

O homem e a política em *A condição humana*

Prof. Ms. Moisés Rodrigues da Silva
(Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, Goiânia-GO – Brasil)
professormoiserosdriguez@hotmail.com

Resumo: Este artigo expõe, brevemente, um estudo sobre a condição humana segundo Hannah Arendt. Em um primeiro momento, conclui-se, mediante a análise do homem e da história humana, a despolitização do homem moderno. Mas, após a evidência da “ação” como uma característica humana que promove esperança, notaremos, de uma forma otimista, que há a possibilidade da ação política.

Palavras-chave: Trabalho; Labor; Ação; Natalidade.

1. Considerações iniciais

Em filosofia política – pelo menos em boa parte dela – as questões com as quais nos deparamos nos remetem a assuntos tais como democracia, cidadania, sociedade, satisfação humana, direitos e deveres, educação, formas de governo, e outros. Estudamos filosofia política com a pressuposição de que há política para ser tratada filosoficamente, ou seja, de que os homens se interagem politicamente, pois, se assim não fosse, estudaríamos teorias econômicas, ecológicas ou biológicas, mas não filosóficas para entendermos as relações entre os homens.

Quando lemos, porém, *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, a primeira impressão que temos é a de que a política – infelizmente, para nós – ficou em outra época e não na nossa. A autora diz que, neste livro, ela se limita a duas análises: “uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana”; e uma análise histórica que, segundo a pensadora, tem a finalidade de “chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, tal como esta evoluíra e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e desconhecida”.¹ É o resultado destas duas análises, a do homem e a da história deste homem, que nos inquieta à primeira vista. Pois, como veremos, a diferença de intensidade de uma ou outra determinada capacidade humana e a conseqüente alternância na hierarquia de tais capacidades na sucessão das eras – essa desesperadora fatalidade exposta pela autora nesta obra – deu ao homem, que

¹ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 14.

já foi chamado de *physei politikon zoon*, o apático nome de “apolítico”, ou pior, de “anti-político”.

A pretensão deste trabalho não é tratar o assunto a partir do pensamento geral de Hannah Arendt ou acusá-la de ser uma filósofa não ocupada com a política.² Limitar-nos-emos ao livro *A Condição Humana*. Não é nosso desígnio, porém, fazer um resumo de tudo o que envolve cada seção do texto da autora. Por isso, algumas conclusões e ideias que a pensadora extrai de sua investigação sobre a condição humana não serão desenvolvidas. Admite-se, aqui, a proficuidade do livro e a possibilidade de haurirem-se vários assuntos que, por si sós, um após outro, dariam material para muitos trabalhos. A intenção, antes, é, a partir de uma leitura desta obra, apontar, primeiro, um diagnóstico desanimador acerca da modernidade no que concerne à política e, depois, uma característica humana que denota esperança para este mesmo tema – e aqui se evidenciará o teor extremamente político do pensamento da filósofa alemã.

2. As atividades humanas e seus respectivos tipos humanos

A *vita activa* consiste, para Hannah Arendt, em três atividades fundamentais: o labor, o trabalho e a ação. Quando a filósofa analisa a condição humana, observa que estas três capacidades humanas “não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana”.³ Sem ainda entrar na questão da hierarquia de tais atividades dentro da *vita activa*, façamos uma abordagem objetiva de cada atividade e seu personagem humano correspondente, a fim de termos maior esclarecimento para considerações futuras.

O labor (*ponos*) é a atividade que denota a submissão do homem à natureza. O metabolismo humano é de tal forma preso a esta, que nascemos com necessidades que, se não forem supridas, nos impossibilitam continuar vivos. Por laborarmos para atender a estas necessidades, o labor é a atividade mais urgente.

² Habermas afirma que Hannah Arendt é uma corajosa radical democrata. HABERMAS, Jurgen. *Sociologia*. Ed. Organizada por Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Átila, 1980, p. 108. Apud Celso Lafer no posfácio à *A Condição Humana*, p. 351.

³ ARENDT. *op. cit.* p. 14.

A condição humana que o labor compreende é a vida. “Não resta dúvida”, diz-nos Hannah Arendt, “de que, como o processo natural da vida reside no corpo, nenhuma outra atividade é tão imediatamente vinculada à vida quanto o labor”.⁴ Devido ao fato de que a vida do homem só é possível se forem supridas suas necessidades, e ao fato de que essas necessidades não cessam enquanto o homem vive, a circularidade caracteriza o labor. “Do ponto de vista das exigências do próprio processo vital”, comenta a pensadora, “o labor e o consumo seguem-se tão de perto que quase chegam a constituir um único movimento – movimento que, mal termina, deve começar novamente”.⁵ No círculo entre a fome e a saciedade nada de novo aparece; somente tem lugar a repetição que garante a continuidade da vida.⁶

O personagem que corresponde ao labor é o *animal laborans*. Ele é aquele que ganha a vida, aquele que está tão enredado no ciclo da natureza que de sua vida não resulta nenhuma diferença com os animais. Este tipo humano tem como algumas de suas características a fertilidade, a felicidade como saciedade⁷ e o consumo.⁸ Sobre o fato de ser assim chamado, Hannah Arendt diz que:

o emprego da palavra “animal” no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das

⁴ *Ibid.*, p. 122.

⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁶ Um trecho que retrata bem essa ideia é o seguinte: “A única atividade que corresponde estritamente à experiência de completa ausência do mundo ou, antes, à perda do mundo que ocorre na dor, é o labor, no qual o corpo humano, embora em atividade, também se volta para dentro de si mesmo, concentra-se apenas no fato de estar vivo, e permanece preso ao seu metabolismo com a natureza sem jamais transcender ou libertar-se do ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento.” *Ibid.*, p. 127.

⁷ A noção mais elevada de felicidade que o *animal laborans* pode ter é a de saciedade. Esta felicidade é mais frequente e simples, pois, toda vez que ele mata sua fome, ele se faz feliz. A felicidade, portanto, mais perfeita, é a do corpo estritamente.

⁸ “A vida é um processo que, em tudo, consome a durabilidade, desgasta-a, fá-la desaparecer, até que a matéria morta, resultado de pequenos processos vitais, singulares e cíclicos, retorna ao círculo global e gigantesco da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais circulam em imutável, infundável repetição.” *Ibid.*, p. 108.

espécies animais que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida.⁹

O trabalho (*poiesis*) é a atividade por meio da qual transformamos a natureza e trazemos coisas novas ao mundo. Não há, nesta atividade, circularidade: trata-se da ação do homem sobre material inerte.

O tipo humano do trabalho é o *homo faber*, aquele que fabrica; que, com suas mãos, age sobre a matéria e a transforma, produzindo um objeto que passa a existir de forma independente. Como algumas de suas características podemos apontar a instrumentalidade, e o uso de ferramentas, sempre com a ideia de que em vista de alguns fins utilizam-se alguns meios; a utilidade, a noção de uso, que dá aos objetos do trabalho, diferentemente dos bens de consumo de labor, certa durabilidade; engenho, ou seja, técnica; e a violência, pois o material sobre o qual se debruça o *homo faber* é violentado para se tornar outra coisa. Este caráter violento do *homo faber* dá a ele o título de “dominador” da natureza, e por que não o de “destruidor”, já que a fração da natureza em que ele toca é destruída em prol do surgimento de uma nova criação humana?

Este elemento de violação e de violência está presente em todo processo de fabricação, e o *homo faber*, criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza. O *animal laborans* que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser o amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas é ainda servo da natureza e da terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor de toda a terra.¹⁰

Portanto, enquanto o labor evidencia o “esforço doloroso” do *animal laborans* na luta pela manutenção da vida, o trabalho enaltece a “força humana” do *homo faber* na criação de seu artifício.

⁹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁰ *Ibid.*, p. 152.

A condição humana correspondente ao trabalho é a mundanidade. O mundo “tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas”.¹¹ Enquanto o *laborans* preocupa-se em se satisfazer apenas primariamente, vivendo, por assim dizer, para morrer, manifestando sua natureza animal, o *homo faber* demonstra uma natureza “divina” à medida que cria um mundo. Em outras palavras, enquanto “é típico de todo labor nada deixar atrás de si”, pois “o resultado do seu esforço é consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido”¹², a obra do trabalho representa a imortalidade do mortal, porque permanece depois que seu autor passa. “O trabalho de nossas mãos”, afirma Hannah Arendt,

fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano [...]. Devidamente usadas, elas [as coisas] não desaparecem, e emprestam ao artifício humano a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia esperar que ele servisse de abrigo à criatura mortal e instável que é o homem.¹³

A ação (*práxis*) é, segundo a autora, “a atividade política por excelência”.¹⁴ É a ação política, ou seja, o modo como as pessoas interagem sem violência, nem pró nem contra, mas “com” [vivência]. Não há, nessa relação, mediação das coisas ou matérias: por viverem na Terra e habitarem o mundo juntos, os homens são capazes de colocar a si mesmos, mediante a ação e o discurso, em relacionamento uns com os outros. “Todas as atividades humanas”, diz-nos Hannah Arendt, “são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos; mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens”.¹⁵ Um homem isolado numa ilha continua podendo ser *laborans* e *faber*, mas não pode ser *político*.

¹¹ *Ibid.*, p. 62.

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ *Ibid.*, p. 149.

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁵ *Ibid.*, p. 31.

A condição humana da ação é a pluralidade, e ao seu tipo humano, o homem de ação, chamaremos de *homo politicus*.¹⁶ Para a pensadora alemã,

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferísse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso e da ação para se fazerem entender.¹⁷

O produto da ação humana é a “teia” de relações humanas¹⁸ e a história.¹⁹ Dentro desta ‘teia’ se manifestam características peculiares à ação, tais como a íntima relação com a condição humana da natalidade, que diz respeito à capacidade que cada recém-chegado ao mundo dos homens tem de iniciar algo novo, ou seja, de agir;²⁰ e a imprevisibilidade e irreversibilidade, pois, uma vez inserida a ação na “teia” de relações humanas, não é possível prever qual será o seu fim (apesar de poder-se definir aproximadamente, seu começo) e, nem mesmo, desfazer ou reverter sua marcha.

¹⁶ Sabemos que este termo não aparece em *A Condição Humana*, mas Hannah Arendt não considera o homem de ação nem um animal, nem tampouco um deus. E por se considerar que a ação é a atividade política por excelência, admite-se o homem de ação como o homem político (*politicus*) por excelência.

¹⁷ ARENDT, *op. cit.*, p. 188.

¹⁸ “Diferentes dos bens de consumo e dos objetos de uso são, finalmente, os ‘produtos’ da ação e do discurso que, juntos, constituem a textura das relações e dos negócios humanos. Por si mesmos, são não apenas destituídos da tangibilidade das outras coisas, mas ainda menos duráveis e mais fúteis que o que produzimos para o consumo. Sua realidade depende inteiramente da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir e, portanto, cuja existência possamos atestar” (*Ibid.*, p. 106). “Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, esta mediação [constituída de atos e palavras] é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a esta realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade, de certo modo intangível” (*Ibid.*, p. 195).

¹⁹ “A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história”. *Ibid.*, p. 16 e 17.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

Por dependerem da esfera pública – e, aqui, “público” quer dizer “que tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível,”²¹ e significa também o próprio artefato humano, que constitui o mundo comum a todos os homens²² – a ação e o discurso têm o caráter de revelar “quem”, e não simplesmente “o que”, o homem é. Nas palavras de Hannah Arendt, “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”.²³

3. O desespero ante a fatalidade²⁴

Sobre a condição humana é interessante observar que as três atividades se encontram em todas as eras tratadas por Hannah Arendt. Da antiguidade grega à modernidade, a *vita activa* está assim dividida entre labor, trabalho e ação, havendo mudanças apenas no que se refere à intensidade (e valor a elas atribuído) e às posições na hierarquia de tais atividades.

A hierarquia das atividades da *vita activa* na antiguidade tinha como facilitador de demarcação a nítida distinção entre a esfera pública e a privada, isto é, entre a *polis* (lugar do político) e o *oikos* (lugar da família). Nesta classificação das atividades, a ação era a mais elevada e o labor ocupava o lugar mais baixo de todos.

O labor tem, como vimos, o caráter de sujeição à necessidade e, como tal, fica, para os antigos, situado no domínio privado, na casa da família. Na *Política*, de Aristóteles, vemos que a família “é a associação estabelecida por natureza para suprir as necessidades diárias dos homens”.²⁵ Era, segundo Hannah Arendt, “a necessidade que reinava sobre

²¹ *Ibid.*, p. 59.

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ *Ibid.*, p. 189.

²⁴ Não se pretende com esse subtítulo expressar sentimentalismo ou alguma insinuação emotiva. Simplesmente, partimos do ponto de vista político que vê, diante de si, uma situação (fato) que subtrai suas esperanças (por isso a “desesperança”). O outro motivo para este subtítulo é dar sentido de resposta ao subtítulo subsequente.

²⁵ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 145.

todas as atividades exercidas no lar”.²⁶ Na esfera pública, por outro lado, o que reinava era a liberdade. “O que todos os filósofos gregos”, segundo a autora, “tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na *polis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político”;²⁷ o que significa que, somente depois de ter supridas suas necessidades, o homem pode ascender à esfera pública e à liberdade. Por isso, laborar “significava ser escravizado pela necessidade”,²⁸ além de não deixar vestígio na história, que é outro risco que o *homo politicus* não corria, pois sua obra, proveniente de seus atos e palavras (ou seja, de sua ação), era “digna de ser lembrada”.²⁹

Na Grécia Antiga, portanto, eram cidadãos aqueles que tinham esta possibilidade, não simplesmente por terem propriedades, reputação ou sabedoria, mas porque não precisavam se preocupar com a *zoé*, que é a vida biológica que o homem compartilha com os animais e que caracteriza o *oikos*, e poderiam se ocupar com o *bios*, que é a vida entre o nascimento e a morte, passível de eventos que fazem história e que caracteriza o modo de vida na *polis*. O labor era desprezado porque dava ao homem um caráter de animalidade e inumanidade.³⁰ Segundo Aristóteles, “qualquer parte da propriedade pode ser considerada um instrumento destinado a tornar o homem capaz de viver; e sua propriedade é a reunião desse tipo de instrumentos, incluindo os escravos; e um escravo, sendo uma criatura viva, como qualquer outro servo, é uma ferramenta equivalente às outras. Ele é, em si, uma ferramenta para manejar ferramentas”.³¹

²⁶ ARENDT, H. *op. cit.*, p. 40.

²⁷ *Ibid.*, *loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 94.

²⁹ *Ibid.*, p. 91.

³⁰ “Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal era considerado inumano”. *Ibid.*, p. 95.

³¹ ARISTÓTELES. *op. cit.*, p. 148.

A *polis* nasce para assegurar o “viver bem”,³² e a vida boa consiste na vida livre do labor e do trabalho (pois o *homo faber*, segundo os antigos, tinha como principal interesse “o seu ofício e não o mundo público”³³), não limitada ao processo biológico da vida.³⁴ Isto fez com que, na antiguidade, a ação fosse exaltada em detrimento do labor e do trabalho. Hannah Arendt afirma que Aristóteles tem, em sua filosofia política, uma “clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a *ergon tou anthropou* (‘a obra do homem’ enquanto homem)”,³⁵ não enquanto animal ou fabricante de coisas.

Depois deste período, já na modernidade, quando a sociedade surgiu como terceira esfera (as outras duas são a família e a *polis*) e a distinção clara entre público e privado não foi mais possível, o terreno do *homo politicus* começou a esvaír-se sob seus pés. Esta nova esfera não só serviu como ponte entre público e privado, vestindo este último para colocá-lo no primeiro sem parecer favorecimento, como também trouxe consigo, na opinião de Hannah Arendt, o declínio simultâneo destas duas esferas,³⁶ de forma que a esfera pública na era moderna passa a ser menos política do que social.³⁷

Hannah Arendt, em sua leitura histórica, aponta duas conseqüências importantes do fato de a sociedade ter conquistado a esfera pública.³⁸ Primeiro: a ação, que caracteriza a vida política, passa a ser substituída pelo comportamento, que, por sua vez, caracteriza a vida social; e, segundo: o labor, que era estritamente privado e tornava os homens indistinguíveis pelo fato de todos precisarem viver, alcançou o lugar de destaque nesta esfera pública. “Ao invés da ação”, afirma a filósofa, “a sociedade espera de cada um dos

³² “Quando várias aldeias se unem numa única comunidade, grande o bastante para ser auto-suficiente (ou para estar perto disso), configura-se a cidade, ou Estado – que nasce para assegurar o viver e que, depois de formada, é capaz de assegurar o viver bem”. *Ibid.*, p. 145.

³³ ARENDT, *op. cit.*, p. 92.

³⁴ *Ibid.*, p. 46.

³⁵ *Ibid.*, p. 218-219.

³⁶ *Ibid.*, p. 269.

³⁷ *Ibid.*, p. 52.

³⁸ *Ibid.*, p. 51.

seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada”.³⁹ A abolição da ação faz da esfera pública – que era o lugar da distinção, onde os homens mostravam “quem” eram – o lugar onde os homens não manifestam sua humanidade, mas apenas seu caráter de fabricantes de coisas, na pessoa do *homo faber*, ou sua animalidade, envolvidos que estão no ciclo do processo vital. “A sociedade”, segundo a autora, “é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública”⁴⁰. E ela continua:

A esfera social, na qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio domínio público, desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural; e é contra esse crescimento [...] que o privado e o íntimo, de um lado, e, de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de oferecer resistência.⁴¹

Entretanto, na ordem dos acontecimentos que acarretaram a inversão da antiga hierarquia das capacidades humanas, o surgimento da sociedade não está sozinho. Na modernidade, após três eventos importantes – a descoberta da América, a Reforma Protestante, e a invenção do telescópio e a conseqüente descoberta do ponto de vista arquimediano – e a dúvida cartesiana, o homem, em sua busca pelo conhecimento, não acredita mais que a verdade possa ser revelada aos olhos da mente ou dada aos olhos do corpo, mas deposita sua fé “no engenho das próprias mãos”.⁴² Por isso, a era moderna surge quando o *homo faber* ocupa o lugar do contemplativo; quando até mesmo a filosofia, rebaixada a segundo plano, é vista como proveitosa apenas quando demonstra

³⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56-57.

⁴² *Ibid.*, p. 303.

alguma utilidade; quando a introspecção⁴³ faz com que o homem se volte para dentro de si, já que “a introspecção [...] deve produzir a certeza, pois na introspecção está envolvido aquilo que a própria mente produziu; ninguém interfere, a não ser o produtor do produto; o homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser de si mesmo”;⁴⁴ enfim, a modernidade chega enaltecendo a produtividade e a criatividade como mais altos ideais⁴⁵ e considerando a ação política como inútil e ociosa.

A ação, por suas características, apresentava-se como atividade inaceitável para o homem moderno. Hannah Arendt diz que “a era moderna estava tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a antiguidade estava interessada em excluir o *homo faber*”.⁴⁶ Vejamos como ela expõe o problema neste trecho:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo; que sempre vem a ser ‘culpado’ de conseqüências que jamais desejou ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as conseqüências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais termina inequivocamente num único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se revela ao ator, mas somente à visão retrospectiva do historiador, que não participa da ação. Tudo isto é motivo suficiente para que o homem se afaste, desesperado, da esfera dos negócios humanos e veja com desdém a capacidade humana de liberdade que, criando uma teia de relações entre os homens, parece enredar de tal modo o seu criador que este lembra mais uma vítima ou paciente que o autor e agente do que fez.⁴⁷

É verdade que o “triplo malogro da ação – a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores –” é denunciado desde muito

⁴³ “...agora, o filósofo já não volta as costas a um mundo de enganosa percibibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo”. *Ibid.*, p. 306.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 293.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 309.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 245.

antes da modernidade, mas somente nesta época a denúncia foi acompanhada por uma postura real de fato. Não só foram apontadas “a ociosidade e a inutilidade da ação e do discurso, em particular, e da política, em geral”,⁴⁸ como também houve o aviltamento desta atividade dentro da hierarquia em prol da segurança e da estabilidade promovidas pelo trabalho.

Mas, não é do *homo faber* que falamos quando nos referimos ao homem moderno. Apesar de suas características ainda existirem, este tipo humano também perdeu lugar. Esse domínio do *homo faber* logo cedeu ante desvios e variações em sua própria mentalidade, cuja posição central foi ocupada pelo conceito de processo na modernidade.⁴⁹

Para o *homo faber*, afirma a autora, a moderna troca de ênfase do “o que” para o “como”, da coisa para o processo de sua fabricação, não foi de modo algum um bem isento de males. Roubava ao homem como fabricante e construtor aqueles padrões e medidas fixas e permanentes que, até a era moderna, sempre lhe haviam servido de guias em sua atividade e de critérios para seu julgamento.⁵⁰

Além disso, o princípio da utilidade rapidamente “foi declarado inadequado e substituído pelo princípio da felicidade do maior número”.⁵¹ “Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil”.⁵² Isso significa a vitória da necessidade sobre a utilidade, ou seja, a vitória do *animal laborans*. O importante não é mais a revelação do homem por meio da ação e do discurso na teia de relações humanas, nem tampouco o mundo produzido pelo homem, mas a “vida” deste homem, considerada o “bem supremo”. E, por isso, o labor é colocado no primeiro lugar do pódio

⁴⁸ *Ibid.*, p. 232.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 319.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 320.

⁵¹ *Ibid.*, p. 320, 321.

⁵² *Ibid.*, p. 322.

das atividades humanas, pois, como sabemos, a vida é sua condição humana correspondente.

Estas considerações, portanto, nos levam a um veredicto: o tipo humano dominante na era moderna não é o político. A modernidade começa com a vitória do *homo faber* e culmina na promoção do labor à mais alta posição na hierarquia: o *laborans* (necessidade) vence o *faber* (utilidade); o *homo* se abaixa diante do *animal*, e o *politicus* sucumbe sob ambos. Poderíamos até mesmo afirmar que o homem moderno é um discípulo de Epicuro, ou seja, daquele cuja máxima é: “vive à parte e não te envolvas nos negócios do mundo.”⁵³ O *animal laborans* experimenta a felicidade no corpo. Envolvido no ciclo do processo biológico, não se volta para o de fora e se inviabiliza politicamente. Aristotelicamente falando, por amar demais a própria vida, o homem moderno é um covarde. Arendtianamente continuando, por ter a vida como bem supremo, este homem se isola⁵⁴ e, portanto, torna-se incapaz de política. Pois, a política, para a pensadora alemã, não se dá no homem, mas entre os homens, na esfera pública, onde estes se revelam mediante a ação e o discurso, demonstrando também sua “coragem” ao abandonarem seu esconderijo para mostrarem quem são.⁵⁵

4. A esperança ante a natalidade

Ora, não seria desastroso para a filosofia política o entendimento de que a política não existe ou, pelo menos, de que a modernidade é apolítica? Tal área de estudo tornar-se-ia, por definição, utópica, apenas inútil e ociosa, assim como é considerada a ação. À luz de *A Condição Humana*, a história do pensamento político poderia ter um quadro desanimador para os que pensam a política hoje. Nele, veríamos que o antigo entende que

⁵³ Epicuro, *apud* Arendt, *ibid.*, p. 125.

⁵⁴ “O homem isolado, que perdeu seu lugar no terreno político da ação, é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans*, cujo ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém”. *Ibid.*, p.244.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 199.

o homem “é” político⁵⁶; que o moderno, o contratualista, defende que o homem “se tornou” político;⁵⁷ e que, por fim, o contemporâneo demonstra que o homem “era” político. Percebemos que a análise arendtiana aponta, como uma das novidades da modernidade, a não-politização do homem: não há, neste momento, de acordo com esta leitura, homem político. E o filósofo seria, então, condenado a olhar para um *animal* que não age politicamente. E tal filósofo teria que admitir, contrariando Darwin, que o homem está evoluindo (ou involuindo) para o macaco.⁵⁸

Mas, o pensador político não precisa se desesperar. Apesar de todas as vicissitudes que culminaram na inversão da hierarquia das capacidades humanas e de toda a força com que os acontecimentos empurraram a ação para um lugar de desprezo, o homem moderno não perdeu sua capacidade de agir, pois ela está “intimamente relacionada com a condição humana da natalidade”.⁵⁹ Eis o alívio que Hannah Arendt oferece:

O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e ‘natural’ é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só o pleno exercício dessa capacidade pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência

⁵⁶ Aristóteles afirma que “é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. E aquele que por natureza, e não por mero acidente, não tem cidade, nem Estado, ou é muito mau ou muito bom, ou sub-humano ou super-humano” (ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 146).

⁵⁷ Neste sentido, Hobbes e Rousseau, dois dos mais importantes contratualistas, concordam quando afirmam que o homem tem, em sua história, um período em que não há política, quando a vida é caracterizada pela “solidão”. Enquanto Hobbes diz que “a vida do homem [no estado natural] é *solitária*, pobre, sórdida, embrutecida e curta”,* Rousseau apregoa que “a maioria de nossos males é obra nossa e que teríamos evitado quase todos se tivéssemos conservado a maneira simples, uniforme e *solitária* de viver prescrita pela natureza”.**

* HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 109. (Grifo nosso).

** ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 61. (Grifo nosso).

⁵⁸ “Mas há outros indícios mais graves do perigo de que o homem possa estar disposto e, realmente, esteja a ponto de tornar-se aquela espécie animal da qual, desde Darwin, presume que descende.” (ARENDDT, *op. cit.*, p. 336).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 17.

humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito incomum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de Pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a ‘boa nova’: ‘Nasceu uma criança entre nós’.⁶⁰

Há, ainda, a possibilidade da política. Para a autora alemã, a dignidade da política, conferida pela ação e pelo discurso, não desapareceu completamente.⁶¹ Hannah Arendt afirma que a “‘instrumentalização’ da ação e a degradação da política, como meio de atingir outra coisa, jamais chegaram a suprimir a ação, a evitar que ela continuasse a ser uma das mais decisivas experiências humanas, nem a destruir por completo a esfera dos negócios humanos”,⁶² esfera esta que

consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. A revelação da identidade através do discurso e o estabelecimento de um novo início através da ação incidem sempre sobre uma teia já existente, e nela imprimem suas conseqüências imediatas.⁶³

Assim sendo, a esperança reside no fato de que, a cada recém-nascido e a cada nova geração, a situação, seja ela qual for, pode ser mudada,⁶⁴ pois, mesmo que as coisas estejam indo para a ruína, o homem tem a faculdade de interrompê-las e iniciar algo novo. A natalidade rejubila o filósofo político por garantir que, geração após geração, nasçam não “animais”, que têm como destino simplesmente a morte, mas “homens”, que,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁶¹ *Ibid.*, p. 217.

⁶² *Ibid.*, p. 242.

⁶³ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁴ Pois, já que “a ação [...] atua sobre um meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e todo processo é causa de novos processos [...], basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto” (*Ibid.*, p. 203). Além disso, quando se considera o homem capaz de agir, pode-se esperar dele o inesperado (*Ibid.*, p. 191).

“embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar”.⁶⁵ Como assinala Hans Jonas, a natalidade significa, em Hannah Arendt, esperança.⁶⁶ E – para que não se abaixe a cabeça ante a fatalidade – segundo a filósofa, a gente só sabe o que está acontecendo quando já aconteceu: “seja qual for a natureza e o conteúdo da história subsequente [ao ato] [...], seu pleno significado somente se revela quando ela termina”.⁶⁷ Ora, já que estamos na história, quem dirá o que está acontecendo agora? Que revelação a próxima era histórica aguarda para as próximas gerações? Pois, devido ao foato de o espaço da aparência, que é condição para a ação e o discurso, existir potencialmente,⁶⁸ a esfera pública ainda é possível. E embora não estejam dispostos a ver e ouvir, a se ocupar com o público e agir, é fato inegável que os homens são muitos na terra e vivem juntos, e, caso se disponham, o espaço para a ação estará aberto.

5. Considerações finais

Não fosse pela ação, *A Condição Humana* seria o “livro-sentença” contra a política na modernidade. Ele seria um conselho a estudar economia – e não filosofia – para se compreender a esfera pública, porque a ciência econômica, segundo a autora, é a ciência social por excelência.⁶⁹ Ele nos levaria à ocupação com uma espécie de “psicologia animal”, ou, simplesmente, biologia – e não “biopolítica”, pois, de acordo com o que se tentou demonstrar neste artigo, esta palavra seria formada por dois termos antagônicos que se anulariam –, porque, se os homens se relacionam na era moderna, o fazem, como tudo o mais, com vistas ao seu próprio sustento, à manutenção de sua vida.

Podemos concluir que Hannah Arendt, apesar de terminar o livro com “A vitória do *Animal Laborans*”, parece querer apontar uma saída com a noção de ação e natalidade. É

⁶⁵ *Ibid.*, p. 258.

⁶⁶ JONAS, Hans. “Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt’s Philosophical Work”. *In: Social Research*, v. 44, n. 1, 1977, pp. 30, 31. Citado por Celso Lafer no posfácio, p.349.

⁶⁷ ARENDT, *op. cit.*, p. 204.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 51.

como se, tratando de homens que nascem com a possibilidade de agir, nenhuma vitória fosse definitiva. É como se, perdendo o *politicus* seu lugar no mundo e perdendo o *homo faber* espaço para o *animal laborans*, mas sendo todos eles ainda personagens que representam o mesmo Homem, esses acontecimentos anunciassem que outros eventos virão e que as reviravoltas serão sempre possíveis. A cada indivíduo, portanto, que se insere “no mundo dos” homens (ou seja, nasce), ressurgem a esperança de que uma nova ação também se insira “entre” os homens.

Referências:

ARENDRT, H. Trabalho, obra, ação. Trad. A. Correia. In: CORREIA, A. (org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *As Origens do Totalitarismo: Totalitarismo, o paroxismo do poder*, Rio: Documentário, 1979.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Therezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Sociologia*. Ed. Organizada por Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Átila, 1980.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

JONAS, Hans. “Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt’s Philosophical Work”. *Social Research*, v. 44, n. 1, 1977.

ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores II).

The man and politics in the Human condition

Abstract: This article shows, soon, one study about the human’s condition according to Hannah Arendt. In a first time on deduct, through the analysis of the man and of the human’s history, the not politization of the modern man. But, after the evidence of the “action” how an human’s character that advance hope, we observe, with an aptitude optimist, that there are a possibility of the political action.

Revista *Estudos Filosóficos* nº 6/2011 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967

<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG

Pág. 1-18

Key words: Work; Labour; Action; Natality.

Data de registro: 26/11/2010

Data de aceite: 01/02//2011