.

Arendt, em síntese, fala da “liberdade” e da “ação” como os melhores remédios contra o totalitarismo. Para evitá-lo é preciso “agir”. Para agir é preciso “liberdade”. Para haver liberdade é preciso que o corpo político a garanta. Mas, como realizá-lo num mundo em que cada participante é um *animal laborans*, alienado, isolado e irreflexivo, num mundo em que a “necessidade”, a cada dia, o afasta ainda mais do espaço público da política? Como criar e construir um artefato mundano que seja capaz de anular os processos denunciados por Arendt, num mundo sem política? Como dar lugar à “ação”, permanentemente, para que, com ela, restem anulados quaisquer processos excludentes dos governados no que toca às discussões e deliberações de interesse comum em um mundo calcado na economia e na sobrevivência?

Sob o ponto de vista histórico, Arendt indica a fórmula americana e dos conselhos como resposta. Mas, reconheça-se que, de fato, o diagnóstico que Arendt faz sobre o que somos e o que estamos fazendo na modernidade levanta várias preocupações e perplexidades que nos levam a questões ainda sem respostas, como, aliás, ela mesma adverte no prólogo de “A condição humana”. Sua teoria, nesse contexto, deve ser entendida, então, como uma exortação à reflexão – enquanto ainda podemos fazê-lo – acerca dos processos que permeiam o modo de vida do homem moderno e que denunciam condições pré-totalitárias a serem, primeiro, notadas e compreendidas, para, depois, a partir da consciência coletiva da importância da participação política de todos nas deliberações que são tomadas acerca do interesse comum, serem remediadas.

Talvez seja esta a mensagem que Arendt quis dar no último parágrafo de “A condição Humana”:

Finalmente, a atividade de pensar – que, seguindo tanto a tradição pré-moderna quanto a moderna, omitimos de nossa reconsideração da *vita activa* – ainda é possível, e sem dúvida está presente onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política. Infelizmente, e ao contrário do que correntemente se supõe sobre a proverbial independência dos pensadores em sua torre de marfim, nenhuma outra capacidade humana é tão vulnerável; e é realmente muito mais fácil agir do que pensar em condições de tirania. Como experiência vívida, sempre se supôs, talvez erradamente, que a atividade de pensar era conhecida apenas por uns poucos. Talvez não seja presunçoso acreditar que poucos não são menos numerosos em nosso tempo. Isso pode ser irrelevante, ou possuir uma relevância limitada, para o futuro do mundo, mas não é irrelevante para o futuro do homem. Pois se as várias atividades no interior da *vita activa* não podem ser submetidas a nenhum outro teste senão a experiência de estar vivo, a nenhuma outra medida senão o alcance da pura atividade, a atividade de pensar como tal bem que poderia superar todas elas. Quem quer que tenha alguma experiência nessa matéria saberá quão correto estava Catão quando disse: “*Numquam se plus agere quam nihil cum*

*ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset* – “Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só quando se está consigo mesmo” (ARENDDT, 2010a, p. 406).

Apesar de deixado de fora das considerações de Arendt sobre a *vita activa*, para ela o “pensar” é a “mais elevada e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes”. Já mesmo no prólogo de “A condição humana”, Arendt faz referência ao “pensar”, advertindo que as soluções devidas às questões por ela postas nesta obra serão dadas diariamente pela “política prática” sujeita ao “acordo de muitos”, jamais podendo ser dadas por considerações teóricas ou baseadas na opinião de uma só pessoa, na medida em que se trata de problemas impossíveis de serem assim solucionados. Assim é que Arendt faz uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado das experiências e temores humanos mais recentes, e, nesse sentido, trata tanto do “pensamento” quanto da “ausência de pensamento”.

Arendt quer restituir dignidade à política recusando-a como algo baseado em uma teoria universal a ser cegamente seguida, porque uma política assim pode acabar por engendrar o retorno do totalitarismo. Hannah Arendt não recusa, portanto, a filosofia<sup>42</sup>; apenas quer afastar da política as “absolutizações” próprias das tiranias. Não deixa, no entanto, de cobrar de cada um que adentrar o espaço público uma reflexão mínima sobre o “em razão de que” há uma vida em comunidade, mormente sobre a perspectiva do outro, o que Arendt considerou faltar a Eichmann durante o holocausto – motivo pelo qual, aliás, o condenou: tanto pelo que fez, irrefletidamente, quanto pelo que deixou de “agir”, porque não pensava.

Noutro passo, importa registrar como Arendt ilumina também a importância dos avanços das ciências na modernidade para que o homem, um dia, talvez, conquiste sua “liberdade”. Segundo ela, “os homens não tardam a acompanhar as descobertas da ciência e o desenvolvimento da técnica, e ajustar-se a eles”. Na verdade estão décadas à sua frente. “Nesse aspecto, como em outros, a ciência realizou e afirmou aquilo que os homens haviam antecipado em sonhos, que não eram nem tolos nem vãos” (ARENDDT, 2010a, p. 2). Talvez seja essa a sua visão quanto às suas considerações acerca da democracia participativa que tem em mente. Nesse contexto, importa registrar o advento da internet que, livre de cooptações ideológicas que determinassem as condutas dos participantes de discussões acerca de suas liberdades, há muito pouco tempo, foi capaz de instrumentalizar, de modo surpreendente, algo parecido com o que foi preconizado por Arendt.

Negri e Hart, escrevendo sobre a recente “revolta árabe”, falam do horizonte novo que foi aberto pela tecnologia em face das tiranias do norte da África e no Oriente Médio. As redes sociais e o uso da internet nas recentes revoltas denominadas primavera árabe teriam feito uma espécie de “faxina ideológica”, destruindo os “estereótipos políticos” que há muito amarram os árabes a ditaduras seculares e teocracias fanáticas.

---

<sup>42</sup> Em *A promessa da política* Arendt assevera haver duas boas razões para a filosofia nunca ter encontrado lugar onde a política pudesse concretizar-se: “A primeira é a suposição de que há *no* homem algo de político que pertence à sua essência. Isso simplesmente não acontece; o homem é apolítico. A política surge *entre os homens*; portanto, absolutamente *fora do homem*. Não existe, por conseguinte, nenhuma substância política. Hobbes o compreendeu perfeitamente. A segunda é o conceito monoteísta de Deus, a cuja imagem se diz que o homem foi criado. Sobre essa base só pode, é claro, existir *o homem*, do qual *os homens* são apenas uma repetição mais ou menos bem-sucedida” (ARENDDT, 2010b, p. 146).

Como em um laboratório de experimentação política entre potentes movimentos sociais e governos progressistas, tudo teria ocorrido em razão de uma juventude altamente educada que, a partir da questão do desemprego e de outras demandas relativas à vida e ao trabalho, concentrou-se no fim de regimes autoritários, mas também no “empoderamento” e na autonomia daquelas populações<sup>43</sup>. Daí as deposições de Zine Ben Ali, Hosni Mubarak ou Muammar Gaddafi possam, talvez, constituir uma espécie de prenúncio de uma nova realidade, por assim dizer, de articulação horizontal de poder. Negri e Hart referem-se aqui às “multidões” em Túnis, Cairo e Benghazi organizadas sem um centro que, caso existente, só solaparia a força desses movimentos (HARDT; NEGRI, 2011, p. 1).

Nessas revoltas predominou o uso das redes sociais, como o facebook, o youtube e o twitter, como formas de expressão de uma população inteligente, hábil para usá-las enquanto ferramentas à mão para organizarem-se autonomamente, sendo importante notar que se trata de algo realizado por populações que têm muito em comum com os estudantes em protestos por todos os cantos do mundo. A propósito, pouco importa os rumos que essas “revoluções” árabes ao final tomarão. O que importa de fato é a percepção do “novo” nelas contido; e que o poder constituinte da população encontra hoje meios que não encontrava antes para se impor em face do poder constituído, o que parece tornar a indicação de Arendt para realização da liberdade por um poder constituinte horizontalizado em algo, pelo menos aparentemente, mais factível.

Não restam dúvidas acerca das enormes dificuldades que uma democracia radicalmente direta como a que Arendt tem em mente encontrará para tornar-se efetiva. Aliás, essa tendência libertária da internet anunciada por Hart e Negri, não tardará em ser totalmente “apropriada”, moldada e conformada pelo “social”. No entanto, importa a referência para registro da atualidade da teoria arendtiana e sua sensibilidade para descrever como algo novo de fato pode surgir com caráter de surpreendente impresciência, a despeito da força imposta pela tradição.

Por fim, anota-se um último ponto. Parece-nos importante uma investigação que se volte ao aprofundamento do significado instrumental da liberdade arendtiana, que pode desenvolver-se no sentido do esclarecimento da “forma” em que se dará o debate que Arendt tem em mente. Um debate que deverá, para o fortalecimento de sua teoria, esclarecer sobre a “dignidade relacional” a ser hipotecada aos participantes e ao próprio debate. Importará, nesse contexto, indicar qual prática política, poderia, de fato, instituir uma democracia participativa que desvele um horizonte mais

---

<sup>43</sup> Em *Multidão, guerra e democracia na era do império*, Hart e Negri vislumbram um convergir de diferentes grupos e indivíduos que podem, associados, numa comunidade globalmente interligada por redes, formar matrizes fluidas de resistência que constituiriam não mais massas silenciosas e oprimidas, mas uma “multidão” capaz de criar uma alternativa democrática nova, em relação a atual ordem mundial: “Nosso ponto de partida é o reconhecimento de que a produção da subjetividade e a produção do comum podem formar, juntas, uma relação simbiótica em forma de espiral. Em outras palavras, a subjetividade é produzida através da cooperação e da comunicação, e por sua vez esta subjetividade produzida vem a produzir novas formas de cooperação e comunicação, que por sua vez produzem nova subjetividade, e assim por diante. Nessa espiral, cada movimento sucessivo da produção de subjetividade para a produção do comum é uma inovação que resulta numa realidade mais rica. Talvez devamos identificar nesse processo de metamorfose e constituição a formação do corpo da multidão, um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. Spinoza nos dá uma ideia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. “O corpo humano”, escreve ele, “é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo” – e no entanto essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um corpo único” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 247-248).

adequado à garantia do desenvolvimento de nossa humanidade, sem “absolutizar” fundamentos que possam orientar a uniformização de pensamento e de condutas na prática política.

Por fim, concludo. Se Arendt é contestável sobre diversos aspectos, por outro lado, semeia em cada um o dever de reflexão sobre o que podemos fazer para sermos de fato “livres”. Talvez seja este o maior legado por ela deixado à posteridade. A cada dia, torna-se menos duvidoso que o único modo de garantir que cada indivíduo, ele mesmo, diga a respeito de seu próprio destino e de sua própria dignidade, e não outra pessoa, é garantindo a cada membro da comunidade seu direito de participar diretamente da deliberação acerca dos assuntos de interesse comum. É exatamente isso que Arendt parece querer mostrar como necessária à noção da “liberdade” que queremos conquistar enquanto seres humanos. Na verdade, não a apresenta apenas como uma possibilidade, mas, também, como uma pergunta sobre como realizá-la.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. *Estado de exceção: homo sacer*, II, 1. 2. ed. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

ANDRADE, V. R. P. de. *A ilusão de segurança jurídica: do controle da violência à violência do controle penal*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

ARENDT, H. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de A. Abranches, C. A. de Almeida e H. Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1991.

\_\_\_\_\_. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras: 2011c.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011d.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 2. ed. Bauru: Edipro, 2007.

BERNSTEIN, R. J. Rethinking the social and the political. In: WILLIAMS, G. (Org.). *Hannah Arendt: critical assessments of leading political philosophers*. V. 3. Londres: Routledge, 2006.

BOBBIO, N. *Teoria geral da política: a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

\_\_\_\_\_. *A era dos direitos*. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 2004.

BRUNKHORTS, H. Equality and elitism in Arendt. In: VILLA, D. *Politics, philosophy and terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CALHOUN, C.; MCGOWAN, J. (Org.). *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

CANOVAN, M. *The political thought of Hannah Arendt*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

\_\_\_\_\_. *Politics as culture: Hannah Arendt and the public realm*. In: HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. (Org.). *Hannah Arendt: critical essays*. Albany: State University of New York Press, 1994.

CORREIA, A. *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mal e obediência* - Uma nota. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

DERRIDA, J. *Força de lei: o "fundamento místico da autoridade"*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

DUARTE, A. Hannah Arendt: repensar o direito à luz da política democrática radical". In: FONSECA, R. M. (Org.). *Direito e Discurso; discursos do direito*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

\_\_\_\_\_. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade 1. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 20. Ed. São Paulo: Graal, 2010c.

FRY, K. A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

\_\_\_\_\_. Arabs are democracy's new pioneers. The leaderless Middle East uprisings can inspire freedom movements as Latin America did before. In *The Guardian*, Thursday 24 February 2011 23.30 GMT (<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/feb/24/arabs-democracy-latin-america>).

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2008.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Tradução de Lucimar A. Coghi Alselmi, Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009.

KATEB, G. *Hannah Arendt: politics, conscience, evil*. Totowa: Rowman/Alanheld, 1984.

LAFER, C. *Pensamento, persuasão e poder*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

McGOWAN, J. *Hannah Arendt: an introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

MILOVIC, M. *Política e pluralismo: considerações sobre Hannah Arendt e Chantal Mouffe*. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.

NASCIMENTO, P. C. *Instituições e política em Hannah Arendt*. In: BREA, G.; NASCIMENTO, P.; MILOVIC, M. (Org.). *Filosofia ou política? Diálogos com Hannah Arendt*. São Paulo: Annablume, 2010.



NEGRI, A. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Adriano Pillatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NEPOMOCENO, A. *Além da lei: a face obscura da sentença penal*. Rio de Janeiro: Revan, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

PITKIN, H. F. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

PLATÃO. *As leis: incluindo Epinomis*. Bauru: Edipro, 1999.

\_\_\_\_\_. *A República*. 10. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROUSSEAU, J. *O contrato social: princípios do direito político*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SARLET, I. W. (Org.). *Dimensões da dignidade: ensaios da filosofia do direito e direito constitucional*. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.