

## A CONDIÇÃO HUMANA COMO FENOMENOLOGIA DA DECADÊNCIA DO POLÍTICO

*The human condition as a phenomenology of the political decadence*

Lucas Barreto Dias – IFCE

**Resumo:** Ao escrever *A condição humana*, Hannah Arendt realiza duas grandes tarefas: 1) explicita alguns de seus princípios políticos e 2) faz uma leitura crítica da nossa tradição a fim de compreender a atual situação de decadência política. Dado o fato de nos encontrarmos frente à falência dos antigos princípios que regiam a vida pública, Arendt entende ser preciso que se busque por novos critérios e princípios políticos no lugar de repetir aqueles do passado. Neste trabalho, dou foco à tarefa arendtiana de compreensão do nascimento e gênese da nossa antiga tradição política a fim de pensar quais são os elementos que levaram à perda de dignidade da política e de sua decadência até os regimes totalitários e antipolíticos do século XX. Sob tais aspectos, defendo que a fenomenologia arendtiana procede tanto através de um desmantelamento genealógico da *vita activa*, quanto fazendo suas distinções conceituais. Minha proposta não é desenvolver, neste espaço, os passos fenomenológicos de Arendt, mas de apontar para esta via interpretativa, isto é, proponho uma leitura de *A condição humana* através do duplo aspecto de crítica da decadência da política junto a um apelo para se pensar uma nova moldura conceitual para o pensamento político. Nesse sentido, meu trabalho se coloca na posição mais de apresentar uma possibilidade de leitura do que descortinar os elementos que ela possa propiciar; isso significa que não vou em direção propriamente à novidade da teoria política arendtiana, mas dou ênfase em parte de seu método fenomenológico.

**Palavras-chave:** Método; Fenomenologia; Experiência; Moldura conceitual; Política.

**Abstract:** When writing *The human condition*, Hannah Arendt performs two major tasks: 1) she spells out some of her political principles and 2) she makes a critical reading of our tradition in order to understand the current state of political decay. Given that we are faced with the failure of the old principles that ruled the public life, Arendt believes to be necessary to seek new criteria and political principles instead of repeating those of the past. In this paper I focus on the arendtian task of understanding the birth and genesis of our old political tradition in order to think about the elements that led to the loss of dignity of politics and its decadence facing the totalitarian and anti-political regimes of the twentieth century. In this sense, I argue that arendtian phenomenology proceeds both a genealogical dismantling of the *active vita* and making some conceptual distinctions. My proposal is not to develop in this paper the Arendt's phenomenological steps of thinking, but to point to this interpretative path. That is, I propose a comprehension of *The human condition* through the double aspect of critique of the political decay with a call to think a new conceptual framework for political thought. In this sense, my work puts itself in the position of presenting a reading possibility rather than unveiling the elements that it can provide, this means that I do not go straight to the novelty of arendtian political theory, but I emphasize part of hers phenomenological method.

**Key-words:** Method; Phenomenology; Experience; Framework; Politics.

### Introdução

Mais do que a história da filosofia, o mundo é a principal referência de Hannah Arendt para pensar; sua tarefa de compreensão parte da experiência que alimenta as atividades espirituais, e entre tantas, a experiência da perda do mundo se sobressai como mote para o pensar. Sua vida como pária, como refugiada, põe em questão o problema dos direitos humanos e a configuração político-governamental dos Estados-nação europeus. Isso porque, como atesta Amiel, a “pregnância do modelo do Estado-Nação torna a questão das minorias insolúvel, e aliás impede-o de fazer frente aos novos fenômenos dos apátridas, que representam a degradação *interna* do Estado-Nação”<sup>1</sup>, afinal, a perspectiva de que apenas aqueles que fazem parte da Nação devem ser protegidos pelo Estado possibilita a ação com a qual Hitler *desnacionaliza* e transforma os judeus em seres matáveis em nome da lei da Natureza. Como aponta Arendt em “Nós, refugiados”, “A história forçou o *status* de criminoso [*outlaw*] sobre ambos, párias e *parvenus* igualmente”<sup>2</sup>, daí dizer que “ser judeu não nos confere nenhum *status* legal nesse mundo”<sup>3</sup>. Parto da situação factual de Arendt por entender que essa raiz biográfico-

<sup>1</sup> AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 23.

<sup>2</sup> ARENDT, Hannah. *Escritos judaicos*. Trad. br.: Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amaryllis, 2016, p. 491.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 490.

existencial de não ter mais um lugar no mundo impacta sua forma de entender a compreensão e indica-la como sua principal atividade, pois, na medida em que compreender é buscar uma reconciliação com o mundo, o que Arendt fazia era também buscar se reconciliar com o seu próprio mundo através do pensar e do julgar. É, portanto, a perda da sua possibilidade de estar em um espaço público junto à perda da proteção do Estado-nação que está no bojo de seu pensamento. Essa raiz existencial e biográfica a conduz na compreensão do totalitarismo, evento que trouxe à tona a ruptura da coesão do mundo em que vivemos, a falência das estruturas e princípios que tinham como função manter o mundo enquanto lar para os homens.

Cabe perceber, seguindo o pensamento arendtiano, a ruptura totalitária como um evento epigônico, mas não inserido na lógica da causalidade, que tem origem na própria tradição; nas palavras de Lafer, a experiência totalitária “foi gerada no bojo da própria modernidade e como desdobramento inesperado e não-razoável de seus valores”<sup>4</sup>. Esse é um dos motivos pelo qual Arendt diz ao fim do prefácio de *Origens do totalitarismo* que “Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chama-lo de nossa herança”, assim como que “todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente intacto ou no antecipado oblivio de um futuro melhor, são vãos”<sup>5</sup>.

Após *Origens do totalitarismo*, frente ao pouco destaque que deu à análise do movimento totalitário em sua versão stalinista, Arendt inicia uma pesquisa que tem como hipótese encontrar os elementos totalitários presentes no pensamento de Karl Marx. Como afirma Adriano Correia, a questão não era propriamente sobre uma suposta responsabilidade de Marx pelo totalitarismo, mas, antes, perguntaria Arendt nas palavras de Correia, “por que o totalitarismo stalinista pôde se apropriar das ideias de Marx?”<sup>6</sup>. Ao posicionar esta pergunta no interior de sua pesquisa, Arendt passa a perseguir que relação há entre filosofia e política, qual a origem da tensão que há entre estas duas atividades, rastreando-a até o julgamento de Sócrates e à filosofia política de Platão e, assim, a um exame da tradição ocidental. Tal empreitada é aos poucos substituída por uma análise não só do pensamento marxiano, mas do que se chama de tradição do pensamento político, não tendo mais apenas como prerrogativa se encontrar os elementos especificamente totalitários, mas, de modo mais amplo, os princípios políticos que dão e deram movimento à cena pública. O projeto de Arendt – que lhe rendeu também o texto *Karl Marx e a tradição do pensamento político* – adquire uma pretensão ainda maior: a de demonstrar as experiências que fomentaram a crise política contemporânea. Um dos pontos de inflexão do seu argumento diz respeito ao surgimento da sociedade e sua transformação, primeiramente, em uma sociedade comercial e, subsequentemente, em uma sociedade de trabalhadores e consumidores, um dos principais temas de *A condição humana*.

É nesse ínterim que a reflexão de Arendt presente em *A condição humana* apresenta aqui dois fortes aspectos: 1) sua compreensão do que seja a política junto 2) a uma crítica da decadência da política. Ambas as tarefas se sobrepõem no percurso da obra, de modo que a divisão feita aqui não é senão para melhor pensarmos tais questões com Arendt. Minha tarefa neste texto consiste em circunscrever alguns tópicos vinculados ao ponto 2, sem querer esgotar todo o assunto, mas com a pretensão de expor como o diagnóstico de uma decadência da política pode ser lido como um modo de construção teórica para o ponto 1. No decorrer

<sup>4</sup> LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 19.

<sup>5</sup> \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. br.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 13.

<sup>6</sup> CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p. XXI.

de *A condição humana*, Arendt elenca uma série de princípios que animaram a vida pública seja na antiguidade, seja na modernidade. Penso que esse conjunto de princípios constitui aquilo que Arendt considera como problemático para a instituição de uma esfera pública e política, daí a autora pensar, em certos momentos, através de um ponto de vista negativo, isto é, pelo que não constitui o âmbito político. Esse conjunto de princípios se define, entre outros aspectos, por ser circunscrito por uma moldura, um quadro de referências que modifica alguns de seus conteúdos durante a era moderna, mas não a estrutura pela qual eles são pensados. Encarrego-me, assim, de apontar para essa moldura conceitual e os princípios que ela traz consigo.

### Uma moldura desgastada

Em *A condição humana*, o termo moldura [*framework*] pouco aparece; ele surge com mais frequência em outros textos escritos em fins dos anos 1950 e início da década de 1960, publicados em *Entre o passado e o futuro*. No entanto, a atitude de pensar a moldura conceitual que subjaz no modo como o ocidente construiu sua forma de compreender a política é um dos principais temas da obra de 1958. A resposta sobre qual é este antigo quadro de referências remonta, de início, a Platão e ao surgimento da filosofia política, a qual ressoa no pensamento romano até ecoar na era moderna. Trata-se, para Arendt, de regressar a tais épocas, mas com o intuito de identificar quais são os princípios políticos e estruturas conceituais que passaram a dar a tônica do pensamento político. O intuito de Arendt, neste íterim, é de não mais subjugar o pensamento político à Filosofia Política de Platão. Um dos escritos de Arendt em que tal prerrogativa se apresenta com evidência é em “O que é a autoridade?”. Neste texto, o procedimento fenomenológico arendtiano desponta ao propor “reconsiderar o que a autoridade foi historicamente e as fontes de sua força e significação”<sup>7</sup>. Sua intenção em discutir, na verdade, “O que *foi* – e não o que *é* – a autoridade”<sup>8</sup>, parte de uma “crise constante da autoridade” e que, para Arendt, “essa crise (...) é política em sua origem e natureza”<sup>9</sup>. Tais questões se apoiam, sobretudo, em uma perda da nossa capacidade de experienciar a vida política, de nos termos integrado de modo tão arraigado na esfera social “que não podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comuns a todos”<sup>10</sup>.

Creio que se possa ler *A condição humana* lado-a-lado com “O que é autoridade?”, tanto pela proximidade temporal em que ocorre a escrita de ambos os textos, quanto por ambos tocarem transversalmente no problema da moldura conceitual que define em muitos aspectos a tradição política ocidental. Em *A condição humana*, Arendt indica Platão como a figura que carrega consigo a separação entre Filosofia e Política. Seu propósito não é indicar que anteriormente ambas as atividades fossem compreendidas sob o signo da identidade, mas, ao contrário, cada uma delas não tinha seu conteúdo determinado pela outra. Essa tensão entre as atividades, que Arendt indica ter origem em Platão, implica justamente na determinação de uma esfera – a política – pela outra, a da contemplação e a do pensamento. Tratar-se-ia, seguindo esta concepção, de conferir um *status* de superioridade àquilo apreendido passivamente na quietude da *vita contemplativa*, de modo que, erigindo-se tal hierarquia, subjugar-se-ia a esfera dos assuntos humanos a uma verdade revelada ao espírito. Na compreensão de Arendt, tal perspectiva propiciou a perda de dignidade própria da esfera política, do domínio público, do mundo comum e das atividades humanas, pois confere a instituição de legitimidade a uma esfera extrínseca àquela dos assuntos humanos, considerando uma normatividade que seja proveniente de uma razão

<sup>7</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 129.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 127.

capaz de encontrar a verdade acerca do mundo e das ações humanas. Cabe a Arendt tentar compreender como isso pôde impactar na experiência da era moderna e em nossas experiências mais recentes.

Arendt, ao pensar a estrutura do pensamento político ocidental, indica a necessidade de se pensar a política a partir de um novo quadro de referências, de uma nova moldura, e de se buscar por novos critérios, elementos e princípios políticos, haja vista aquilo que animou nossa tradição não ser mais suficiente para lidar com os atuais problemas do nosso mundo. O que Arendt chama aqui de crise política, entre outros pontos, faz referência à perda de dignidade da política, isto é, à própria decadência da política e a supressão da esfera pública em função do advento da esfera cada vez maior do governo enquanto administração e do crescimento desenfreado do domínio social. Nesse sentido, creio que se possa colocar duas perguntas: 1) a que antigo quadro de referências Arendt está se referindo e que temos que superar?; e 2) quais são estes princípios políticos que já não são capazes de inspirar a ação política e de cuidar do mundo?

Penso que estas duas questões podem ajudar o leitor de *A condição humana* em sua tarefa de entender o que Arendt designa quando, no prólogo, afirma que o tema central de sua obra é pensar “o que estamos fazendo” ao abordar “as articulações mais elementares da condição humana”<sup>11</sup>. Arendt indica que, embora o “mundo moderno” – que em seus termos nasceu após as explosões atômicas – não seja discutido em seu livro, ele constitui o pano de fundo de sua redação. Penso que essa informação pode ser lida justamente na linha de se tentar compreender “o que estamos fazendo”, isto é, Arendt investiga o que em sua época – e em muitos aspectos ainda hoje – se faz do mundo a partir de uma leitura da era moderna – em seus termos localizada entre os séculos XVII e liamir do XX – que tem como propósito “rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo (...) a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolveu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida”<sup>12</sup>. *A condição humana*, deste modo, pode ser descrita como um livro que faz uma análise da crise política da contemporaneidade através da compreensão dos princípios da era moderna que foram cristalizados em nosso mundo. Isto é feito por Arendt com um enfoque nas atividades que compõe a *vita activa*, daí dizer que se trata de uma “reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”<sup>13</sup>.

Embora seu foco, portanto, seja a era moderna, Arendt, inicialmente, conduz seu olhar à experiência política grega pré-filosófica, interpretando sua formação a partir de experiências que se desenrolam no interior da *vita activa*, mais especificamente a partir das ações que fundam a *pólis* enquanto espaço de aparição que deixa entreaberto a possibilidade de se engendrar o novo ao mesmo tempo em que se institui também a *pólis* enquanto espaço de estabilidade e segurança. Arendt, ao longo de suas reflexões, mostra como a *pólis* conseguia manter em seu interior as atividades básicas da ação, obra e trabalho, isto é, cada atividade possuía seu espaço próprio de execução, o trabalho para a manutenção da vida, a obra para criação do mundo, e a ação, atividade não submetida ao critério da utilidade, executada como modo de cuidar da *pólis* ao mesmo tempo em que se imortaliza através do ato e da fala, atividades pelas quais os homens se faziam seres livres. O que me parece atrair mais o interesse de Arendt à *pólis* grega é, no entanto, menos o modo como os gregos se comportavam do que a formação de seu mundo não ser determinado extrinsecamente ao âmbito político, mas,

<sup>11</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. br. de Roberto Raposo. Rev. Téc. de Adriano Correia. 11ª Edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 6.

<sup>12</sup>*Ibidem*, p. 7.

<sup>13</sup>*Ibid.*, p. 6.

ao contrário, por criarem uma estrutura que surge a partir da *vita activa* e, mais ainda, de sua atividade política: a ação.

Explico-me: não quero dizer aqui que Arendt não se interesse pelo funcionamento e procedimentos da *pólis* grega, afinal, elas são as experiências básicas de diversos conceitos que utilizamos até hoje, seja do ponto de vista da vida pública, seja da vida privada. Mas, para além disso, julgo que Arendt tenha a percepção de que existiu um povo que criou um espaço público distinguindo-o do privado e não determinando seu funcionamento nem a partir das chamadas regras do lar, nem mesmo de regras divinas. Talvez seja essa percepção que faz com que Arendt efetue uma leitura da *pólis* como um espaço em que os homens se identificam em uma pluralidade, constituída pela igualdade e distinção, a qual, por sua vez, torna-se condição da vida política. É assim que parece ter sentido a então revolta de Platão para com a política, querendo determiná-la a partir de uma estrutura que se localiza fora do espaço público, de algo que lhe seja superior ontologicamente e lhe prescreva o melhor modo de se estruturar. Esta discussão entre as atividades do cidadão e do filósofo parecem perpassar, desde então, as reflexões de Arendt a respeito da perda da dignidade da política. A filosofia grega da academia, na leitura de Arendt, opera uma inversão entre a *vita activa* e a vida contemplativa, a qual faz eco em toda nossa tradição ocidental e que se encontra na origem da então tríade composta por tradição-autoridade-religião que terá como função manter o mundo coeso e que ganha forma na experiência romana.<sup>14</sup>

Também em *A condição humana*, Platão e Aristóteles despontam como peças-chave para compreendermos o movimento fenomenológico percorrido por Arendt; no entanto, as inversões hierárquicas que ocorrem no decorrer da era moderna parecem receber destaque para se pensar “o que estamos fazendo”.<sup>15</sup> O tema da inversão perpassa toda a obra de 1958. É como se pudéssemos falar, seguindo a reflexão arendtiana vista acima, que Platão é o primeiro a querer realizar uma inversão de critérios e princípios a fim de reestruturar a vida pública: inverter a lógica homérica<sup>16</sup>, no sentido pensado por Arendt, significa não querer mais pensar a vida que transcorre nos assuntos humanos segundo os elementos que estruturam as atividades da *vita activa*, mas, por outro lado, tratar-se-ia de ir em busca de ideias eternas – sem início e sem fim – que funcionam tanto como paradigma epistemo-gnosiológico, quanto como transcendências que indicam a verdade da vida humana, encontrando, assim, os princípios que regem os assuntos humanos fora desta esfera. Ademais, como expõe a fenomenologia política de Arendt, a estrutura criada por Platão – e repetida, em certos aspectos, por Aristóteles,

<sup>14</sup> Não me dedico aqui a expor a reconstrução de Arendt acerca dos procedimentos de Platão e Aristóteles. Ressalto, apenas, que, para a autora, ambos os filósofos buscam por uma nova forma de se conceber a política, o que faz com que conduzam seus pensamentos para princípios e molduras presentes seja na vida privada, seja na quietude da contemplação. Tais perspectivas, na concepção arendtiana, conduzem à retirada de dignidade da política que permanecem apesar das diversas modificações na vida pública moderna. Cf. ARENDT, Hannah. “O que é autoridade?”. In: *Ibidem. Entre o passado e o futuro*. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 127-187.

<sup>15</sup> Não parece, nesse sentido, ser à toa que a edição francesa de *The humancondition* tenha recebido o título de *Condition de l'homme moderne*, circunscrevendo já no título a predominância da era moderna nas reflexões de Arendt.

<sup>16</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “A tradição e a época moderna”. In: *Ibidem. Entre o passado e o futuro*. 2009, pp. 64-66. Aqui, Arendt explicita as chamadas inversões modernas, retornando, no entanto, a Platão e a inversão que ele mesmo faz de Homero. A posição homérica, nesse sentido, configura-se pela menção à religião grega e a descrição, feita em *Odisséia*, do Hades, morada dos homens após a morte. Segundo Arendt, há um paralelo entre as imagens do Hades homérico e as imagens da caverna d'*A república*, questão que se evidencia “com o uso feito por Platão das palavras *eidolon*, imagem, e *skia*, sombra, que são as palavras-chave de Homero para a descrição da vida após a morte no submundo. A inversão da ‘posição’ homérica é óbvia; é como se Platão estivesse lhe dizendo: Não é a vida das almas incorpóreas, mas sim a vida dos corpos que tem lugar em mundo inferior; comparada com o céu e o sol, a terra é como o Hades; imagens e sombras são os objetos dos sentidos corpóreos, não o ambiente das almas incorpóreas; o verdadeiro e real não é o mundo em que nos movimentamos e vivemos e do qual temos que partir na morte, mas as ideias vistas e apreendidas pelos olhos da mente”. ARENDT. “A tradição e a época moderna”, p. 65.

dando a tônica da tradição política ocidental – parece retirar seu modo de pensar a vida política a partir dos critérios e princípios da privatividade do lar, em que tem lugar o domínio e o governo.<sup>17</sup>

Segundo nos diz Arendt, “Tradicionalmente (...) a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo”<sup>18</sup>. O próprio termo *vita activa* nasce, diz Arendt, como tradução do *bios politikos* de Aristóteles, no entanto, enquanto o estagirita o emprega para denotar a vida humana dedicada aos assuntos da *pólis*, compreendendo o modo de vida da *práxis* como superior àqueles dedicados ao trabalho e à fabricação, na versão latina o termo passa a indicar “todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo”<sup>19</sup>, não com a intenção de propiciar uma ascensão do trabalho e da obra à posição de dignidade do *bios politikos* aristotélico, mas, antes, com o fito de rebaixar a ação – atividade política por excelência – ao nível de necessidade mundana, retirando-lhe, assim, uma de suas principais características, a liberdade. Tal empreitada conduz, desse modo, à concepção da contemplação como modo de vida de fato livre. Ainda que isto apareça sobretudo ao se observar as concepções cristãs acerca da política e sua não-mundanidade, Arendt percebe que tais perspectivas já estão presentes no pensamento platônico e mesmo no aristotélico, como demonstra no texto “O que é autoridade?”<sup>20</sup>. Arendt se esforça para rastrear os eventos fenomênicos que estão na base da perda de dignidade da ação política e, deste modo, da esfera pública. O que importa para os propósitos aqui delimitados é que a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa* é, já em Aristóteles, “orientada claramente pelo ideal da contemplação”<sup>21</sup>, e que tem base, também, “na filosofia política de Platão, em que toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico”<sup>22</sup>. Tais modos de encarar os assuntos humanos findam por criar uma hierarquia definida com base na contemplação, retirando a dignidade dos assuntos humanos ao defini-los com base em critérios provenientes da *vita contemplativa*.

Frente à inversão platônica que ecoa ainda hoje, em *A condição humana*, Arendt indica que ocorre, na era moderna, uma nova inversão entre *vita contemplativa* e *vita activa*, cujo procedimento conduz, de um lado à redução do pensamento ao mero raciocinar processual que busca um resultado definitivo, e, de outro, à sobreposição das atividades do trabalho e da obra frente à ação. No lugar, então, de uma estrutura que busca a verdade eterna por meio do pensamento e da contemplação, como sugere Arendt fazer parte do escopo platônico e também medieval, surge uma nova forma de conceber o mundo, dessa vez partindo de questões que surgem no interior da *vita activa*, mas, todavia, embaralhando as atividades no interior das experiências humanas e diminuindo a dignidade não só da política, mas também da vida do espírito.

Arendt, em seu procedimento fenomenológico, recorre às experiências que subjazem aos conceitos e aos eventos. Assim, a experiência fundamental que Arendt indica como motivadora dessa situação moderna – a nova inversão entre os modos de vida contemplativo e a ativo – tem a ver com a prerrogativa moderna de que só se conhece o que se fabrica, uma “sede de conhecimento que só pôde ser mitigada depois que o homem

<sup>17</sup> Segundo Arendt, ao tentar pensar em uma estrutura que propicie uma autoridade para a vida política grega, tanto Platão quanto Aristóteles só podem recorrer a experiências que se referem aos dois tipos mais gerais de governo que efetivamente existiam: aquele vinculado ao âmbito público-político e outro proveniente da “esfera privada da administração doméstica e da vida privada”. Cf. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 143.

<sup>18</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 19.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>20</sup> O alcance deste texto, no que diz respeito à crítica de Arendt a Platão, engloba questões não expostas em *A condição humana*, haja vista na obra de 1958 a autora não se dedicar a mostrar que os critérios sobre os quais o filósofo da academia se erguem também com base na transposição do modelo da vida privada para a vida pública.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 17.

depositou sua confiança no engenho das próprias mãos”<sup>23</sup>. A base disso, indica Arendt, está em um evento singular: na invenção do telescópio por Galileu e na concomitante desconfiança sobre os sentidos, levando a um divórcio entre ser e aparência e à compreensão de que a verdade se esconde por detrás das aparências, tema que, não obstante variações notáveis, tem raízes no pensamento platônico. Essa posição, como Arendt indica no decorrer do capítulo 1 do volume sobre *O pensar de A vida do espírito* (intitulado de *Aparência*), é proveniente pelo menos desde Parmênides, ganhando expressão destacada na chamada teoria dos dois mundos de Platão<sup>24</sup>. Todavia, Arendt dá destaque a outro aspecto, ao de que, na modernidade da qual Galileu é um dos impulsionadores, as “duas verdades” se separam: a científica da filosófica. Tal designação é de especial importância para Arendt, visto que, em *A vida do espírito*, a autora afirma a coincidência entre ser e aparência<sup>25</sup>; ademais, a autora busca dismantellar o que chama de falácias metafísica ao retirar o *status* de “verdade” ao que faz a filosofia e a atividade de pensar, colocando esta suposta verdade da filosofia como uma falácia metafísica junto à falácia da causalidade ontológica.<sup>26</sup>

O problema, parece sugerir Arendt em *A condição humana*, se deposita, na verdade, em outro nível: em como a ciência passa a proceder ao levar em consideração mais o próprio processo produtivo do que o produto ou mesmo o significado que aquilo possa ter e engendrar no mundo. Além do rebaixamento do pensamento e aniquilação da contemplação que advém do modo de proceder da ciência moderna, a condução da *vita activa* a uma hierarquia superior não significa que a ação política tenha sido elevada a uma condição de dignidade a tanto esquecida, mas, na verdade, tornou, em certos aspectos, possível outras duas inversões internas à própria *vita activa*: 1) a inversão entre ação e obra, e 2) a subsequente inversão entre obra e trabalho.

O tema da inversão é precioso para entendermos o modo arendtiano de refletir. Poder-se-ia julgar que inverter o modelo tradicional nos conduziria a um pensamento que tonifica a vida ativa e lhe restitui a dignidade. Ao dizer que “o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa*”<sup>27</sup>, como sustenta Arendt, ela deixa entrever duas questões de seu método: 1) a de que é necessário, para seus propósitos, circunscrever as diferenças internas às atividades que compõe a chamada *vita activa*, não por um mero artifício conceitual, mas porque a distinção entre elas nos revela aquilo embaçado pela tradição, conduzindo o pensamento à compreensão da *vita activa* não a partir da *vita contemplativa*, mas com base em suas próprias experiências mundanas; 2) a de que aquilo que “embaçou” a distinção foi a própria instituição de uma hierarquia, de modo que não cabe a Arendt fazer, ela também, uma outra inversão, pois tal atitude criaria, por sua vez, outra hierarquia que funcionaria sob a mesma estrutura conceitual: inverter Platão é se manter na moldura platônica de pensamento, ainda que se mudem as hierarquias. Ao criticar, portanto, o ato moderno de refazer a inversão, Arendt percebe que essa atitude é realizada sob a mesma

[P]remissa [da tradicional hierarquia] de que a mesma preocupação central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 362.

<sup>24</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b, pp. 39-42.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, p. 35.

<sup>26</sup> Isso não significa que Arendt adira ferozmente à verdade científica, mas que ela a compreende sob um prisma diferente, como um aspecto da realidade que se desvela, na medida em que se identificam as semblanças, aparências que ocultam no lugar de revelar.

<sup>27</sup> ARENDT, *A condição humana*, p. 20.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 20.

Essa busca por um princípio que legitime seja a *vita activa*, seja a *contemplativa* fica fora das intenções de Arendt. Não se trata de indicar superioridade ou inferioridade, pois não há critérios que nos autorizem a regular uma hierarquia entre dois modos de vida distintos. De uma maneira geral, Arendt vai expor, no decorrer de *A condição humana*, alguns princípios que animaram a vida política durante a era moderna. Penso que, examinando seus seis capítulos, seja possível identificar os seguintes: 1) o princípio de Soberania, 2) o princípio de utilidade, 3) o princípio processual, 4) o princípio de felicidade, 5) o princípio do desempenho e 6) o princípio da vida ou vital. Todos eles extraídos a partir de duas perspectivas distintas, mas que correspondem à mesma moldura que elege hierarquias: 1) a superioridade da obra no interior da vida ativa e 2) a superioridade do trabalho entre as atividades humanas; ambas vinculadas aos processos de alienação descritos por Arendt no processo de formação da modernidade – a) a alienação do mundo para a intimidade, o si mesmo e b) a alienação da Terra para o universo –, os quais se baseiam em experiências que nos conduziram a uma perda do mundo e a um rebaixamento tanto da dignidade humana quanto da dignidade do mundo, o que, em última instância também significa a perda da dignidade da política.

Quando busca compreender o papel de Galileu para a era moderna<sup>29</sup>, Arendt encontra uma perspectiva que promove uma nova mentalidade sustentada não em encontrar uma verdade última, pois não é um resultado a ser alcançado que dá movimento à ciência moderna, diz Arendt, é, antes, a ênfase nos processos, cuja influência sobre a filosofia moderna se faz ver na dedicação com a qual os filósofos modernos tentam desvendar os nossos processos sensoriais e mentais mais que alcançar uma verdade transmundana. Dentre as considerações de Arendt acerca da situação moderna, tem lugar especial o tema da perda da esfera pública enquanto espaço de aparição que se esvazia, o que significa, em seus próprios termos, a falta de um local capaz de unir e distinguir os seres humanos, levando cada um de nós à introspecção e à busca pelos interesses privados, isto é, à alienação do mundo. Galileu, de certa maneira, ajudaria a inaugurar um novo paradigma que aos poucos se desenvolve e ganha forma na era moderna.

Não recrio aqui todo o movimento de Arendt de desconstrução da modernidade. Minha intenção é ressaltar que a longa análise de Arendt em *A condição humana* revela que a alienação do mundo está interligada com o problema da decadência do político – tão bem descritos por Alves Neto<sup>30</sup> e Correia<sup>31</sup> – e que este se estrutura de acordo com uma moldura tradicional que opera hierarquicamente. Assim, para Arendt, o pensamento moderno teria se erguido realizando inversões que não escaparam da estrutura conceitual originária presumivelmente de Platão, de modo que as experiências políticas da era moderna parecem ter se inspirado em dois quadros que remetem ao mesmo problema da perda da dignidade da política: 1) a ascensão do *homo faber* frente ao decaimento do homem de ação, a inversão entre obra e ação, e 2) a decadência do *homo faber* com a concomitante vitória do *animal laborans*, a inversão entre trabalho e fabricação. Tais experiências se vinculam, respectivamente, a duas situações factuais: 1) a ascensão da sociedade comercial no início da era moderna e 2) o surgimento da sociedade do consumo, com seu desenvolvimento mais próximo de nossas experiências mais recentes.

Julgo que Arendt indica, nesse sentido, aquilo que a faz criticar longamente a filosofia política em geral, Platão mais enfaticamente: a tentativa de retirar princípios para a vida política a partir de esferas exteriores

<sup>29</sup> À invenção do telescópio por Galileu se somam a descoberta da América e o complexo processo de expropriação desencadeado pela Reforma.

<sup>30</sup> Cf. ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

<sup>31</sup> CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

a ela. O problema, indica Arendt não só em *A condição humana*, mas em todas as suas obras políticas, é tentar condicionar a vida política a partir de critérios e princípios que transcendem esta esfera. A decadência da política tem a ver com a cristalização de diversos elementos que Arendt enxerga provir da era moderna: 1) A soberania em sentido político, sugere a reflexão arendtiana, surge da experiência do *homo faber* que exerce controle completo sob sua obra e se apresenta na figura do Soberano, conceito que impõe dificuldades para se falar da liberdade política; 2) a utilidade enquanto princípio sugere que a política não é senão uma função da sociedade; 3) o princípio processual, presente na Filosofia da História, provém da atividade da obra, mas desvincilhada do seu produto, de modo que faz entender que as ações políticas são ordenadas segundo um processo indefinido, compreendendo o mundo a partir de um processo alheio à espontaneidade que envolve as ações políticas; 4) ao indicar a felicidade como aquilo que toda sociedade deve aos seus membros, surgindo a partir de uma modificação do princípio de utilidade, transforma-se a política novamente em uma função da sociedade, um meio para a felicidade da maior parte; 5) o desempenho como princípio de uma sociedade surge da noção processual em que todos os seus membros não mais agem, mas apenas se comportam conforme suas necessidades, de modo que mesmo engendrando alguma novidade, não é a preocupação com o mundo que inspira seu comportamento, mas senão seus interesses idiossincráticos; e 6) o princípio de que a vida é critério supremo equaciona os interesses da humanidade com a vida da espécie, inspirando-se no processo biológico para compreender o mundo, tal perspectiva, pensa Arendt, rebaixa a política à tarefa de remediar a necessidade, as carências da vida.

Minha intenção neste trabalho não era expor toda a tarefa arendtiana de desconstrução da era moderna, mas de circunscrever parte da crítica à moldura conceitual que faz parte da tarefa arendtiana de compreensão da nossa atual decadência política. Trata-se, ao meu ver, de perceber que a era moderna nos lega, por um lado, um mundo instrumentalizado, em que os membros da sociedade depositam sua confiança na produtibilidade, descartando a busca por um significado ao eleger a categoria de meios-fins junto à utilidade como princípios que devem reger a vida política, não mais pensada em termos de liberdade, mas de soberania. No entanto, para além disso, Arendt entrevê que nossa atual conjuntura transcende esses problemas sem abandoná-los, isto é, ao transformar-se em uma sociedade que elege a vida como bem supremo e questão política de primeira instância, nossos assuntos humanos deixam de se preocupar com um mundo comum e se refugiam na vida individual e, quando muito, na vida da espécie, a qual leva à condenação do mundo e faz com que a vida biológica ocupe o lugar da existência do corpo político. Ao inserir a vida no bojo do mundo político, é o mundo que se perde, nossa certeza em um mundo futuro se esvai na medida em que ele passa a estar fadado às leis da vida que conduzem ao perecimento e nascimento a todo momento, sem quaisquer estabilidades e seguranças. Nessa conjuntura, os apetites, os desejos passam a ser o conteúdo que importa ao homem que se encontra no limiar da era moderna, são esses elementos que adquirem o aspecto de comum, mas, no lugar de um mundo comum que une e separa, condição tanto para a singularidade qual para a pluralidade humana, os desejos enquanto conteúdo principal da sociedade impedem tanto a singularização do indivíduo quanto a existência da pluralidade. A sociedade de trabalhadores – que apenas trabalham para manter seu ciclo vital – se desenvolveria, assim, para a sociedade de empregados: só restaria o funcionamento automático dos seus membros e a perda de toda individualidade junto à perda da pluralidade humana.

### Considerações finais

À pergunta “O que estamos fazendo?”, são para estes elementos que me parecem indicar as reflexões que Arendt fornece sobre nossas experiências mais recentes. Nosso modo de encarar a política, herdado da era moderna, não é capaz de manter o mundo coeso, nem é capaz de inspirar as ações e sequer de sustentar a pluralidade humana. Penso, assim, que um dos elementos mais caros a Arendt em *A condição humana* é perceber que o modo pelo qual concebemos nossa vida pública nos últimos séculos não deve ser mantido nem imitado, mas compreendido a fim de se pensar um novo modo de estruturar a vida política. A ruptura da tradição é, para ela, a revelação da falência das estruturas herdadas. Trata-se não de negar o que nos antecedeu, mas de rechaçar essa herança que proporcionou as experiências totalitárias e que não é capaz de sustentar a existência do mundo enquanto um lar estável para a pluralidade humana.

O método de Arendt, portanto, não pode ser visto como uma estrutura que ela aplique à leitura da realidade, mas subjaz ao modo próprio como ela a interpreta frente as suas aparições. Sua fenomenologia não deve ser encarada sob o ponto de vista que ela própria critica: algo extrínseco que funcione como modelo revelador da verdade ou que busque normatizar o mundo. O aspecto fenomenológico de seu pensamento surge não só da tradição alemã à qual está ligada existencialmente, mas, mais propriamente, integra seu modo próprio de apreender a realidade como algo que se revela intencionalmente, não pela via da consciência que põe um mundo, mas das aparências que colocam a pluralidade e um mundo comum<sup>32</sup>. É também por isso que Arendt diz ainda no prólogo de *A condição humana*

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos; elas jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível. O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.<sup>33</sup>

Arendt não pode oferecer respostas, pois só é possível se responder aos problemas e perplexidades contemporâneos na vida prática em que a pluralidade humana está sempre implicada. Essa resposta também não pode ser dada indiscriminadamente, ela envolve o mundo comum, cuja existência nos antecede e que sobrevive à nossa própria; implica, assim, aos que nos legaram o mundo e àqueles que o receberão integrando-o enquanto homens e mulheres de ação. O exercício arendtiano é o de pensar a partir das experiências que lhe são contemporâneas indo em busca das experiências que estão na base de nosso modo de conceber a política. O próprio exercício não tem fim, novas experiências surgem e possibilitam novos modos de repensar nossa tradição.

### Referências

- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.
- ARENDRT, Hannah. *Between past and future*. New York: Penguin Books, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. br.: Mauro W. Barbosa. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

<sup>32</sup> Diferente de Husserl, que fala da intencionalidade do *ego* transcendental, Arendt expõe, em *A vida do espírito*, a intencionalidade das aparências. Cf. ARENDRT, *A vida do espírito*, p. 63.

<sup>33</sup> ARENDRT, *A condição humana*, p. 6.

- \_\_\_\_\_. *Escritos judaicos*. Trad. br.: Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarylis, 2016.
- \_\_\_\_\_. *The human condition*. 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. br.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The originsoftotalitarianism*. EBook Kobo edition (EPub) ISBN: 978-0-15-670153-2.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
- CORREIA, Adriano. “Apresentação à nova edição brasileira”. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.