

REFLEXÕES SOBRE POLÍTICA E VIOLÊNCIA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Ivan Serra BRAGA

Mestrando em Filosofia da PUC-Campinas

Bolsista da CAPES

1. INTRODUÇÃO

Hannah Arendt, ao longo de sua carreira enquanto docente e pesquisadora, sempre se preocupava em, ao falar de política, definir este conceito diferenciando-o de violência. Isso é assim porque tanto o pensamento político moderno quanto a própria história política contemporânea foram marcados pela confusão entre estes conceitos que, para a filósofa, desde suas origens gregas jamais tiveram qualquer correlação. No presente artigo propõe-se falar um pouco destes conceitos com base em algumas obras da autora, bem como procura-se, no seu desfecho, dar, não uma solução para o problema tanto prático quanto teórico da confusão de política com violência - visto que isto exigiria muito mais do que um artigo- ,mas apontar para a resistência civil como forma de manter o mais longe possível o colapso não só da vida pública mas também de toda a espécie humana.

1.1 O Espaço Privado

Poucas pessoas talvez contestariam a axiomática asserção de que todo homem é mortal. A verdade é que, desde os primeiros “insights” de consciência de si e do mundo, o homem sempre se deu conta de sua mortalidade, de sua finitude.

Assim, a fragilidade da vida individual de cada ser vivo implica em sua expressão mais peculiar: a necessidade. Tal como qualquer outro organismo vivo, o homem precisa se alimentar e se reproduzir. Por isso, os gregos do período clássico na visão de Hannah Arendt, viam o espaço privado -habitat familiar- como sendo a associação primária do homem com seu semelhante como forma de suprir suas necessidades e, assim, prolongar sua vida e perpetuar sua espécie. A associação com vistas à sobrevivência, na forma da família, era reconhecida pelos gregos como sendo a primeira razão pela qual os homens organizam-se na forma de cidades-estado (*polei*). Nas palavras de Aristóteles:

“A sociedade constituída por diversos burgos (conjuntos de famílias) forma uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por si, e tendo atingido, por assim dizer, o fim que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz. Eis porque toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades: ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas” (Aristóteles; 1976; Livro I; 18). **(o grifo é nosso)**

É assim que o espaço privado é o *locus* da subsistência da vida e a atividade humana com a qual o homem efetivamente se sustém é o *labor*. Nas palavras de Hannah Arendt:

“A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal (...) O que distinguia a esfera familiar era que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências. A força compulsiva era a própria vida - os

penates, os deuses do lar, eram, segundo Plutarco, 'os deuses que nos fazem viver e alimentar o nosso corpo', e a vida, para a sua manutenção individual e sobrevivência como vida da espécie, requer a companhia de outros" (Arendt; 1981; 33, 39 e 40).

Todavia, essa condição de servidão às necessidades biológicas minava a concepção de homem livre dos antigos além de lhes lembrar de sua condição de "mortais". Em "A condição humana" Hannah Arendt afirma que para Aristóteles a "liberdade" de um homem consistia em quatro elementos, a saber: status, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e o direito de ir e vir. Ora, um homem cuja existência se resume apenas no laborar para suprir necessidades primeiras de seu corpo natural não pode ser totalmente livre, na medida em que os quatro elementos de sua liberdade, principalmente no quesito "atividade econômica", no interior do espaço privado estão totalmente comprometidos. Além disso, o homem heleno percebia em torno de si uma natureza (*physis*), corpos celestes e deuses imortais, isto é, embora a vida do indivíduo (*psiquê*) seja limitada pelos dois instantes *nascimento e morte* a vida no seu sentido mais geral manifesta, no cíclico funcionamento da natureza, a regularidade e permanência dos corpos celestes e dos deuses, servindo de convite ao ser humano, como que desafio, que o conclamava a inventar sua imortalidade - bem como sua liberdade. Mas como fazê-lo? O que a experiência histórica desvela ante os olhos de Hannah Arendt é o uso dos instrumentos de violência como forma de subjugar e dominar a outrem tornando-o escravo e, assim, conquistando a liberdade sobre a premissas das necessidades biológicas do corpo, ganhando, além disso, o status de "*kurios*", - tal como os gregos identificavam o senhor de escravos. Assim:

"O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem

os únicos meios de vencer a necessidade - por exemplo subjugando escravos- e alcançar a liberdade. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo" (Arendt;1981; 40).

Mas a liberdade das necessidades¹ garantida pela violência contra o corpo alheio, a escravidão, era apenas o primeiro passo em direção a uma existência autenticamente humana, isto é, uma existência que transcendesse a esfera das necessidades naturais. Faltava ainda vencer o obstáculo da mortalidade. A resposta para essa questão era o espaço público, o lugar "comum a todos nós" onde todos podem se manifestar tal como são; o espaço público, na compreensão de Hannah Arendt é o próprio mundo onde, cada homem, em contato com os seus semelhantes através de grandes feitos e palavras, pode virar assunto da história, e assim, imortalizar-se. Vemos então no recurso da violência da escravidão- sem nos esquecermos da submissão da mulher no universo helênico- e na fuga para a esfera pública as formas pelas quais os gregos adquiriam liberdade sobre as necessidades biológicas e a liberdade sobre a mortalidade, isto é, de uma existência comum e vulgar inerente a qualquer ser vivente, seja ele um protozoário ou animal mais complexo. Para os fins deste trabalho é importante notar duas coisas: primeiramente o uso da violência e, portanto, do exercício de dominação inerente, na leitura de Hannah Arendt, à esfera privada: é lá que encontramos os escravos e o domínio patriarcal sobre as mulheres cujo fim é a subsistência e perpetuação da vida biológica. Segundo, a vida pública e, assim, a própria textura da política, é visto como sendo fruto da busca da permanência, em um mundo no qual, para os gregos, tudo parece mover-se no sentido da futilidade, vaidade e desvanecimento.

(¹) É interessante perceber a distinção entre liberdade em Hannah Arendt e liberdade na acepção predominante no pensamento marxista. Para Marx, liberdade é um estado onde o produto do trabalho pertence ao proletário, num contexto de eqüitativa distribuição de renda isto é, liberdade ainda é algo circunscrito à esfera econômica, ao passo que tanto para os antigos habitantes da polis quanto para Hannah Arendt, ser livre é o estado de prescindir das necessidades, estar livre do compromisso do labor e do trabalho no intuito de dedicar-se à esfera pública.

1.2 O Espaço Público

Por espaço público Hannah Arendt entende duas coisas:

a) a realidade, no sentido de que *“tudo o que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência daquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos - constitui a realidade”* (Arendt; 1981; 59).

b) o mundo, na medida em que (...) *“é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. Este mundo, conteúdo não idêntico à terra ou à natureza como espaço limitado para o movimento dos homens, e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o produto de mãos humanas, com os negócios realizados entre os que, juntos habitam o mundo feito pelo homem”* (Arendt; 1981; 62).

Ao se falar do espaço público como um lugar de mundanidade ou realidade deve-se ter em mente a herança do pensamento arendtiano da filosofia da **Existenz** segundo a qual por mundo entenda-se o *locus* criado pela instrumentalidade com que o homem interage com as coisas que o cercam. Isto fica mais claro em “Ser e Tempo” de Heidegger quando este afirma que é da estrutura do homem - o ser-aí (*dasein*) de sua ontologia fundamental - que experimente a realidade que o cerca enquanto instrumento. Neste sentido uma vara de pau *serve para* colher frutas de uma árvore; o vento *serve para* velejar; a pele do animal *serve para* vestir e assim por diante. É a partir dessa instrumentação das coisas, desse raciocínio que liga as coisas à sua utilidade que os homens atribuem “ser” às coisas fazendo delas “entes” que, em sua totalidade, amoldam a idéia que o homem faz do mundo². Assim, é nessa linha de raciocínio que Hannah Arendt vai interpretar o conceito de espaço público. Mas, de que forma pode-se afirmar que o “*locus*” público serve à imortalidade do homem, constituindo-se isso na própria textura da política? Para Hannah Arendt, além de laborar, isto é,

² Ver “Ser e Tempo”; Parte I; 3º capítulo parágrafos de 14 a 18.

exercer atividades que visam a satisfação de suas necessidades biológicas, e além do trabalho que, a seu entender, é a atividade com que o ser humano constrói as coisas úteis (ferramentas) e belas (artes) bem como sua própria noção de mundo, o homem também *age e discursa*. Para ela, ao nascer cada pessoa adentra ao mundo na mera condição de coisa, ou, um ente entre tantos outros (animados e inanimados) que fazem parte do mundo. Todavia, para que cada homem passe a ser verdadeiramente humano, torna-se necessária a ação e ao discurso. Não se trata de mera alteridade, pois, ao nascer, cada ser humano é tão diferente de outro humano quanto uma pedra não se constitui em outra, ou um cão não é igual a outro, não obstante serem paridos da mesma fêmea. Aquilo para o qual Hannah Arendt chama atenção consiste no fato de a existência autenticamente humana ser singular e esta singularidade se manifestar na ação e no discurso. Em suas palavras:

“No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tomam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seus singulares.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, o homem pode distinguir-se, ao invés de permanecer apenas diferentes; 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 (...) É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano (...) (Arendt; 1981; 189).

Portanto, para a filósofa, o homem é singular e, por conseguinte, distinto de seus semelhantes e manifesta essa sua ontológica singularidade na ação e no discurso.

Perceba-se que a condição da ação (*praxis*) e do discurso (*lexis*) que a acompanha é a pluralidade dos homens. Ninguém age e discursa sozinho. Mas, o que isso tem a ver com a “imortalidade” e a “política”? Agindo e discursando os homens constroem como que uma teia de relações humanas, na qual cada indivíduo pode ter sua vida

narrada “*como uma história com princípio e fim*”, história essa que é parte integrante da grande História da humanidade, da qual todos somos, na qualidade de homens, participantes. Ora, é assim que os helenos das antigas “*polei*” (cidades-estado) perceberam que grandes atos e grandes palavras, tal como num drama ou em uma tragédia, fazem do seu “*sujeito*” um monumento a ser lembrado por gerações, transcendendo, enquanto memória histórica a própria precariedade e futilidade da existência individual. Daí o fato de os pensadores gregos, ao pensarem a política, não o fazerem sem o conceito de Ética: Desenvolver no cidadão as virtudes d’alma é a condição *sine qua non* para os grandes atos e palavras que se destinem à imortalidade. Não é em vão que Aristóteles definira como fim (*telos*) da vida pública, as virtudes da alma. Em suas palavras:

“(...) o escopo do estado é a felicidade na vida. Todas as instituições têm por fim a felicidade. A cidade é uma reunião de famílias e pequenos burgos associados para gozarem em conjunto uma vida perfeitamente feliz e independente. Mas bem viver, segundo o nosso modo de pensar, é viver feliz e virtuoso. É preciso, pois, admitir em princípio que as ações honestas e virtuosas, e não só a vida comum, são o escopo da sociedade política.” (Aristóteles; 1976; Livro IV; 121).

Desta feita, o cidadão, ser virtuoso em potência, podia transformar essa potencialidade em ato e discurso fazendo-se, assim, imortal. Perceba o leitor que o verbo agir, tanto no grego (praxis) quanto no latim (agere) expressa dois momentos: o iniciar e o realizar, acabar. Assim:

“É como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos aderem para conduzir, acabar, levar a cabo o empreendimento(...) Desse modo, o papel do iniciador e líder passou a ser o papel do governante; a interdependência original da ação - a dependência do iniciador e líder em

relação aos outros no tocante ao auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a uma oportunidade de agir - dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de ordenar, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executar, que passou a ser o dever dos súditos". (Arendt; 1981; 202).

Eis aí a concepção de política nas antigas cidades-estado helênicas na visão de Hannah Arendt. Quem governa, fá-lo iniciando uma ação e, quem é súdito, o é porque, livremente, adere e dá continuidade à ação de seu governante. Daí surge um original conceito de poder no pensamento de arendtiano. Para ela, o poder ao invés de apresentar a tradicional confusão com a idéia de violência, coerção e sujeição de um homem para com outro, próprio da esfera privada- "(...) *corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir em comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido.*" (Arendt; 1999; 123).

Revedo o que foi dito até aqui, a antiga cidade-estado grega (*polis*) era o locus da imortalidade, da fuga da precariedade e vaidade da vida individual (psiquê). Assim, cada indivíduo, através de grandes palavras e atos podia tornar-se registro histórico, na condição da pluralidade dos homens, o contexto onde se dá a manifestação do "ser" de cada sujeito da "*praxis*" e "*lexis*". Mas, neste contexto, era necessário que a ação e o discurso fossem tutelados por alguém, isto é, ao governante, o iniciador da ação, cabia direcionar os cidadãos às virtudes a fim de que, não massas comportadas, mas singularidades eminentes se imortalizassem na teia de interações discursadas da *polis*, na qualidade do "novo", do "inédito". Note-se que se política foi correlacionada à ética, não o foi com violência. Esta é, como já foi mostrado, terminantemente pertinente à esfera privada, onde o homem vê na coação do outro, por meio da instrumentação da violência, a maneira de fugir às necessidades do labor e, assim, ascender à vida pública. Porém, sendo a ação e o discurso elementos que partem de um

ser singular, distinto e, portanto, único entre seus semelhantes, ocorre que assumem a face da imprevisibilidade; não só por partirem de alguém singular mas porque toda ação, como visto, se propagará pela teia de relações e interações humanas assumindo proporções difíceis de se premeditar, visto não se tratar de um fenômeno repetitivo e, de certa forma, previsível tal como os fenômenos naturais. Por isso a importância do legislador: como um muro a separar uma casa de outra, assim também as leis servem como muros a estabelecer um "horizonte de estabilidade" - nas palavras de Celso Laffer - às interações humanas, ao mesmo tempo que separa a esfera privada - o *locus* da violência e dominação, da necessidades e da mortalidade - do espaço público, lugar da ação e do discurso, da pluralidade daqueles que, juntos buscam transcender uma mera existência biológica. Deveras:

"As cercas que inscrevem a propriedade privada e protegem os limites de cada domicílio, 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 enorme importância para a estabilidade dos negócios humanos precisamente porque nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos (...) Contudo, embora as várias limitações e fronteiras que encontramos em todo corpo político possam oferecer certa proteção contra a tendência, inerente à ação, de violar todos os limites, são totalmente impotentes para neutralizar-lhe a segunda característica relevante: a imprevisibilidade" (Arendt; 1981; 204).

Portanto, a mesma ação que revela o ser humano em toda sua singularidade, também tem seu lado nefasto caso não lhe seja imputado nenhum limite, dada sua tendência a extrapolar limites e à imprevisibilidade que lhe é própria.

Em suma a *polis* era o *locus* ideal para a vida política uma vez que lhe oferecia o espaço público, com suas teias de relações, interações e discursos, onde tudo pode ser visto por todos e imortalizado por todos, ao mesmo tempo em que também cercava, com sua

físio-*nomia*, a vida pública, a fim de lhe oferecer os limites, não permitindo-lhe fugir a seu ambiente. Em outras palavras:

“(...) a convivência dos homens sob a forma da Polis parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas - a ação e o discurso - e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem - os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da polis, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis - para que as gerações futuras não vivessem a desfigurá-las inteiramente - é uma espécie de memória organizada” (Arendt; 1981; 27).

1.3 Vita Activa

Em “A condição humana” Hannah Arendt procura localizar a vida humana em duas instâncias: a *vita contemplativa*³ e a *vita activa*. Para ela, a *vita activa* consiste nas três atividades exercidas pelo homem no mundo: o labor, o trabalho e a ação.

“Com a expressão vita activa, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e ação. Trata-se de atividades fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas mediante as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (Arendt; 1981; 15).

Destas três atividades, a única de que pouco se tenha falado seja o trabalho.

A atividade de trabalhar implica, no pensar arendtiano, na confecção de artefatos feitos para durar, isto é, diferentemente do

⁽³⁾ Não vem ao caso aqui discutir a vida contermplativa. Esta pode ser entendida, na obra de Hannah Arendt em seu sentido helênico: como sendo a negação de toda atividade humana - política, trabalho, labor - para o dedicar-se à meditação, à contemplação da verdade.

produto do labor que se destina à satisfação das necessidades prementes do metabolismo orgânico, o produto do trabalho, na medida em que produz, como já dito, o belo e o útil, não se presta a criar coisas que se desfaçam tão logo sejam criadas; antes, o produto do trabalho visa transcender à própria existência individual de seu criador. Do contrário, como seria possível conhecer civilizações extintas se não fossem seus artefatos, deixados para trás por seus autores já mortos a tanto tempo? Além disso, como se poderia falar acerca de “mundo” ou “realidade” ou, ainda, “espaço público”, se os sentidos humanos não tivessem uma referência material e duradoura com que, juntamente com o senso comum de espaço e tempo, pudessem conferir aos homens uma idéia de “mundo”?

Uma das características do trabalho é seu caráter instrumental. Ninguém faz uma mesa sem primeiro planejar *como* será esta mesa, de que material será feita, *com que* ferramentas, *com que* espessura, largura, comprimento etc. Em outras palavras, produzir algo implica em pensar *nos meios* com que um fim, o produto almejado, será alcançado. Outra característica do trabalho é seu caráter destrutivo. Não há como o homem produzir alguma coisa se não interagir com a natureza. Esta interação implica, no ver de Hannah Arendt, na *deformação*, como que uma destruição criadora daquilo que está dado na natureza (Physis) para gerar o que é belo é útil aos homens. Nas palavras de Hannah Arendt:

“A fabricação, que é o trabalho do homo faber (o homem na qualidade de produtor) consiste em reificação. A solidez, inerente a todas as coisas, até mesmo às mais frágeis, resulta do material que foi trabalhado; mas esse mesmo material não é simplesmente dado e disponível, como os frutos do campo e das árvores, que podemos colher ou deixar em paz sem que com isso alteremos o reino da natureza. O material já é um produto das mãos humanas que o retiraram de sua natural localização, seja matando um processo vital, como no caso da árvore que tem que ser destruída para que se obtenha a madeira, seja interrompendo algum dos processos mais lentos da natureza, como no

caso do ferro, da pedra ou do mármore, arrancados do ventre da terra. 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” (Arendt; 1981; 152). **(o grifo é nosso)**

Assim como o produto do labor visa ser destruído, tão logo tenha vindo ao mundo, pelos processos metabólicos do corpo, o produto do trabalho, por sua vez, posto que feito para durar, só pode ser reificado por meio da destruição dos insumos utilizados na sua confecção. De qualquer forma, a atividade do trabalho, bem como a do labor, são atividades destrutivas, num sentido positivo do termo.

Na leitura que Hannah Arendt faz das antigas *poiesis* gregas, há como que uma hierarquia nas atividades desempenhadas pelo homem na sua *vita activa*. A ordem vai da atividade mais pública à mais privada. Neste raciocínio, ela procura mostrar que a ação ocupa o primeiro lugar, seguida do trabalho, colocando, por último, o labor. Explique-se. A ação é a mais pública de todas as atividades exercidas pelo homem, na medida em que, no ver de Hannah Arendt, depende da ação e do discurso-atividades completamente dependentes da pluralidade dos homens; pluralidade esta que só pode se dar “no mundo”, no “espaço comum a todos nós”, onde aquilo que se mostra é a medida do próprio real. Ninguém pode agir e discursar na solidão do espaço privado. O trabalho, por sua vez, é uma atividade intermediária, segundo Hannah Arendt, pois o produto do trabalho visa (pelo menos a partir da baixa Idade Média, quando do reaquecimento das atividades comerciais) o mercado de trocas, ou seja, não faz sentido falar em um mercado de trocas oculto na esfera privada. Na medida em que o vocábulo “mercado” traz dentro de si o sentido de “mundo-lá-fora”, o homem, na condição de produtor, uma vez terminado sua obra necessita da pluralidade dos homens para expor seu produto. Deve-se ter em mente, todavia, que o homem enquanto produtor não se relaciona com os outros homens visando a imortalidade em grandes atos e palavras, mas, antes, visando a realização de valores de uso e de troca. Nas palavras de Hannah Arendt, o homem enquanto produtor (...)

“(...) é perfeitamente capaz de ter sua própria esfera pública, embora não uma esfera política propriamente dita. A esfera pública do homo faber (o homem na qualidade de produtor) é o mercado de trocas, no qual ele pode exibir os produtos de sua mão e receber a estima que merece (...) O fato é que o homo faber, construtor do mundo e fabricante de coisas, só consegue relacionar-se devidamente com as pessoas trocando produtos com elas, uma vez que é sempre no isolamento que ele as produz” (Arendt; 1981; 173 e 174).

Por outro lado, o produtor recolhe-se no recôndito de seu espaço privado de onde extrairá as idéias sobre o que reificar e sobre os meios necessários para tanto. Assim, se o produto do trabalho destina-se, a partir de um certo momento, pelo menos, à luz do público, a sua confecção se dá no segredo da vida privada.

Por fim, o labor é o mais privado de todas as atividades exercidas pelo homem na *vita activa*. Talvez alguém pudesse argumentar que os homens laboram em conjunto, logo, eles realizam o labor na condição da pluralidade dos homens. Isso não seria verdade quando se tem em mente a distinção, que Hannah Arendt percebe, entre associação humana e comunidade política. Como visto anteriormente, os homens de fato se associam para conseguir a subsistência necessária aos processos metabólicos do seu corpo- como a alimentação e a reprodução-; todavia, esta associação não tem em vista, assim como o homem na condição de produtor, o ser imortal, mas, no caso do labor, o objetivo é precaver-se da mortalidade natural de todos nós por meio da ajuda mútua. A confusão muito comum entre “sociedade” e “comunidade política” é muito normal no mundo moderno, uma vez entendido que a modernidade - a era burguesa como diria Marx - foi construída sob os auspícios do capital que conseguiu, como se verá mais adiante, com que a vida do ser humano passasse a gravitar em torno da produção e do consumo, projetando para dentro da esfera pública a reificação e o labor, elevando-os ao status de atividade pública, equacionando a ação e o discurso com o ato de produzir e consumir, formando assim, uma comunidade política que mais se constitui em uma associação de

abelhas ou formigas operárias, cujo objetivo não é mais a imortalidade mas a reificação de coisas que, se a princípio destinavam-se a durar, nas modernas sociedades industriais e de massa, visam o consumo imediato: como se casas, carros, aviões, computadores fossem coisas tão rapidamente consumíveis quanto os alimentos. É neste processo de descaracterização do espaço público pela sua absorção na esfera privada que Hannah vê a substituição da comunidade política pela sociedade; indicando assim, a premência da produção e do consumo sobre a ação e o discurso no mundo moderno.

Deveras, como já foi dito, a ação e o discurso que a acompanha têm a característica da imprevisibilidade e de, fugindo ao controle, “extrapolar todos os limites”. Logo, dar ao espaço público a mesma repetitividade e previsibilidade das atividades exercidas na esfera privada- como forma de controle sobre os efeitos deletérios da ação e do discurso- tem sido, no ver de Hannah Arendt, uma tentação desde os primórdios da tradição política ocidental. Veja-se isso mais de perto, a seguir.

1.4 Platão e o Governo como Reificação

No capítulo V, item 31 de “a condição humana”, Hannah Arendt começa com as seguintes palavras:

“Oexaspero ante o triplo malogro da ação - a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores - é quase tão antigo quanto a história escrita. Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de liberar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (Arendt; 1981; 232)

Lembre-se o leitor de que a palavra ação no seu sentido original grego (*praxis*) implicava em dois atos: o ato de iniciar uma ação (*archein*) e no ato de dar continuidade a ela (*prattein*), de forma que a

iniciativa e a continuidade da ação eram indissociáveis. Isso traz a idéia de que, no contexto da pluralidade, cada indivíduo torna-se sempre e constantemente a possibilidade de algo novo, da iniciativa de uma nova ação que, ao ser exercida sobre e com os outros, será continuada por eles ganhando alcance e proporções, como já dito, imprevisíveis e de resultados irreversíveis, visto que ninguém pode voltar ao passado para refazer uma ação que iniciou. A solução de Platão para tal estado de coisas foi a inédita separação do **iniciar** da ação de sua **continuidade**. Assim, a iniciativa (*archein*) da ação para o Platão de "O Estadista" seria do governante (*archontes*), ao passo que a continuação (*prattein*) da ação seria dos governados. Em outras palavras:

"Começar (archein) e agir (prattein) podem, assim, transformar-se em duas atividades inteiramente diferentes, e o iniciador passa a ser um governante (um archon, da dupla acepção da palavra) que 'não precisa em absoluto agir (prattein), mas governa (archein) aqueles que são capazes de executar'. Nestas circunstâncias, a essência da política é 'saber como iniciar e governar nos assuntos mais sérios, com vistas à conveniência'; a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser mera 'execução de ordens'". Platão foi o primeiro a introduzir, em lugar do antigo desdobramento da ação em começo e realização, a divisão entre os que sabem e não agem, e os que agem e não sabem, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tomam-se dois desempenhos inteiramente diferentes" (Arendt; 1981; 235).

Perceba-se que a idéia de dividir a ação humana - substância da vida política - em quem pensa e manda e quem obedece e não pensa, Platão estava na realidade introduzindo na esfera pública o *logos* da relação do senhor com seu escravo. Nesta relação, o senhor (*Kurios*) e somente ele, sabe a razão da ação, ao passo que ao escravo cabe apenas a execução das ordens de seu senhor. Isso também é observável em Platão quando ele afirma que o governante deve ser um homem eminente, cuja alma governe-lhe as paixões tanto quanto o senhor a seu escravo.

Em parte do pensamento grego, antes que o magistrado ou o soberano ou o senhor governem sobre seus súditos, escravos ou servos, é necessário, para o exercício do bem governar, que a alma, antes de mais nada, governe o corpo e as paixões do indivíduo. Assim, o governante ou senhor ou soberano que se deixe dominar pela sua alma (tendo esta sido exercitada nas virtudes), também terá condições de bem governar, pois, da alma procedem as virtudes para o governo e quem por elas é governado pode governar a outrem.

Em diálogo com Trasímaco acerca deste assunto em *'A República'* declarava Sócrates:

“A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por todo e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?” ao que lhe replica Trasímaco:

“À alma, e a nenhuma outra coisa”.

Acudindo-lhe, então, Sócrates, este lhe complementa:

“Não concordamos que a justiça é uma virtude da alma, e a injustiça um defeito? (...) Então, a alma justa e o homem justo viverão bem (felicidade enquanto o desenvolver de virtudes), e o justo, mal (...) Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal e, quem tem uma boa, faça tudo isso bem. (Platão; Livro I; p. 32; 42 e 43).

Todavia, o esforço platônico em tornar as relações humanas no espaço público mais previsíveis via introjeção de condutas privadas na esfera pública não pára aqui. A idéia de governo enquanto instrumentalidade, - a escolha de meios para atingir fins, tão presente no pensamento político de Maquiavel à Hobbes, não é privilégio dos modernos. Isso também está presente nas obras de Platão. Pode-se notar isso a partir da mudança da perspectiva que Platão passa a ter da palavra idéia, quando passa a pensar a política. Antes de seu envolvimento com a política, Platão via a *idéia* como a multiforme expressão daquilo

que é Belo. Pode-se afirmar que idéia tinha muito mais a ver com a estética. Platão, porém, percebera que a atividade de reificação, o trabalho, também se baseia na idéia, no sentido do momento que antecede o ato da fabricação. Antes de fabricar, o produtor contempla o produto de seu trabalho *a priori*; para Platão é como se ele subisse ao mundo das idéias para tanto. Assim, o produtor realiza seu trabalho, numa dicotomia contínua entre contemplar e realizar. Mas, o que mais pode significar a atividade do trabalho senão atividade instrumental? Pensar no que produzir e pensar nos meios para produzir efetivamente é de natureza instrumental e é justamente a essa instrumentalidade que Platão quer subsumir o conceito de ação. Deveras:

“Platão fora buscar na esfera da fabricação a palavra chave de sua filosofia, a ‘idéia’; e deve ter sido o primeiro a perceber que a divisão entre saber e executar, tão alheia à esfera da ação - cuja validade e sentido se percebem no instante em que pensamento e ação se separam -, constitui, de fato, experiência cotidiana na fabricação, cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro, perceber a imagem ou forma (eidos) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução” (Arendt; 1981; 237).

Ora, se fabricação e ação são sinônimos, algo sério começa a ocorrer na tradição política ocidental, lembrando-se de que as atividades inerentes à esfera privada são destrutivas; num sentido positivo, mas são destrutivas. Ao equiparar a ação à atividade de fabricação e às relações privadas dos senhores e escravos, Platão acabou por introduzir a destruição dentro da esfera pública, constituindo-se, assim, no primeiro passo em direção à confusão conceitual entre política e poder - no sentido da violência e sujeição. Porém, ao tempo de Platão, o Ocidente ainda via a atividade de fabricação e consumo enquanto elementos secundários na hierarquia das atividades da *vita activa*, ainda entendendo a ação enquanto a manifestação do ser que luta por se imortalizar. A era moderna será responsável por inverter esta hierarquia e, assim, colocando o trabalho e o consumo no topo dos valores da vida ativa, libertará a violência e a destruição do espaço

privado, introduzindo-o na esfera pública, dando uma nova e perigosa compreensão de política.

"(...) e vi uma estrela caída do céu na terra. E foi-lhe dada a chave do poço do abismo. Ele abriu o poço do abismo (.....)" (Apocalipse 9: 1-2).

1.5 Considerações Finais: A necessidade de resistir

A era moderna de modo geral e o século XX, de modo específico, foram marcados pela visão e prática políticas confundidas com violência. Isso fica muito evidente no totalitarismo da Alemanha nazista e na Rússia de Stalin, governos cujas principais instituições foram os campos de extermínio e cujas ideologias nada mais tinham a oferecer senão um contínuo estado de guerra contra "raças inferiores" e "classes agonizantes". Se verdade é que "um homem sente-se mais homem quando se impõe e faz dos outros um instrumento de sua vontade", como queria Sartre em *Jouvenel*; se verdade é que o homem é um animal em constante "estado de guerra" contra seus semelhantes em Hobbes, ou que o estado é um organismo que segue o compasso da natureza - vida, violência e criatividade - como quer a "filosofia da vida" de Bergson ou Nietzsche então, nada mais resta a não ser concordar com as palavras do apóstolo Paulo: "comamos e bebamos, que amanhã morreremos"; entendido que se o morrer, no contexto do assunto aqui abordado, não for físico, com certeza o é do ponto de vista político. A modernidade, assim, teria tornado possível aquilo que Platão havia proposto: um espaço público à imagem e semelhança da esfera privada, no qual política poderia ser comparada com a atividade (destrutiva) de um artesão ou ainda, à lógica de comando e obediência típicas da relação senhor-escravo da Antiguidade. Para que tal ocorresse foi necessário uma inversão na hierarquia de valores da vida activa: a modalidade da ação - categoria de contingência - ficou relegada a segundo plano perdendo em valor para as atividades de reificação e consumo. Haveria, nestas condições, alguma chance de se resgatar o verdadeiro sentido de política?

É importante lembrar aqui do original conceito de ação - *praxis*, que seria dividido em dois diferentes "momentos": o momento de *iniciar* a ação e o momento de *dar continuidade* a ela. Neste sentido, governar nada mais seria do que iniciar uma ação, ao passo que caberia à comunidade política dar continuidade a esta ação ou não. Ora, o que mais poderia significar este "dar continuidade" senão que é da alçada desta mesma comunidade decidir se consente ou não com tal iniciativa? Esta idéia não é nova. Já estava presente em "The second Treatise on Government" de John Locke quando ele propôs que é do direito da sociedade civil resistir ao Estado quando este não governa em função de seus cidadãos. Além disso, a descoberta da privacidade pelos modernos, permitindo-lhes criar uma atmosfera privada intocada pela descaracterização do espaço privado, projetado no público, serve de *habitat* ao pensamento e à consciência de cada um de nós, segundo os quais pode-se discernir os limites da autoridade do Estado capacitando cada cidadão à desobediência civil quando isto se mostrar necessário. Todavia a formação da consciência e pensar políticos pressupõe o acesso às informações. O que garante que as informações que diariamente bombardeiam os meios de comunicação são confiáveis? O direito à informação? Se é da competência do Estado promulgar as leis, então quer-se dizer que ele daria ao cidadão o direito à informação verdadeira como forma de construir nele e na sociedade consciência e pensamento que, de forma contraditória, lhe permitiria a desobediência ao Estado? Direito a desobedecer à lei, parece tarefa difícil a qualquer Estado. Como se vê, a solução para o impasse da política não é tão simples. Todavia, enquanto há conflito com as estruturas de poder é porque ainda há resistência e esta, ao que parece, é um grande limitante às atrocidades que foram, são e serão cometidas contra a humanidade em nome da política.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ARENDT, Hannah. "**A CONDIÇÃO HUMANA**". 1ª edição, São Paulo, editora Forense - Universitária, 1981.

ARENT, Hannah. **“CRISES DA REPÚBLICA”** . 2ª edição, São Paulo, editora Perspectiva SA, 1999.

ARENDR, Hannah. **“SOBRE A VIOLÊNCIA”**. 3ª edição, Rio de Janeiro, editora Relume Dumará, 1994.

ARISTÓTELES. **“A POLÍTICA”** . 1ª edição, Rio de Janeiro, editora Tecnoprint Gráfica SA, 1976.

PLATÃO. **“A REPÚBLICA”** . 1ª edição, São Paulo, editora Martin Claret, 2001.