

Publicado primeiramente em: *Hannah Arendt e a condição humana* (Adriano Correia, org.). Salvador-Bahia, Quarteto Editora, 2006, pp. 35-74.

Ação, Linguagem e Poder:

Uma releitura do Capítulo V [*Action*] da obra *The Human Condition**

Theresa Calvet de Magalhães
(thcalvet@terra.com.br)

A Adriano Correia

Somos *do mundo* e não apenas no mundo.
(*The Life of the Mind*, vol. 1- *Thinking*)

Ao agirem e ao falarem, os homens mostram quem eles são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim aparecem [*make their appearance*] no mundo humano. (...) Sem a revelação do agente no ato, a ação perde o seu caráter específico.
(*The Human Condition*)

O poder é o que sustenta a existência do domínio público.
(*The Human Condition*)

“Pensar o que estamos fazendo” é o tema central da obra *The Human Condition* -título dado pelo editor ao estudo que Hannah Arendt tinha proposto, mais modestamente, como uma investigação sobre a vida ativa (*On Active Life*) e que tinha como origem a série de conferências que ela proferiu, em 1956, na Universidade de Chicago sob o título *Vita Activa*- publicada há quase 50 anos atrás, em 1958.¹ “O que

* Gostaria de agradecer a Adriano Correia e a Josefina Pimenta Lobato pela leitura da versão original deste texto e por seus comentários a essa primeira versão.

1. H. Arendt, *The Human Condition* [HC], Chicago, University of Chicago Press, 1958. Edição alemã: *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960 (München, Piper, 1996). Tradução francesa de Georges Fradier: *La condition de l' homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (nova

proponho”, escreve Arendt no seu Prólogo a esta obra, “é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista de nossas mais novas experiências e de nossos temores mais recentes” (HC, p. 6), e ela refere-se aqui não apenas às rupturas reais que as guerras e as revoluções produziram no mundo moderno em que vivemos², a um evento “que nada, nem mesmo a fissão do átomo, poderia eclipsar” -o lançamento do *Sputnik 1* (o primeiro satélite artificial soviético) em 1957³-, às várias tentativas científicas de tornar a vida também “artificial”⁴ e ao advento da automação⁵, mas também à guerra fria e à ameaça nuclear.

edição com um Prefácio de Paul Ricoeur em 1983). Todas as nossas referências são à edição original, publicada em 1958.

2. Neste Prólogo, Arendt faz uma distinção entre a *era* moderna (*modern age*) e o *mundo* moderno (*modern world*): “Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no início do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos nasceu com as primeiras explosões atômicas. Não discuto este mundo moderno que constitui o fundo sobre o qual este livro foi escrito.” (HC, p. 6). Para esta distinção, ver também o último capítulo, “The *Vita Activa* and the Modern Age”, desta obra (pp. 225-297). No seu ensaio “Tradition and the Modern Age” [1954], Hannah Arendt já tinha dito que a dominação totalitária como um fato estabelecido quebrou a continuidade da história ocidental [“A ruptura em nossa tradição é agora um fato consumado”] e que esse *evento* [um evento “que, em seu ineditismo, não pode ser compreendido mediante as categorias usuais do pensamento político”] marcava uma divisão entre a *era moderna*, “que surge com as ciências naturais no século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII, e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX”, e o *mundo do século XX*, “que veio à existência através da cadeia de catástrofes deflagrada pela Primeira Guerra Mundial” (H. Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1968, p. 27). Ver aqui M. Weyembergh, “L’Âge Moderne et le Monde Moderne”, *Hannah Arendt et la Modernité* (A.-M. Roviello e M. Weyembergh, orgs.), Paris, Vrin, 1992, pp. 157-173.
3. “Em 1957, um objeto terrestre [*earth-born*], feito pelo homem, foi lançado no universo, onde durante algumas semanas girou em torno da Terra segundo as mesmas leis de gravitação que governam o movimento dos corpos celestes – o Sol, a Lua e as estrelas. (...) A reação imediata [a este evento] (...) foi alívio ante o primeiro “passo para a evasão dos homens de seu aprisionamento terrestre. (...) ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a Terra como uma prisão para os corpos dos homens, nem mostrado tanta pressa de ir, literalmente, daqui à Lua. Devem a emancipação e a secularização da era moderna (...) terminar com um repúdio ainda mais fatal de uma Terra que era a Mãe de todas as criaturas vivas sob o firmamento?” (HC, pp. 1-2). Ver também H. Arendt, “The Conquest of Space and the Stature of Man” [1963], *Between Past and Future*, pp. 265-280.
4. “É o mesmo desejo de escapar do aprisionamento terrestre que se manifesta na tentativa de criar a vida numa proveta, no desejo de combinar, “sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas com talento demonstrado para produzir seres humanos superiores” e “de alterar [seus] tamanho, forma e função”; e eu suspeito que o desejo [*the wish*] de escapar à condição humana também subjaza a esperança de estender a duração da vida humana muito além do limite dos cem anos.” (HC, p. 3). A questão que Hannah Arendt coloca aqui é a de saber se desejamos usar os nossos novos conhecimentos científicos e tecnológicos nessa direção, e essa questão, diz ela, é uma questão política importante, que não se pode abandonar aos cientistas profissionais ou aos políticos profissionais.
5. “Mais próximo e talvez igualmente decisivo é outro evento não menos ameaçador. É o advento da automação, que dentro de algumas décadas provavelmente esvaziará as fábricas e libertará a humanidade do seu fardo mais antigo e mais natural, o fardo do trabalho e a sujeição à necessidade. Aqui, também, é um aspecto fundamental da condição humana que está em jogo, mas (...) o desejo de libertação das “fadigas e penas” do trabalho não é moderno, ele é tão antigo quanto a história. (...) A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho e resultou de fato numa transformação de toda a sociedade em uma sociedade de trabalhadores. A realização do desejo, portanto, como a

As guerras no século XX não são mais “a continuação da política por outros meios”: elas são, escreve Arendt, “catástrofes monstruosas capazes de transformar o mundo em deserto e a Terra em uma matéria inanimada”.⁶ Ou seja, a afirmação de Clausewitz de que a guerra não é outra coisa a não ser a continuação da política por outros meios⁷ se inverteu, de tal modo que a política tornou-se finalmente uma continuação da guerra por outros meios.⁸ As condições da corrida armamentista nas quais vivemos, escreve ainda Arendt no final da década de 1950, “permitem pelo menos pensar que o que Kant disse [no seu opúsculo *À Paz Perpétua* (1795; 1796)] –nada deveria acontecer durante a guerra que tornasse impossível uma paz posterior– também se inverteu, de modo que vivemos numa paz no seio da qual nada deve ser poupado para que uma guerra seja ainda possível”.⁹ Para Arendt, as guerras e as revoluções, e não o funcionamento dos governos parlamentares e dos aparelhos de partido democráticos, são as experiências políticas fundamentais do século XX.¹⁰ E se, para nós, é por assim dizer natural equacionar e identificar política e violência, afirma Arendt, ou seja, se é bastante natural compreender a ação política sob as categorias da dominação e do ser

realização dos desejos nos contos de fada, chega num momento em que só pode ser contraproducente. A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, e esta sociedade já não conhece aquelas outras atividades mais altas e mais significativas para as quais essa liberdade mereceria ser conquistada. Dentro desta sociedade, que é igualitária porque é dessa maneira que o trabalho faz os homens viver juntos, já não existem classes, nem aristocracia política ou espiritual, a partir das quais uma restauração das outras capacidades do homem pudesse começar de novo [*start anew*]. (...) O que se nos depara, então, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente, nada poderia ser pior.” (HC, p. 5). Ver também HC, pp. 130-133.

6. H. Arendt, *Was ist Politik?* [1955-1959] (Ursula Ludz, ed.), München, Piper, 1993 (tradução francesa, e prefácio, de Sylvie Courtine-Denamy: *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995, p. 174). Cf. H. Arendt, “Europe and the Atom Bomb” [1954], trad. fr. de André Enegrén, in *Penser L'événement* (Claude Habib, ed.), Paris, Belin, 1989 (pp. 186-191). Ver também J. Patočka, “Les guerres du XXe siècle et le XXe siècle en tant que guerre”, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* [1973-1975], trad. fr. de Érika Abrams (prefácio de Paul Ricoeur e posfácio de Roman Jakobson), Paris, Verdier, 1981, pp.129-146.

7. Carl von Clausewitz, *De la guerre* (1832-1834). Tradução francesa de Denise Naville (prefácio de Camille Rougeron e Pierre Naville), Paris, Minuit, 1955, p. 28.

8. Cf. H. Arendt, *On Revolution* [1963], New York, Viking Press, 1965 (p. 14); “On Violence” [1969, 1970], *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace & Company, 1972 (pp. 105-112). A questão da guerra como princípio eventual de análise das relações de poder e a questão do nascimento do discurso histórico-político da luta das raças são questões centrais no curso *Il faut défendre la société* (Paris, Gallimard/Seuil, 1997) que Michel Foucault apresentou no *Collège de France* de 7 de janeiro a 17 de março de 1976.

9. H. Arendt, *Was ist Politik?* (trad. fr., p. 186).

10. Cf. H. Arendt, *On Revolution*, pp. 11-20; “On Violence”, *Crises of the Republic*, pp. 105-114.

dominado, da coação e do ser-coagido, é justamente porque as nossas experiências com a política se desenvolveram essencialmente no campo da violência.¹¹

Ao mencionar, no seu Prólogo a *The Human Condition*, a situação criada pelas ciências, uma crise dentro das próprias ciências naturais, Arendt afirma que ela tem uma grande importância política. Esta crise tem a ver com o fato de que as “verdades” da visão científica moderna do mundo, demonstráveis em fórmulas matemáticas e que se podem provar tecnologicamente, já não podem ser traduzidas na linguagem cotidiana e nem mesmo são pensáveis:

“Quando essas “verdades” são conceitualmente e coerentemente expressas, temos enunciados que serão “talvez não tão sem-sentido como um “círculo triangular”, porém muito mais que um “leão alado” (Erwin Schrödinger). Não sabemos ainda se esta situação é definitiva. Mas pode ser que nós, que somos criaturas ligadas à Terra [*earthbound creatures*]¹² e começamos a agir como se fossemos habitantes do universo, não seremos nunca mais capazes de compreender, isto é, de pensar e falar sobre as coisas que, no entanto, somos capazes de fazer. Neste caso, seria como se o nosso cérebro, que constitui a condição material, física, de nossos pensamentos, não pudesse acompanhar o que fazemos, de modo que, de agora em diante, necessitaríamos de fato de máquinas artificiais que pensassem e falassem por nós. Se a separação definitiva entre o conhecimento (no sentido moderno de *know-how*) e o pensamento realmente se verificar, seríamos então, na verdade, os escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso *know-how*, criaturas sem pensamento [*thoughtless creatures*], à mercê de qualquer engenho [*gadget*] que é tecnicamente possível, por mais mortífero que seja.” (HC, pp. 3-4).¹³

Ora, sempre que a relevância da linguagem está em jogo, escreve Arendt, “as questões tornam-se políticas por definição, pois é a linguagem [*speech*] que faz do

11. Cf. H. Arendt, *Was ist Politik?* (trad. fr., pp. 184-185).

12. “A Terra é a própria quintessência da condição humana e, ao que sabemos, a natureza terrestre poderia ser a única no universo a oferecer aos homens um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem esforço e sem artifício.” (HC, p. 2). Ver também HC, pp. 240, 244.

13. Em “The Conquest of Space and the Stature of Man”, Arendt escreve: “As categorias e idéias da razão humana têm sua fonte última na experiência sensível humana, e todos os termos que descrevem nossas capacidades mentais, bem como boa parte de nossa linguagem conceitual, derivam do mundo dos sentidos e são utilizados metaforicamente. Além disso, o cérebro humano que, segundo se acredita, efetua nosso pensar, é tão terrestre, ligado à Terra [*earthbound*], como qualquer outra parte do corpo humano. Foi precisamente mediante uma abstração dessas condições terrestres, apelando a um poder de imaginação e abstração que alçaria, por assim dizer, a mente humana acima do campo gravitacional da terra, e que o contemplaria de alto, em algum ponto do universo, que a ciência moderna alcançou seus feitos mais gloriosos e, ao mesmo tempo, mais desconcertantes” (*Between Past and Future*, p. 271). Ver também HC, pp. 240-246. Para a linguagem do pensamento, ver o primeiro volume, *Thinking*, de *The Life of the Mind* (Mary McCarthy, ed.), New York, Harcourt, Inc., 1978, pp. 98-110.

homem um ser político” (HC, p. 4).¹⁴ Se seguirmos o conselho de ajustar nossas atitudes culturais ao estado atual do empreendimento científico, diz ela, adotariamos “um modo de vida no qual a linguagem não teria mais sentido” (HC, p. 4). É justamente porque os cientistas se movem num mundo no qual a linguagem perdeu todo o seu sentido, que não podemos confiar no julgamento político dos cientistas *qua* cientistas.¹⁵ Tudo o que os homens fazem, ou sabem, ou experimentam, escreve Arendt, só ganha sentido na medida em que os homens podem falar sobre isso:

“Haverá talvez verdades além da linguagem, e elas podem ser muito importantes para o homem no singular, isto é, para o homem na medida em que ele não é um ser político (...). Os homens no plural, isto é, os homens na medida em que vivem e se movem e agem neste mundo, só podem experienciar a significação [*meaningfulness*] porque podem falar uns com os outros e se fazer compreender uns aos outros e a si mesmos.” (HC, p. 4).

Não cabe a Hannah Arendt oferecer, em *The Human Condition*, uma resposta a estas preocupações e perplexidades. O que ela propõe, neste livro, é “uma reconsideração da condição humana”, tendo como pano de fundo o mundo moderno, e isso, diz ela, “é obviamente um assunto de pensamento”, ou seja, Arendt propõe aqui “*pensar* o que estamos fazendo” (HC, p. 6; grifo nosso). A ausência de pensamento (*thoughtlessness*) seria, a seu ver, “uma das principais características de nosso tempo”

14. Ver também H. Arendt, *On Revolution*, p. 19. Em 1959, no seu ensaio “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, Arendt lembra que os gregos “sustentavam que apenas o intercâmbio constante de conversas [*the constant interchange of talk*] unia os cidadãos numa *polis*. (...) o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e não se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa., mas apenas quando se tornou objeto de discurso [*the object of discourse*]. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possam nos instigar e estimular, elas se tornam humanas para nós apenas quando podemos discuti-las com nossos semelhantes. Tudo o que não possa se tornar objeto de discurso –o verdadeiramente sublime, o verdadeiramente horrível ou o estranho– pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso [*by speaking of it*], e no curso do falar disso [*and in the course of speaking of it*] aprendemos a ser humanos.” (H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace & Company, 1968, pp. 24-25).

15. “O simples fato de os cientistas terem efetuado a fissão do átomo sem qualquer hesitação, assim que souberam como fazê-lo, embora percebessem muito bem as enormes potencialidades destrutivas de sua operação, demonstra que o cientista *qua* cientista não se incomoda sequer com a sobrevivência da raça humana sobre a Terra ou nem mesmo com a sobrevivência do próprio planeta. Todas as associações como “Os átomos para a paz”, todas as advertências contra a utilização imprudente do novo poder, e mesmo os remorsos que muitos cientistas sentiram quando as primeiras bombas caíram sobre Hiroshima e Nagasaki não podem obscurecer esse fato simples e elementar. Pois em todos esses esforços os cientistas agiram não como cientistas mas como cidadãos, e se suas vozes têm mais autoridade que as vozes dos leigos, é tão-só por estarem de posse de informações mais precisas ” (H. Arendt, “The Conquest of Space and the Stature of Man”, *Between Past and Future*, pp. 275-276).

(HC, p. 6).¹⁶ Ao afirmar que o *pensamento* e a *contemplação* não são a mesma coisa (a tradução brasileira diz: “pensamento e ação não são a mesma coisa”), Arendt mais uma vez recorda o que já tinha dito em “Ideology and Terror: A Novel Form of Government” (1953) e em “Philosophy and Politics” (1954):

“Tradicionalmente, o pensamento era concebido como o meio mais direto e importante para chegar à contemplação da verdade. Desde Platão, e provavelmente desde Sócrates, o pensamento era compreendido como o diálogo interior no qual se fala consigo mesmo (*eme emauto*, para recordar a expressão corrente nos diálogos de Platão); e, embora este diálogo não tenha qualquer manifestação externa e até exija uma cessação mais ou menos completa de todas as outras atividades, ele constitui em si um estado sumamente ativo. Sua inatividade exterior [a tradução brasileira diz: “Sua inatividade interior”] se distingue nitidamente da passividade, da completa quietude, na qual a verdade é finalmente revelada ao homem” (HC, p. 264).¹⁷

Este livro trata apenas das *articulações fenomenais* da *vita activa*, “daquelas atividades que, tradicionalmente, como também segundo a opinião corrente, estão ao alcance de todo ser humano”, e *não* da própria atividade de pensar (“a mais alta e talvez a mais pura atividade de que os homens são capazes”¹⁸). *O que estamos fazendo é,*

16. No novo *Postscript* à edição revista e ampliada de seu livro *Eichmann in Jerusalem*, Arendt afirma que o que caracterizava Adolf Eichmann era uma ausência de pensamento: “Ele não era estúpido. Foi a simples ausência de pensamento [*sheer thoughtlessness*] –algo em nada idêntico à estupidez—que o predispôs a se tornar um dos maiores criminosos” (H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1965, pp. 287-288). Foi essa total ausência de pensamento que despertou o seu interesse: a atividade de pensar, pergunta Hannah Arendt, “poderia ser de natureza tal que ela “condiciona” os homens a não fazer o mal?” (H. Arendt, “Thinking and Moral Considerations” [1971], *Responsibility and Judgment* (Jerome Kohn, ed.), New York, Schocken Books, 2003, p. 160). Cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 1 - *Thinking*, pp. 3-6.

17. Os erros da tradução de Roberto Raposo [H. Arendt, *A Condição Humana*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1981] são muitos nesta página (p. 304) e realmente prejudicam a leitura deste importante parágrafo; ver também HC, pp. 67. Em “Some Questions of Moral Philosophy” [1965-1966], Arendt afirma que *atividade* e *ação* não são a mesma coisa: “E o pensamento, em contraposição à contemplação, com a qual é muito freqüentemente equiparado, é realmente uma *atividade* (...). Mas atividade e ação não são a mesma coisa, e o resultado da atividade de pensar é uma espécie de subproduto com respeito à própria atividade. (...) A principal distinção entre Pensamento e Ação reside no fato de que, quando estou pensando, estou apenas com o meu próprio eu ou com o eu de outra pessoa, ao passo que estou na companhia de muitos assim que começo a agir” (H. Arendt, *Responsibility and Judgment*, pp. 105-106).

18. No último parágrafo deste livro, Arendt reitera esse ponto ao dizer que “se nenhum outro teste, a não ser a experiência de estar ativo, nenhuma outra medida a não ser a extensão de mera atividade fossem aplicados às várias atividades no âmbito da *vita activa* [ao trabalho, à obra ou fabricação, e à ação], poderia ser que o pensar enquanto tal as superasse todas”, e ao terminar com as seguintes palavras atribuídas por Cícero a Catão: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus est* – “Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo” (HC, p. 297).

assim, o tema central desta obra (HC, p. 6).¹⁹ Mas não se trata, diz ela, de “uma análise exaustiva das atividades da *vita activa*, cujas articulações foram curiosamente negligenciadas por uma tradição que a considerava principalmente do ponto de vista da *vita contemplativa*”, e sim de “tentar determinar com alguma segurança a sua significância política” (HC, p. 69).²⁰

A *vita activa*, a condição humana

O termo *vita activa* é usado por Arendt, em *The Human Condition*, para designar três *atividades humanas fundamentais*: o *trabalho*, a *obra* e a *ação*.²¹ Estas atividades são fundamentais, diz ela, “porque cada uma delas corresponde a uma das condições básicas [*basic*] sob as quais a vida na Terra foi dada aos homens” (HC, p. 9), e é o que as distingue das três *atividades mentais básicas* – o *pensar*, o *querer* e o *julgar*.²²

O trabalho (*labor*), segundo Arendt, “é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano. (...). A condição humana do trabalho é a própria vida” (HC, p. 9). Esta atividade humana corresponde à *vida* enquanto eterno retorno do mesmo²³, e partilha, assim, as características do ciclo da vida biológica em que se inscreve:

19. Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action” [1957, 1964], tradução francesa de Danielle Lories: “Travail, Oeuvre, Action”, *Études Phénoménologiques*, N° 2 (1985), pp. 3-4.

20. Esta análise da *vita activa* foi elaborada por Arendt em função de um critério não heideggeriano: a excelência do *bios politikos*. Para Taminiaux, este livro inteiro, tanto na sua estrutura como nos seus temas, pode ser lido como uma réplica a Heidegger (ver J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, pp. 26-34, 51-52, 77, 105-114, 115-134).

21. “Se (...) o uso do termo *vita activa*, tal como aqui o proponho, está em manifesta contradição com a tradição, é porque duvido, não da validade da experiência subjacente a esta tradição, mas da ordem hierárquica inerente a ela desde seu começo. (...) Sustento apenas que o enorme prestígio da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as distinções e articulações no interior da própria *vita activa* (...). (...) o meu uso do termo *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades desta vida não é idêntica e nem é superior nem inferior à preocupação central da *vita contemplativa*” (HC, pp. 17-18). Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., pp. 3-5, 7.

22. “Denominei estas atividades mentais de básicas porque elas são *autônomas* [grifo nosso]; cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade (...). A autonomia das atividades mentais, além disso, implica que nada as condiciona [*implies their being unconditioned*]; nenhuma das condições da vida ou do mundo corresponde a elas diretamente. Os homens, embora sejam totalmente condicionados existencialmente -limitados pelo lapso de tempo entre o nascimento e a morte, sujeitos ao trabalho para viver, motivados a obrar para se sentir em casa no mundo e estimulados à ação para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes, podem mentalmente transcender todas estas condições, mas apenas mentalmente, nunca na realidade (...).” (H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 1 -*Thinking*, pp. 69-71).

23. “Uma filosofia da vida que não chegue, como a de Nietzsche, à afirmação do “eterno retorno” (*ewige Wiederkehr*) como princípio supremo de todo ser [*of all being*], simplesmente não sabe do que está falando.” (HC, p. 85).

“necessidade, repetitividade, multiplicação, interdependência dos corpos, anonimato fundamental do agente”.²⁴ Trata-se de uma atividade cuja única finalidade é satisfazer as necessidades básicas da vida e que *não deixa nenhuma marca durável*, uma vez que seu resultado desaparece no consumo: “trabalhar e consumir são apenas dois estágios [ou duas etapas] do sempre-recorrente ciclo da vida biológica”.²⁵

A obra (*work*) é, para Arendt, “a atividade que corresponde à não-naturalidade da existência humana, que não está incrustada (...) no sempre-recorrente ciclo vital da espécie. A obra fornece um mundo “artificial” de coisas (...). Dentro de suas fronteiras habita cada vida individual (...). A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]” (HC, p. 9). Esta atividade humana, em contraposição ao trabalho, “fabrica a simples variedade infinita das coisas cuja soma total constitui o artifício humano [*human artifice*]” (HC, p. 119). Trata-se, assim, de uma atividade que possui um começo preciso (modelo ou plano) e um fim previsível determinado –um objeto *durável*– que não é consumido imediatamente, mas é utilizado para fins que não são propriamente os da vida biológica. Os produtos da obra garantem a *permanência* e a *durabilidade* sem as quais um mundo não seria de modo algum possível, e é esta durabilidade que dá às coisas do mundo sua “objetividade” ou sua relativa independência em relação aos homens que as produziram e as usam: “Deste ponto de vista, as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana. (...) Sem um mundo entre os homens e a natureza, há movimento eterno, mas não há objetividade” (HC, p. 120).²⁶ Estamos rodeados de coisas mais permanentes do que a atividade pela

24. J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, p. 108. Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., pp. 8-9.

25. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., p. 9. Cf. J. Patočka, “Considérations pré-historiques”, *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, pp. 29-31. Para uma leitura crítica do terceiro capítulo, *Trabalho [Labor]*, da obra *The Human Condition*, ver Th. Calvet de Magalhães, “A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt” (<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20Atividade%20Humana%20do%20Trabalho%20em%20Arendt.pdf>).

26. “Entre as coisas que dão ao artifício humano a estabilidade sem a qual ele jamais poderia ser uma morada segura para os homens, há uma quantidade de objetos que não têm estritamente nenhuma utilidade”. Estes objetos são as *obras de arte*: “Em razão de sua notável permanência, as obras de arte são, de todas as coisas tangíveis, as mais intensamente do-mundo [*wordly*]. (...) Assim, a sua durabilidade é de uma ordem mais elevada que aquela de que todas as coisas precisam para existir; ela pode atingir a permanência através das eras. Nesta permanência, a própria estabilidade do artifício humano que, sendo habitado e usado por mortais, nunca pode ser absoluto, alcança uma representação própria. Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo das coisas aparece com tanta pureza e clareza, em nenhuma outra parte, portanto, esse mundo-coisa [*thing-world*] se revela tão espetacularmente como a morada não-mortal para homens mortais. É como se a estabilidade do-mundo se fizesse transparente na permanência da arte, de sorte que um pressentimento de imortalidade, não a imortalidade da alma ou da vida, mas de uma coisa imortal atingida por mãos mortais, torna-se

qual foram produzidas, e potencialmente até mais permanentes que a vida dos homens que as produziram, e é nesse fato que repousa a *realidade* e a *confiabilidade* do mundo humano.²⁷ Se a natureza e a Terra geralmente constituem a condição da *vida* humana, escreve Arendt, “o mundo e as coisas do mundo constituem a condição sob a qual esta vida especificamente humana pode sentir-se em casa na Terra” (HC, p. 116).²⁸ A palavra “vida”, aqui, não designa mais o eterno retorno do mesmo. Esta palavra tem um sentido inteiramente diferente, quando é usada em relação ao *mundo* para designar o lapso de tempo entre o nascimento e a morte: “Limitada por um começo e um fim, isto é, pelos dois supremos eventos do aparecimento e do desaparecimento no mundo, esta vida segue um movimento estritamente linear” (HC, p. 85).²⁹

Para ser uma morada (*a home*) para os homens durante sua vida na Terra, “o artifício humano tem de ser um lugar próprio para a ação e a fala, para atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação pelas quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos”. Aqui, diz Arendt, “a medida não pode ser nem a compulsiva necessidade da vida biológica e do trabalho nem o instrumentalismo utilitário da fabricação e do uso” (HC, p.153).³⁰ No seu sentido *não-biológico*, “a vida

presente de modo tangível para brilhar e para ser vista, para soar e para ser ouvida, para falar e para ser lida” (HC, pp. 146-147). Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., pp. 19-20; “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance” [1960], *Between Past and Future*, pp. 209-210. Para a obra de arte, ver também H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 1 - *Thinking*, pp. 49, 62, 184-185.

27. Cf. HC, pp. 83, 152, 177-178, 187.

28. “Mas, sem se sentir em casa em meio a coisas cuja durabilidade as torna próprias para o uso e para erigir um mundo cuja permanência mesma está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana.” (HC, p. 116). Cf. H. Arendt, “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, *Between Past and Future*, p. 210.

29. “O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas estão ligados a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entidades únicas, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecer e o desaparecer, [um mundo] que existia antes que qualquer indivíduo nele aparecesse e sobreviverá à sua eventual partida. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual partem ao morrer, só haveria o imutável eterno retorno (...).” (HC, pp. 84-85).

30. Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., p. 20. Por sua própria natureza, a fabricação é utilitária: “A fabricação (...) sempre implica meios e fins; de fato, a categoria de meios e fins deriva sua legitimidade da esfera do fazer e do fabricar, em que um fim claramente reconhecível, o produto final, determina e organiza tudo o que desempenha um papel no processo – o material, as ferramentas, a própria atividade, e até mesmo as pessoas que dele participam; todos eles se tornam meros meios para o fim e são justificados enquanto tais. Os fabricantes não podem deixar de considerar todas as coisas como meios para seus fins, ou, conforme seja o caso, de julgar todas as coisas por sua utilidade específica” (H. Arendt, “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, *Between Past and Future*, pp. 215-216). A mentalidade exclusivamente utilitária surge, segundo Arendt, quando esse ponto de vista é generalizado e estendido a outros domínios que o da fabricação. Essa generalização,

se manifesta na ação e na fala”.³¹ A principal característica desta vida especificamente humana, observa Arendt, “é de ser ela mesma sempre cheia de eventos que no fim podem ser contados como uma estória, podem estabelecer uma biografia” (HC, p. 85).³² Com a palavra e o ato, “nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato bruto de nosso aparecimento físico original” (HC, p. 157). Esta inserção não nos é imposta pela necessidade, nem é incitada pela utilidade; seu impulso, diz Arendt, “surge do começo que entrou no mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa” (HC, p. 157).

A ação, “a única atividade que se exerce diretamente entre os homens, sem o intermediário dos objetos ou da matéria”, corresponde para Arendt à condição humana da *pluralidade*, isto é, “ao fato que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (HC, p. 9).³³ A *pluralidade humana*, condição básica da ação e da fala, possui o duplo caráter da *igualdade* e da *distinção*: “Se os homens não fossem iguais, eles não poderiam compreender-se uns aos outros, nem compreender aqueles que os precederam, nem planejar o futuro e prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se os homens não fossem distintos (...), eles não precisariam nem da fala nem da ação para se fazer compreender” (HC, pp. 155-156).³⁴ A pluralidade humana

diz ela, “será sempre a tentação específica do *homo faber*, se bem que, em última análise, ela será a sua própria perda: só lhe restará a ausência de significação no seio da utilidade; o utilitarismo nunca pode encontrar a resposta à pergunta que Lessing fez uma vez aos filósofos utilitaristas de seu tempo: “E o que é o uso de uso? [*And what is the use of use?*]” (H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., p. 19; HC, pp. 134-135). O paradoxo do utilitarismo: “[o utilitarismo] enreda-se na cadeia sem fim dos meios e dos fins sem jamais chegar a algum princípio que justificaria a categoria dos meios e do fim, isto é, da própria utilidade.” (HC, p. 135).

31. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., pp. 20-21 (cf. HC, p. 153).

32. “Que toda vida individual entre o nascimento e a morte pode eventualmente ser contada como uma estória [*story*] com começo e fim é a condição pré-política e pré-histórica da história [*history*], a grande estória sem começo nem fim” (HC, p. 164). No seu Prefácio à tradução francesa deste livro, Ricoeur afirma que, de fato, “a transição entre obra e ação é assegurada pela categoria de reminiscência, considerada como uma estrutura da própria obra. As obras enquanto tais são os documentos e os monumentos do passado” (*La condition de l’homme moderne*, p. xviii). Cf. H. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern” [1958], *Between Past and Future*, pp. 42-45. Ver também J. Patočka, “Le début de l’histoire”, *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire*, pp. 51-54.

33. Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., p. 21; *On Revolution*, p. 175; *The Life of the Mind*, Vol. 1 – *Thinking*, pp. 19, 74.

34. Para Arendt, esta distinção humana [*human distinctness*] não se confunde com a qualidade de ser diferente ou o “ser-outro” [*otherness*], ou seja, com “essa curiosa qualidade de *alteritas* fruída por tudo que é”: “O ser-outro é, na verdade, um aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, e pela qual somos incapazes de dizer o que uma coisa é sem a distinguir de uma outra coisa. O ser-outro, na sua forma mais abstrata, encontra-se apenas na mera multiplicação de objetos inorgânicos, enquanto toda vida orgânica mostra já variações e distinções, até

favorece, assim, a *unicidade* em vez de a destruir: “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (HC, p. 156). A ação e a fala, “os modos nos quais os seres humanos aparecem uns aos outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens”³⁵, *revelam* essa unicidade: “Ao agirem e ao falarem, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim aparecem [*make their appearance*] no mundo humano” (HC, p. 159).³⁶ Esta revelação de unicidade (“a manifestação de quem é, de modo impermutável, o falante e o agente”) “retém uma curiosa intangibilidade” (HC, p. 161)³⁷, uma *intangibilidade* que permeia os assuntos humanos “que ocorrem diretamente entre os homens sem a influência intermediária, estabilizadora e solidificadora das coisas” (HC, p. 162).³⁸ Assim, enquanto o artifício humano (o mundo como conjunto das coisas surgidas da fabricação humana) instaura um *intervalo estável de coisas* entre os homens, no qual eles se movem, o intervalo gerado pela interação e interlocução diretas dos homens, e no qual elas se inscrevem, não é um intervalo tangível. Mas apesar de toda a sua intangibilidade, este intervalo é tão real, afirma Arendt, quanto esse “mundo de coisas que visivelmente temos em comum” e, ao denominar esta *realidade* uma “teia” (uma “rede” ou “trama”) –a “teia” das relações humanas [*the “web” of human relationships*]–, ela quer indicar, com essa metáfora, “sua qualidade de certo modo intangível” (HC, p.163). O intervalo estável de coisas entre os homens é recoberto, assim, por um intervalo inteiramente diferente, “que é constituído por atos e palavras, e que deve sua origem exclusivamente ao fato que os homens agem e falam diretamente uns *com* os outros” (HC, pp. 162-163). Arendt contrasta aqui a *permanência* e a solidez do mundo erigido pela fabricação humana com a *fragilidade* da ação humana e dos assuntos humanos.³⁹ Este contraste entre a

mesmo entre espécimens de uma mesma espécie. Mas apenas o homem pode expressar esta distinção e distinguir-se ele próprio (...). No homem, o ser-outro, que ele partilha com tudo o que é, e o ser-distinto, que ele partilha com tudo o que vive, torna-se *unicidade* [*uniqueness*]” (HC, p. 156). Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., p. 21.

35. HC, p. 156.

36. Cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 1–*Thinking*, p. 22.

37. “No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, o nosso próprio vocabulário nos leva, de modo enganoso, a dizer *o que* ele é; nós nos emaranhamos numa descrição de qualidades que ele partilha necessariamente com outros que são semelhantes a ele; começamos a descrever um tipo ou um “caráter”, no velho sentido da palavra, e o resultado é que sua unicidade específica nos escapa.” (HC, p. 161).

38. “(...) a impossibilidade, por assim dizer, de solidificar em palavras a essência viva da pessoa tal como ela se mostra no fluxo da ação e da fala, exerce uma grande influência sobre todo o domínio dos assuntos humanos, onde existimos principalmente como seres que agem e falam” (HC, pp. 161-162).

39. Cf. H. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, *Between Past and Future*, p. 60.

tangibilidade na qual se move a atividade da fabricação e a intangibilidade inerente à ação é um traço dominante de sua análise da *vita activa*.⁴⁰

O domínio dos assuntos humanos propriamente dito (o *domínio público*) consiste, para Arendt, “na teia das relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos” (HC, p. 163).⁴¹ A ação se desdobra num espaço de *visibilidade pública* onde ela expõe sua teia de relações. Ser privado deste espaço comum e público, um espaço “onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”, escreve Arendt, “significa ser privado de realidade” (HC, p. 178).⁴² Para sua realidade e existência contínua, “todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, primeiro, da presença de outros que tenham visto e ouvido e que lembrarão, e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas” (HC, p. 83).⁴³ O termo *público* indica, assim, dois fenômenos estreitamente ligados um ao outro, mas não totalmente idênticos. Este termo significa, primeiro, “que tudo aquilo que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior publicidade possível” (HC, p. 45) e, em segundo lugar, “[este termo] indica o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e se distingue do lugar que nele possuímos a título privado [*our privately owned place in it*]” (HC, p. 48). Este mundo, escreve Arendt, “não é idêntico à Terra ou à natureza, como o espaço limitado para o movimento dos homens e a condição geral da vida orgânica”; ele está ligado não apenas ao artefato humano, ao artifício humano, mas também “aos assuntos que ocorrem entre aqueles que habitam o mundo feito pelo homem”. “Viver juntos no mundo” significa então essencialmente para Arendt “que um mundo de coisas está entre aqueles que têm esse mundo em comum, como uma mesa está situada entre os que se sentam ao seu redor”; como todo espaço-entre [*in-between*], diz ela, “o mundo ao mesmo tempo liga e separa os homens” (HC, p. 49). Considerado então como *o mundo comum*, o domínio

40. Cf. J. Taminioux, “Athens and Rome”, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Dana Villa, ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 166-169.

41. É sempre numa teia já existente de relações humanas que a ação “produz” histórias (*stories*), escreve Arendt, “tão naturalmente como a fabricação produz coisas tangíveis.” (HC, pp. 163-164).

42. Para os homens, diz Arendt, “a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato que ele [o mundo] aparece a todos” (HC, p. 178).

43. “Sem a memória [*remembrance*] e sem a reificação de que a memória necessita para seu próprio preenchimento (...), as atividades vivas da ação, [e] da fala (...), perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca tivessem existido.” (HC, p. 83); ver também H. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, *Between Past and Future*, p. 84.

público “nos congrega [*gathers us together*] mas também nos impede, por assim dizer, de cair uns sobre os outros” (HC, p. 48).⁴⁴

Para Arendt, o mundo comum “é o que adentramos ao nascer e o que deixamos para trás quando morremos. (...) é o que temos em comum não apenas com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós. Mas este mundo só pode sobreviver à chegada e à partida das gerações na medida em que *aparece em público*” (HC, p. 50; grifos nossos).⁴⁵ Para os homens, diz ela, o que aparece (“algo que é visto e ouvido por outros e também por nós mesmos”) constitui a realidade (HC, p. 45). No domínio dos assuntos humanos, afirma Arendt, “ser e aparecer são de fato uma e a mesma coisa”.⁴⁶ Ou seja, nesse mundo comum, *ser e aparecer coincidem*, e justamente porque coincidem, nada do que é (ou seja, do que aparece) é estritamente singular, mas é sempre oferecido aos olhares de vários espectadores.⁴⁷ E estes espectadores, no plural, escreve Taminioux, “são também oferecidos em espetáculo, são ao mesmo tempo capazes de perceber e percebidos. *Em vez de ser no mundo, eles são do mundo*”.⁴⁸ A realidade do domínio público depende, assim, “da presença simultânea de inúmeras perspectivas e de inúmeros aspectos nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado” (HC, p. 52). A conclusão de Arendt: “O mundo comum acaba quando é visto apenas sob um aspecto e é permitido apenas que ele se apresente em uma só perspectiva” (HC, p. 53).⁴⁹

Embora todos os aspectos da condição humana estejam relacionados de algum modo com a política, escreve Arendt, a pluralidade humana “é especificamente a condição –não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*- de toda vida

44. “O que torna tão difícil suportar a sociedade de massa [*mass society*] não é o número de pessoas envolvido, ou pelo menos não é principalmente isso, mas é o fato de que o mundo entre elas perdeu o seu poder de congregá-las, de uni-las e de separá-las. A estranheza desta situação assemelha-se a uma sessão espírita onde um número de pessoas, reunidas em torno de uma mesa, pudesse de repente, por algum truque mágico, ver a mesa sumir do meio delas, de modo que duas pessoas sentadas uma frente à outra já não estariam separadas mas também já não estariam ligadas por qualquer coisa tangível.” (HC, p.48).

45. Cf. H. Arendt, “Truth and Politics” [1964.1967], *Between Past and Future*, p. 228; *The Life of the Mind*, Vol. 1 –*Thinking*, pp. 19-21.

46. H. Arendt, *On Revolution*, p. 98.

47. Cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 1 –*Thinking*, p. 19.

48. J. Taminioux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 161.

49. Para a noção de mundo em Arendt, ver E. Tassin, “La question de l’apparence”, *Politique et pensée*. Colloque Hannah Arendt (1988), Paris, Payot, 1997, pp. 71-77.

política” (HC, pp. 9-10).⁵⁰ A língua dos romanos, “talvez o povo mais político que conhecemos”, recorda aqui Arendt, usava como sinônimas as palavras “viver” e “estar entre os homens” (*inter homines esse*), aparecer entre os homens, e “morrer” e “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*), desaparecer.⁵¹ Na sua forma mais elementar, diz ela, a pluralidade “está implícita até mesmo no *Gênese* (“Macho e fêmea Ele *os* criou”)” (HC, p. 10).⁵² O trabalho, a obra, a ação, e suas respectivas condições, estão intimamente ligados, diz ainda Arendt, “à condição mais geral da existência humana: a vida e a morte, a natalidade e a mortalidade” (HC, p. 10).⁵³ Mas é a ação que tem a ligação mais estreita com a condição humana da natalidade: “o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo apenas porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir” (HC, p. 10). E como, para Arendt, a ação é *a atividade política por excelência*, ela afirma então que a

50. A atividade do trabalho e a atividade da fabricação (a obra) correspondem, para Arendt, a dois modos *não-políticos* de vida muito diferentes: “A atividade da fabricação, para a qual o isolamento (...) é um necessário pré-requisito, embora talvez não seja capaz de estabelecer um domínio público autônomo no qual os homens *qua* homens podem aparecer, está ainda relacionada de várias maneiras com este espaço de aparências [*space of appearances*]; no mínimo, permanece ligada ao mundo tangível das coisas que ela produziu. A vida dos artífices [*workmanship*], portanto, talvez seja um modo apolítico de vida, mas certamente não é um modo antipolítico [de vida]. Mas este é precisamente o caso do trabalho, uma atividade na qual o homem não está unido nem ao mundo nem às outras pessoas [*is neither together with the world nor with other people*], só com o seu corpo, frente à brutal necessidade de manter-se vivo. Certamente, ele também vive na presença e na companhia de outros, mas esta companhia [*togetherness*] não possui nenhum dos traços distintivos da verdadeira pluralidade. (...) [esta companhia] existe na multiplicação de espécimens que, fundamentalmente, são todos semelhantes porque são o que são simplesmente enquanto organismos vivos.” (HC, pp. 190-191).

51. HC, p. 10. Cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 1 – *Thinking*, p. 74; ver também H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Ronald Beiner, ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 23.

52. “Na análise do pensamento político pós-clássico, é muitas vezes bastante esclarecedor ver qual das duas versões bíblicas do raconto da criação [*creation story*] é citada. Assim, é extremamente característico da diferença entre os ensinamentos de Jesus de Nazareth e de Paulo que Jesus, discutindo a relação entre marido e mulher, refere-se ao *Gênese* (1:27): “Não tendes lido que ele que *os* criou no começar fê-los macho e fêmea” (Mateus, 19:4), enquanto Paulo, em uma ocasião semelhante, insiste que a mulher foi criada “do homem” e, portanto, “para o homem”, embora em seguida atenua um pouco a dependência: “nem o homem é sem a mulher, nem a mulher sem o homem” (I Cor., 11:8-12). A diferença indica muito mais que uma atitude diferente em relação ao papel da mulher. Para Jesus, a fé era intimamente relacionada com a ação (cf. § 33 acima); para Paulo a fé era principalmente relacionada com a salvação.” (HC, Capítulo I, nota 1, p. 301).

53. “O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter fugaz do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a memória [*remembrance*], isto é, para a história. O trabalho e a obra, assim como a ação, se enraizam também na natalidade, na medida em que têm como tarefa prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos.” (HC, p. 10).

natalidade, e não a mortalidade, “pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (HC, p. 11).

A *condição humana* compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada aos homens e não se confunde, insiste Arendt, com a *natureza humana*:

“Os homens são seres condicionados porque tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas por atividades humanas; mas as coisas, que devem sua existência exclusivamente aos homens, condicionam constantemente no entanto seus fabricantes humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam as suas próprias condições, feitas por eles mesmos, que, apesar de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder de condicionamento das coisas naturais. Tudo o que toca a vida humana ou entra em uma relação sustentável com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isso que os homens, não importa o que façam, são sempre seres condicionados. (...) A objetividade do mundo – o seu caráter-de-coisa ou de objeto– e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e as coisas seriam um amontoado de artigos não-relacionados, um não-mundo, se elas não fossem os condicionadores [*the conditioners*] da existência humana.

Para evitar qualquer mal-entendido: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui qualquer coisa como uma natureza humana. Pois, nem aquelas que discutimos aqui, nem aquelas que deixamos de lado, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a enumeração mais meticulosa de todas elas constituem características essenciais da existência humana no sentido de que sem elas essa existência não mais seria humana.” (HC, pp. 11-12).

Uma “condição” não é, portanto, para Arendt, uma “característica essencial” da existência humana: as condições da existência humana (“a própria vida, a natalidade, a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade, e a Terra”) não podem “explicar” *o que* somos nem responder a questão “*Quem* somos nós?”, pela simples razão, diz ela, “de que jamais nos condicionam de modo absoluto” (HC, p. 12).⁵⁴

54. “O problema da natureza humana, a *questio mihi factus sum* de Agostinho (“uma questão eu me tornei para mim mesmo”), parece sem resposta, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a natureza [*the natural essences*] de todas as coisas que nos rodeiam e que nós não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo para nós mesmos – isso seria como pular sobre nossa própria sombra. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo

Esta obra está vinculada ao livro anterior, *The Origins of Totalitarianism*, redigido de 1945 a 1949 nos Estados Unidos, e publicado em 1951.⁵⁵ Não se trata mais de compreender a *natureza* do totalitarismo, ou de descrever as semelhanças estruturais entre o nazismo e o stalinismo, mas de uma análise da vida ativa que busca identificar os traços mais *duráveis* da condição humana⁵⁶:

“Eu me limito, por um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto a própria condição humana não é mudada. O propósito da análise histórica, por outro lado, é o de retrair até suas origens a moderna alienação do mundo [*modern world alienation*], sua dupla fuga da Terra para o universo [*into the universe*] e do mundo para o si-mesmo [*into the self*]⁵⁷, de modo a chegar a uma compreensão da natureza da sociedade tal como ela se desenvolveu e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma nova e ainda desconhecida era.” (HC, pp. 6-7).

Não são as capacidades do homem, mas sim a constelação que ordena suas relações mútuas que pode mudar e muda efetivamente na história, escreve Arendt:

“Tais mudanças podem ser mais bem observadas nas diferentes auto-interpretações do homem no decorrer da história, que, embora possam ser inteiramente irrelevantes para determinar o “quê” último da natureza

sentido que as outras coisas. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e o primeiro pré-requisito seria que ele possa falar de um “quem” como se fosse um “quê”.” (HC, p. 12). Ver J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 105.

55. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* [OT], New York, Harcourt, Brace and Company, 1951. Segunda edição, com um novo capítulo, “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, e um Epílogo, “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, New York, World Publishing Co., Meridien Books, 1958. Terceira edição, com uma nova Introdução, e sem o Epílogo acrescentado à segunda edição, New York, Harcourt, Brace & World, 1966. Todas as nossas referências são a esta terceira edição.

56. E é nesse sentido, “como o livro da resistência e da reconstrução”, que Ricoeur, no seu Prefácio à segunda edição da tradução francesa desta obra, nos aconselha sua leitura (*La condition de l’homme moderne*, 1983, pp. X-XI).

57. Ou “a alienação do homem em relação ao mundo, implicada tanto na sua fuga da Terra para o universo em sua jornada de conquista do espaço quanto em sua fuga do mundo para dentro de si” (A. Duarte, “Hannah Arendt e o pensamento político de *amor mundi*”, *Mulheres de palavra* (Eliana Yunes e Carla Lucchetti Bingemer, orgs.), São Paulo, Loyola, 2003, p. 45). Em *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore, John Hopkins Press, 1957), Alexandre Koyré, logo após ter evocado no seu Prefácio as diversas interpretações que alguns historiadores deram da “revolução –ou crise– do século XVII”, afirma que esta crise (“uma revolução espiritual muito profunda, uma revolução que modificou os fundamentos e os próprios quadros de nosso pensamento”) expressa um “processo mais grave, em virtude do qual o homem, como se diz algumas vezes, perdeu o seu lugar no mundo ou, talvez mais exatamente, perdeu o mundo mesmo que formava o quadro de sua existência e o objeto de seu saber” (*Du monde clos à l’univers infini*, Paris, Gallimard, 1973 [1962], pp. 10-11).

humana, são ainda os mais breves e os mais sucintos testemunhos do espírito de épocas inteiras. Assim, esquematicamente falando, a antiguidade clássica grega concordava em que a mais alta forma da vida humana era despendida em uma *polis*, e em que a suprema capacidade humana era a fala – *zoon politikon* e *zoon logon echon*, na famosa dupla definição de Aristóteles; Roma e a filosofia medieval definiram o homem como o *animal rationale*; nos estágios iniciais da era moderna, o homem foi pensado primeiro como *homo faber*, até que, no século XIX, foi interpretado como um *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz. Contra o pano de fundo destas definições esquemáticas, seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz de ação; pois esta capacidade parece ter-se tornado o centro de todas as demais faculdades humanas [*human capabilities*].

Não resta dúvida que a capacidade de agir é a mais perigosa de todas as habilidades e possibilidades humanas, e também não resta dúvida que os riscos autogerados com que se depara hoje a humanidade jamais foram deparados anteriormente. Considerações como essas (...) poderiam encorajar uma reflexão sustentada e mais exata acerca da natureza e das potencialidades intrínsecas da ação, que nunca tinha anteriormente revelado tão abertamente sua grandeza e seus perigos”.⁵⁸

Isolamento (*isolation*), desamparo (*loneliness*), solidão (*solitude*)

O totalitarismo, *pace* Duarte (“Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente”, p. 45)⁵⁹, é mencionado por Arendt em *The Human Condition*, justamente no Capítulo V, “*Action*”, na seção que trata do movimento operário:

“O que escapa tão facilmente ao historiador moderno que trata da ascensão dos sistemas totalitários (...), é que do mesmo modo como as massas modernas e seus líderes conseguiram, pelo menos provisoriamente, criar com o totalitarismo uma autêntica, embora inteiramente destrutiva, nova forma de governo, assim também as revoluções populares, há mais de cem anos, propuseram, embora nunca com bom êxito, uma nova forma de governo⁶⁰: o sistema dos conselhos do povo, para substituir o sistema

58. H. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, *Between Past and Future*, pp. 62-63.

59. A. Duarte, “Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente”, *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt* (André Duarte et al., orgs), Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2004, pp. 35-54.

60. No final do texto da entrevista que concedeu a Adalberto Reif em 1970, Hannah Arendt escreve: “Desde as revoluções do século XVIII, todo grande levante realmente desenvolveu os rudimentos de uma forma completamente nova de governo, que emergiu independente de todas as teorias revolucionárias precedentes diretamente do próprio curso da revolução, isto é, a partir das experiências da ação e da vontade resultante dos atores em participar do ulterior desenvolvimento dos assuntos públicos. Esta nova forma de governo é o sistema de conselhos, que, como sabemos, pereceu sempre e

continental dos partidos que, somos tentados a dizer, estava desacreditado antes menos de existir” (HC, p. 194).

No que diz respeito à tese de que os regimes totalitários constituem uma nova forma de governo, Arendt nos remete, nessa mesma página (numa nota), para o seu ensaio “Ideologie und Terror” (publicado em 1953)⁶¹, um ensaio que forma um novo capítulo da segunda edição (1958) da obra *The Origins of Totalitarianism*, e que passa a ser a conclusão (o último capítulo) da terceira edição (1966) dessa obra. Neste importante ensaio, ela não apenas descreve a *experiência* fundamental sobre a qual se funda o totalitarismo, mas introduz uma distinção entre *isolamento (isolation)*, *desamparo (loneliness)* e *solidão (solitude)*, que será retomada ao longo de toda a sua obra.⁶²

O governo totalitário se apóia no *abandono* ou *desamparo (Verlassenheit; loneliness)*, isto é, “na experiência de não pertencer de modo algum ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências do homem” (OT, p. 475), e destrói não apenas a liberdade como uma realidade política viva mas também a vida privada.⁶³

Para Arendt, o *isolamento* e o *desamparo* não são a mesma coisa:

“O isolamento e a impotência, isto é, a incapacidade fundamental de qualquer agir sempre foram um traço característico das tiranias. Os contatos políticos entre os homens são rompidos no governo tirânico, e as

em todo lugar, destruído quer diretamente pela burocracia dos Estados-nações quer pelas máquinas dos partidos. Se este sistema é uma pura utopia --de qualquer modo seria uma utopia do povo, não a utopia de teóricos e ideólogos-- eu não posso dizer. Parece-me, no entanto, a única alternativa que já apareceu na história, e que tem reaparecido repetidamente. A organização espontânea de sistemas de conselhos ocorreu em todas as revoluções, na Revolução francesa, com Jefferson na Revolução americana, na comuna de Paris, nas revoluções russas, na esteira das revoluções na Alemanha e na Áustria no fim da Primeira Guerra Mundial, e finalmente na Revolução húngara. E mais, eles nunca apareceram como resultado de uma teoria ou tradição revolucionária consciente, mas de modo inteiramente espontâneo, a cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. O sistema de conselhos parece corresponder, portanto, à própria experiência da ação política e brotar dela” (“Thoughts on Politics and Revolution: A Commentary” [1970-1971], *Crises of the Republic*, pp. 231-232). Ver também, H. Arendt, *On Revolution*, pp. 247-256, e pp. 261-267.

61. H. Arendt, “Ideologie und Terror”, *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, Piper, 1953, pp. 229-251. A versão inglesa, “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, foi publicada na *Review of Politics*, vol. 15, nº 3 (1953), pp. 303-327.

62. Cf. *The Human Condition* (pp. 5, 48, 53-54, 67-68, 141, 143, 181, 190, 205, 233, 297); *Between Past and Future* (pp. 158, 259-260); *The Life of the Mind*, Vol. 1 – *Thinking* (pp. 74, 185-187) e Vol. 2 – *Willing* (pp. 200-201); “Some Questions of Moral Philosophy”, *Responsibility and Judgment* (pp. 97-106); e *Was ist Politik?* (trad. fr., pp. 186-191).

63. “Sabemos que o cinturão de ferro do terror total não deixa qualquer espaço para essa vida privada e que a autocoeção da lógica totalitária destrói a capacidade do homem para a experiência e para o pensamento, tão seguramente quanto a sua capacidade para a ação.” (OT, p. 474).

capacidades humanas para a ação e o poder são frustradas. Mas nem todos os contatos entre os homens são cortados, e nem todas as capacidades humanas são destruídas. (...) Aquilo que chamamos de isolamento na esfera política, chama-se desamparo na esfera das relações sociais. (...) O isolamento é aquele impasse no qual os homens são jogados quando a esfera política de suas vidas, onde agem juntos na busca de um interesse comum, é destruída. (...) Enquanto o isolamento se refere apenas ao domínio político da vida, o desamparo se refere à vida humana como um todo. O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir o domínio público da vida, isto é, sem destruir, ao isolar os homens, as suas capacidades políticas. Mas a dominação totalitária como uma forma de governo é algo novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada.” (OT, pp. 474-475).

Se o isolamento destrói o poder e a capacidade humana para a ação, ele não apenas deixa intactas mas é necessário para todas as assim chamadas atividades produtivas dos homens, escreve Arendt:

“O homem, na medida em que é *homo faber*, tende a isolar-se com a sua obra [*work*], isto é, a deixar temporariamente o domínio da política. A fabricação (*poiesis*, a atividade de fazer coisas), que se distingue, por um lado, da ação (*praxis*) e, por outro lado, do mero trabalho [*sheer labor*], sempre é realizada num certo isolamento em relação aos interesses comuns, quer o seu resultado seja uma peça de artesanato ou uma obra de arte.” (OT, p. 475).⁶⁴

No isolamento, “o homem permanece em contato com o mundo como o artifício humano”. O isolamento só se torna inteiramente insuportável, afirma Arendt, “quando a forma mais elementar da criatividade humana, que é a capacidade de acrescentar alguma coisa de si próprio ao mundo comum, é destruída”. Isto pode acontecer, diz ela, “num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho [*labor*], isto é, onde todas as atividades humanas foram transformadas na atividade do trabalho”. Em tais condições, escreve Arendt, “só resta o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e a relação com o mundo como uma criação do homem é cortada”. Ou seja, o homem isolado (“que perdeu o seu lugar no domínio político da ação”) é desertado também do mundo das coisas, diz ela, “se ele não é mais reconhecido como *homo faber*, mas tratado como um *animal laborans* cujo necessário “metabolismo com

64. Cf. HC, pp. 190-191.

a natureza” não é do interesse de ninguém” (OT, p. 475). O isolamento torna-se então desamparo:

“O desamparo, o fundamento comum para o terror (...) e para a ideologia (...), está intimamente ligado com o desenraizamento e a superfluidade que têm sido a maldição [*curse*] das massas modernas desde o começo da revolução industrial, e se tornaram mais graves com o surgimento do imperialismo no fim do século passado e o colapso das instituições políticas e das tradições sociais em nosso próprio tempo. Não ter raízes significa não ter um lugar no mundo, reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer de modo algum ao mundo. O desenraizamento pode ser a condição preliminar para a superfluidade, tal como o isolamento pode (mas não deve) ser a condição preliminar para o desamparo. Considerado nele mesmo, não examinando as suas recentes causas históricas e o seu novo papel na política, o desamparo é contrário às exigências básicas da condição humana e é, ao mesmo tempo, uma das experiências fundamentais de toda vida humana. Até mesmo a experiência do mundo, que nos é dado material e sensorialmente, depende de eu estar em contato com outros homens (...). Somente porque (...), não um homem, mas os homens no plural habitam a terra, podemos confiar em nossa experiência sensorial imediata. (...) O que prepara os homens para a dominação totalitária⁶⁵ no mundo não-totalitário é o fato de que o desamparo, que era uma experiência-limite, sofrida usualmente em certas condições sociais marginais como a velhice, tornou-se uma experiência cotidiana das massas, cada vez maiores, de nosso século. (...) O “raciocínio frio como gelo” e o “tentáculo poderoso” da dialética que

65. “A compulsão do terror total, por um lado, que, com o seu cinturão de ferro, comprime massas de homens isolados e as sustenta num mundo que se tornou um deserto para elas, e a força autocooerciva da dedução lógica, por outro lado, que prepara cada indivíduo em seu isolamento desamparado contra todos os outros, correspondem uma à outra e precisam uma da outra (...). Do mesmo modo como o terror destrói todas as relações entre os homens, a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. A preparação sucedeu [*has succeeded*] quando as pessoas perderam o contato com os seus semelhantes mas também com a realidade que as rodeia; pois juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade para a experiência e para pensar. O sujeito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas pessoas para quem a distinção entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre o verdadeiro e o falso (isto é, os padrões do pensamento) já não existe.” (OT, pp. 473-474). No seu ensaio “Réflexions sur le mensonge”, publicado em New York, em 1943, no primeiro número da revista *Renaissance* (publicada pela *École libre des Hautes Études*) –este texto foi publicado em inglês, em 1945, no *Contemporary Jewish Record* (revista do *American Jewish Committee*), com o título “The political function of the modern lie” (Hannah Arendt conhecia e leu esta versão – ver *The Origins of Totalitarianism*, p. 376, nota 90); e voltou a ser publicado na França, mais recentemente, com o seu título original, em 1996 (Paris, Éditions Allia)–, Alexandre Koyré escreve: “Não vamos proceder aqui à análise fenomenológica da mentira, ao estudo do lugar que ela ocupa na estrutura do ser humano (...). É a mentira moderna, e mais estritamente, a mentira política moderna, que queremos consagrar algumas reflexões. Pois (...) permanecemos convencidos que, neste domínio *quo nihil antiquius*, a época atual, ou mais exatamente os regimes totalitários, fortemente inovaram. (...) A distinção entre a verdade e a mentira, o imaginário e o real, permanece válida no interior mesmo das concepções e dos regimes totalitários. É apenas o seu lugar e o seu papel que são, de certo modo, invertidos: os regimes totalitários são fundados na *primazia da mentira*.” (J. Derrida, *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, L’Herne, 2005, pp. 83, 92).

nos “prende como em um torno” parece como um último suporte num mundo onde ninguém é confiável e onde não se pode contar com coisa alguma. É a coerção interna, cujo único conteúdo é a rigorosa evitação de contradições, que parece confirmar a identidade de um homem fora de todas as relações com os outros. Prende-o no cinturão de ferro do terror mesmo quando ele está só, e a dominação totalitária tenta nunca deixá-lo sozinho a não ser na situação extrema do confinamento solitário. Ao destruir todo espaço entre os homens e ao pressionar os homens uns contra os outros, até mesmo as potencialidades produtivas do isolamento são aniquiladas; ao ensinar e glorificar o raciocínio lógico do desamparo, onde o homem sabe que ele estará completamente perdido se largar a primeira premissa a partir da qual todo o processo é iniciado, até mesmo as poucas chances para que o desamparo possa ser transformado em solidão e a lógica possa ser transformada em pensamento são obliteradas. Se esta prática é comparada com a da tirania, parece que seria como se um meio tivesse sido descoberto para colocar em movimento o próprio deserto, para desencadear uma tempestade de areia que poderia cobrir todas as partes da Terra habitada.” (OT, pp. 475-478).

Mas ela também não confunde o *desamparo* com a *solidão*:

“A solidão requer estar só [*being alone*], enquanto que o desamparo se manifesta mais nitidamente na companhia de outros. A parte algumas raras observações -usualmente formuladas num modo paradoxal como a afirmação de Catão (relatada por Cícero, *De Re Publica*, I, 17): *numquam minus solum esse quam cum solus esset*, “nunca ele estava menos só do que quando estava sozinho” (...) - parece que Epicteto, o emancipado escravo filósofo de origem grega, foi o primeiro a distinguir entre desamparo e solidão. De certa forma, a sua descoberta foi acidental, uma vez que o seu principal interesse não era nem a solidão nem o desamparo, mas o ser só (*monos*) no sentido de independência absoluta. Na opinião de Epicteto (*Dissertationes*, Livro 3, capítulo 13), o homem desamparado (*eremos*), encontra-se rodeado por outros com os quais não pode estabelecer contato ou à hostilidade dos quais está exposto. O homem solitário, ao contrário, está só e, portanto, “pode estar em companhia de si mesmo” [*can be together with himself*] já que os homens têm a capacidade de “falar consigo mesmos”. Em outras palavras, na solidão, eu estou “sozinho” [*by myself*], em companhia do meu próprio eu [*together with my self*], e sou, portanto, dois-em-um, enquanto que, no desamparo, sou de fato um, abandonado por todos os outros [*deserted by all others*].” (OT, p. 476).

A solidão já é concebida, nesse ensaio, como um modo de estar só, necessário para a atividade de pensar:

“Todo pensar, estritamente falando, é feito na solidão e é um diálogo entre eu e mim mesmo; mas este diálogo do dois-em-um não perde contato com o

mundo dos meus semelhantes porque eles são representados no eu [*self*] com quem estabeleço o diálogo do pensamento. O problema da solidão é que este dois-em-um precisa dos outros para voltar a ser um de novo: um indivíduo imutável cuja identidade nunca pode ser confundida com a de qualquer outro. Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e, para os homens solitários, o que os torna “inteiros” de novo é a grande graça salvadora da companhia [*companionship*], que os salva do diálogo do pensamento no qual se permanece sempre equívoco, e restaura a identidade que os torna capazes de falar com a voz única de uma pessoa impermutável.” (OT, p. 476).⁶⁶

Para Arendt, o fio de nossa tradição, como uma história contínua, só foi rompido com o advento do totalitarismo como uma nova forma de governo, que não podia mais ser compreendida mediante as categorias do pensamento tradicional, e cujos crimes “não podem ser julgados por padrões morais tradicionais, ou punidos dentro da existente estrutura legal de uma civilização cuja pedra angular jurídica tinha sido o mandamento *Não matarás*”.⁶⁷ O totalitarismo como um *evento* (“o evento central de nossa época”) –e como um evento, o totalitarismo “nunca poderia ter sido previsto ou premeditado, e muito menos “causado”, por um único homem qualquer [*by any single man*]”– tornou a ruptura em nossa tradição um fato consumado (um *fait accompli*).⁶⁸ Mas essa ruptura é também o que permite a Hannah Arendt considerar de novo, sem o fardo e a orientação da nossa tradição do pensamento político⁶⁹, a ação e a atividade política.

Ação, linguagem, poder

Podemos agora abrir o Capítulo V da obra *The Human Condition*. Não pretendo, é claro, no final desta exposição, ler e apresentar todas as divisões deste capítulo, mas

66. Cf. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 1 –*Thinking*, pp. 179-193. Ver também H. Arendt, “Philosophy and Politics” [1954], *Social Research*, Vol. 57, Nº I (1990), pp. 85-86; HC, p. 67; “What Is Freedom?” [1958, 1960], *Between Past and Future*, p. 158.

67. H. Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” [1953], *Social Research*, Vol. 69, Nº 2 (2002), p. 281. Cf. H. Arendt, “Tradition and the Modern Age”, *Between Past and Future*, p. 26.

68. H. Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, pp. 281-282.

69. Para a nossa tradição do pensamento político, ver H. Arendt, “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, pp. 312-318; “Philosophy and Politics”, pp. 72-103; e “Tradition and the Modern Age”, *Between Past and Future*, pp. 17-40.

apenas articular e explicitar muito rapidamente as três epígrafes que coloquei na abertura.

Somos *do mundo*, pertencemos a um mundo comum, um mundo que se apresenta em seus inúmeros aspectos à pluralidade humana, um mundo no qual ser e aparecer coincidem, e é no seu seio que aparecemos uns aos outros *qua* homens. Os homens podem viver sem trabalhar, e podem decidir simplesmente usar o mundo das coisas e desfrutar esse mundo sem lhe acrescentar um só objeto útil, mas uma vida sem ação e sem fala não é mais uma vida humana porque ela já não é vivida entre os homens.⁷⁰ “Viver juntos no mundo” e “falar dele com os outros” são no fundo uma e a mesma coisa.⁷¹

A ação, no seu sentido estrito, é o modo pelo qual os homens revelam quem eles são a outros que acolhem esse aparecer e também revelam quem eles são. Para isso a fala é indispensável. Ao falar, cada um declara quem ele é. Sem a fala, a ação perderia não apenas o seu caráter de revelação, escreve Arendt, “mas também o seu sujeito, por assim dizer” (HC, p. 158).⁷²

O que a ação introduz no mundo é a *unicidade* de alguém, ou seja, “não a iniciativa que ele tem de fazer alguma coisa”, escreve Taminiaux, “mas a iniciativa que ele é”.⁷³ Sem a revelação do agente no ato, diz Arendt, “a ação perde o seu caráter específico”, exatamente como Dante já o tinha dito, de modo sucinto: “(...) em toda ação, o que é visado em primeiro lugar pelo agente (...), é de revelar sua própria imagem. (...). Assim, nada age se não tornar patente [ao agir] seu si-mesmo latente [*its latent self*] (*De Monarchia*, I, 13)”.⁷⁴ A unicidade do “quem” permanece sempre escondida àquele mesmo que age, ela só se revela numa teia de relações humanas. Embora desconhecida de quem age, a ação é intensamente pessoal, e é o que a distingue de uma obra de arte: “A ação sem um nome, um “quem” ligado a ela, não tem sentido

70. Cf. HC, p. 157.

71. Cf. H. Arendt, *Was ist Politik?* (trad. fr., p. 92).

72. “A ação muda não seria mais ação porque não haveria mais um ator, e o ator, o agente de atos, só é possível se ele é ao mesmo tempo o falante de palavras [*and the actor, the doer of deeds, is possible only if he is at the same time the speaker of words*]. A ação que ele começa é humanamente revelada pela palavra, e embora o seu ato possa ser percebido em sua aparência física bruta sem acompanhamento verbal, ele só se torna relevante através da palavra dita [*spoken word*] na qual ele se identifica como o ator, anunciando o que ele faz, o que fez, e o que ele tem a intenção de fazer ” (HC, pp. 158-159). Cf. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., p. 22.

73. J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 113.

74. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr., p. 22. Cf. HC, pp. 155, 160, 187.

[*is meaningless*], ao passo que uma obra de arte guarda a sua relevância, quer saibamos ou não o nome do autor” (HC, p. 161). Dispensar a revelação do agente no ato significaria, para Arendt, “transformar os homens em algo que eles não são” (HC, p. 163). Negar que essa revelação é real e que ela tem conseqüências próprias, “é simplesmente irrealista” (HC, p. 163).

Se a ação enquanto começo é a atualização da condição humana da natalidade⁷⁵, escreve Arendt, “a fala é atualização da condição humana da pluralidade, isto é, de viver como um ser distinto e único entre iguais” (HC, p. 158). Para Arendt, “a revelação do “quem” através da fala e a colocação de um novo começo através da ação, inserem-se sempre numa teia já existente onde podem ressoar suas conseqüências imediatas. Juntas, elas iniciam um novo processo que eventualmente emerge como a estória única da vida do recém-chegado, afetando de modo único as estórias da vida de todos aqueles com quem ele entra em contato” (HC, p. 163). Assim, é sempre numa teia já existente de

75. “Agir, no seu sentido mais geral, significa tomar uma iniciativa, começar (...) colocar alguma coisa em movimento. Porque eles são *initium*, recém-chegados e novadores em virtude de seu nascimento, os homens tomam iniciativas, eles são impelidos a agir.” (HC, p. 157). Na longa seção do segundo volume, *Willing*, de *The Life of the Mind* sobre Agostinho (“Agostinho, o primeiro filósofo da vontade”), Arendt insiste que a vontade enquanto tal não pode escapar ao conflito intrínseco que atravessa sua liberdade. A redenção da vontade não pode ser de ordem mental, ela provém do ato que interrompe o conflito entre *velle* e *nolle*. Ou dito de outro modo: “a vontade se redime ao cessar de querer e ao *começar a agir*” (*Willing*, p. 102; grifo nosso). É neste contexto da noção de uma redenção da vontade pela ação que o tema agostiniano do *começo* aparece. Agostinho introduz um elemento suplementar quando ele confronta a temporalidade das faculdades humanas com a eternidade de Deus, no último dos seus grandes tratados, *De civitate Dei* [413-426] e Arendt resume aqui o alcance desta confrontação, no que diz respeito à fenomenologia da vontade: Deus, “Ele mesmo eterno” e, portanto, “*sem começo*”, não apenas criou o tempo e o mundo (“o mundo foi criado não no tempo, mas simultaneamente com o tempo”), mas Ele criou o homem como *essencialmente temporal*, e não como uma criatura que simplesmente vive “no tempo”. A criação do mundo não se confunde com a criação do homem. Para marcar essa diferença, Agostinho usa a palavra *initium* para a criação do homem, e a palavra *principium* para a criação do mundo. Com o homem, criado à imagem de Deus, veio ao mundo um ente que, porque era um começo correndo para um fim, pôde ser dotado da capacidade de querer e de recusar [*capacity of willing and nilling*]. A criação do homem consistiu, assim, em instaurar um *initium*, isto é, uma capacidade de inovar. Se Agostinho tivesse levado estas especulações às suas conseqüências, conclui Arendt, “ele teria definido os homens, não (...) como mortais, mas como “natais” [*natais*]” e ele teria definido a liberdade da vontade não como o *liberum arbitrium* (...) mas como a liberdade de que fala Kant na sua *Crítica da Razão Pura*” (*Willing*, p. 109), ou seja, como *pura espontaneidade*. Em Kant, essa espontaneidade *não se reduz* a uma mera *consciência psicológica* da independência de nossas ações: “A idéia transcendental de liberdade está, na verdade, longe de constituir todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é em grande parte empírico; ela constitui somente *o conceito da espontaneidade absoluta da ação, como fundamento próprio da imputabilidade dessa ação*; é, no entanto, a verdadeira pedra de escândalo para a filosofia, que encontra insuperáveis dificuldades para admitir tal espécie de causalidade incondicionada” (KrV, B 476; grifos nossos). A idéia transcendental de liberdade é considerada, aqui, como *fundamento* (ou *raiz cosmológica*) da idéia ético-jurídica de imputabilidade.

relações humanas que a ação “produz” estórias.⁷⁶ As estórias (“os resultados da ação e da fala”) revelam um agente, “mas este agente não é um autor ou um produtor” (HC, p. 164). E, no entanto, diz Arendt, “é precisamente nessas estórias que a significação real de uma vida humana finalmente se revela”.⁷⁷ A questão toda de Arendt, e é o que distingue a sua problemática da de Ricoeur em *Temps et récit*, é a questão da *memória*: “[Arendt] pergunta se os homens são capazes de se lembrar do que foi grande, belo e humano e posteriormente se eles são capazes por sua vez de uma tal humanidade”.⁷⁸ Ao contrário da fabricação, “a luz que ilumina os processos da ação, e portanto todos os processos históricos, só aparece no fim, muitas vezes quando todos os participantes estão mortos”. Para Arendt, “a ação só se revela plenamente ao narrador (*storyteller*), isto é, ao olhar retrospectivo do historiador, que realmente sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes” (HC, p. 171). Assim, “embora todas as estórias sejam os resultados inevitáveis da ação”, diz ela, “não é o ator, e sim o narrador que percebe e “faz” a estória” (HC, p. 171). E, no entanto, insiste Arendt, a estória *não é fabricada*:

“A distinção entre uma estória real e uma estória inventada [*a fictional story*] é precisamente que esta última foi “fabricada” enquanto a primeira não o foi. A estória real na qual estamos engajados enquanto vivemos não tem fabricante [*maker*] visível nem invisível porque ela não é fabricada. O único “alguém” que ela revela é o seu herói, e é o único meio [*medium*] no qual a manifestação originalmente intangível de um “quem” único e distinto pode tornar-se tangível *ex post facto* através da ação e da fala. (...) a qualidade específica de revelação da ação e da fala, a manifestação implícita do agente e falante, está tão indissolúvelmente ligada ao fluxo vivo do agir e do falar que só pode ser representada e “reificada” por meio de uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, prevalece em

76. “Pode ser então que estas estórias sejam gravadas em documentos e monumentos, que elas sejam visíveis em objetos de uso ou em obras de arte, que elas sejam contadas e recontadas (...). Elas mesmas, em sua realidade viva, são totalmente diferentes dessas reificações.” (HC, p. 164).

77. H. Arendt, “Labor, Work, Action”, trad. fr. p. 23.

78. B. Stevens, “Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt”, *Études Phénoménologiques*, Nº 2 (1985), p. 104. No sexto capítulo, “The Revolutionary Tradition and Its Lost Treasure”, de sua obra *On Revolution*, Arendt escreve: “(...) se é verdade que todo pensamento começa com a memória, é também verdade que nenhuma memória permanece segura a menos que seja condensada e destilada numa estrutura de noções conceituais dentro da qual pode por mais tempo exercer-se. As experiências e mesmo as estórias que provêm daquilo que os homens fazem e sofrem, dos eventos e acontecimentos, submergem novamente na futilidade inerente à palavra viva e à ação viva, a menos que sejam constantemente comentadas [*unless they are talked about over and over again*]. O que salva os assuntos de homens mortais da sua futilidade inerente é apenas esta incessante conversa a seu respeito [*talk about them*], que por sua vez permanece fútil exceto se certos conceitos, certos marcos para memória futura, e mesmo para simples referência, surgirem dela” (p. 220).

todas as artes mas só é de fato adequada ao *drama* (...)” (HC, pp. 165-167).⁷⁹

A ação não apenas tem uma relação muito íntima com a parte pública do mundo que é comum a todos nós, mas ela é a única atividade que constitui esse espaço: “a ação e a fala criam um espaço entre os participantes que pode encontrar sua localização própria quase em qualquer tempo e em qualquer lugar”. O espaço público é, assim, “o espaço da aparência [*Erscheinungsraum*] no sentido mais amplo desta palavra, ou seja, o espaço onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens (...) fazem explicitamente seu aparecimento” (HC, p. 177). Este espaço público “começa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade da fala e da ação e, portanto, antecede e precede toda constituição formal do domínio público e das várias formas de governo (...) Sua peculiaridade é que, diferentemente dos espaços que são a obra de nossas mãos, ele não sobrevive à atualidade do movimento que o fez surgir, mas desaparece não apenas com a dispersão dos homens (...), mas também com o desaparecimento ou cessar das próprias atividades. Em toda parte onde os homens se reúnem, está lá *potencialmente, mas apenas potencialmente*, não necessariamente, nem para sempre” (HC, p.178; grifos nossos).

A existência deste espaço permite o aparecimento da *liberdade*. Sem a liberdade, a vida política como tal não teria qualquer sentido: “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu campo de experiência é a ação”.⁸⁰ Para Arendt, “a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana, e se postularmos que essa esfera não é simplesmente uma extensão do dual eu-e-eu-mesmo a um Nós plural”.⁸¹ E, nesse sentido, a ação, “em que um Nós está sempre engajado em mudar nosso mundo comum”, forma o contraste mais agudo possível, diz Arendt, com a atividade solitária do pensamento, que se realiza no diálogo entre eu e mim mesmo. Esse diálogo pode, em circunstâncias excepcionais, estender-se a um outro, “mas jamais pode alcançar o Nós, o verdadeiro plural da ação”, que surge em toda parte onde os homens vivem juntos.⁸² A

79. Cf. A. Speight, “Arendt and Hegel on the tragic nature of action”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28, nº 5 (2002), pp. 523-536.

80. H. Arendt, “What is Freedom?”, *Between Past and Future*, p. 146.

81. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 2 - *Willing*, p. 200.

82. “(Um erro muito freqüente entre os filósofos modernos que insistem na importância da comunicação como garantia de verdade – particularmente Karl Jaspers e Martin Buber com sua filosofia do Eu-Tu – é acreditar que a intimidade do diálogo, a “ação interna” na qual “apelo” a mim mesmo ou ao “outro eu”, o amigo em Aristóteles, o amado [*Geliebter*] em Jaspers, o Tu em Buber, possa estender-se e

pluralidade humana “é dividida em um grande número de unidades” e é somente como um membro de uma tal unidade, ou seja, como um membro de uma comunidade, escreve Arendt, “que os homens estão prontos para a ação”.⁸³ O único traço comum a todas essas formas da pluralidade humana, diz ela, “é simplesmente sua gênese, isto é, que em algum momento no tempo e por alguma razão, um grupo de pessoas deva ter começado a se reconhecer como um “Nós” (...), e nada parece mais envolvido em escuridão e mistério do que esse “No começar” (...)”.⁸⁴

O poder é o que sustenta ou assegura a existência do domínio público (o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam).⁸⁵ O poder surge apenas entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no momento em eles se dispersam ou vêm-se impedidos de reunir-se livremente:

“O que primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda de poder e a impotência final; e o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como os instrumentos da violência, mas só existe quando é atualizado. (...) O poder só é atualizado quando a palavra e o ato não se separam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades” (HC, p. 178-179).

Para Arendt, o poder é sempre um “potencial de poder”, e não uma “entidade imutável, mensurável, e confiável” como o são a “força” e o “vigor”. O caráter “potencial” do poder é indicado tanto pela palavra grega equivalente, *dynamis*, como pela palavra latina, *potentia*, ou ainda pelo termo alemão *Macht*, que deriva de *mögen* e de *möglich*, e não, diz Arendt, de *machen*. O poder depende, assim, do “acordo precário e apenas temporário de muitas vontades e intenções” (HC, p. 180).⁸⁶

O poder preserva o domínio público e o espaço da aparência e, como tal, ele também pode ser considerado como a própria *vida* (*lifeblood*) do artifício humano: se deixasse de ser o palco da ação e da fala, da teia dos assuntos e das relações humanas e

tornar-se paradigmática para a esfera política)” (H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 2 - *Willing*, p. 200).

83. H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 2 - *Willing*, p. 201.

84. *Ibidem*, p. 202. O tema central do livro *On Revolution* é justamente o de compreender a significação de um fenômeno especificamente moderno que expressa a coincidência da idéia de liberdade e da idéia de começo.

85. Cf. HC, pp. 179, 183.

86. Cf. H. Arendt, “On Violence”, *Crises of the Republic*, pp. 143-155.

das estórias que eles geram, o artifício humano “perderia sua suprema *raison d’être*”. Ou seja, se não fosse falado pelos homens e se não fosse uma morada segura para os homens, “o mundo não seria um artifício humano mas apenas um amontoado de coisas não-relacionadas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto”; sem o artifício humano para os abrigar, “os assuntos humanos seriam tão flutuantes, tão fúteis e vãos como as errâncias das tribos nômades” (HC, p. 183). Para Arendt, a melancólica sabedoria do *Eclesiastes* –“Vaidade das vaidades; tudo é vaidade”⁸⁷ (...) Não há nada novo sob o sol, (...) não há memória das primeiras coisas, e também daquelas por vir com os vindouros não ficará memória”– “não provém necessariamente de uma experiência especificamente religiosa; mas ela é certamente inevitável sempre e onde quer se extinga a confiança no mundo como um lugar próprio para o aparecer humano, para a ação e a fala” (HC, 183). A conclusão de Arendt resume tudo o que ela acaba de dizer na quinta divisão, “*Power and the Space of Appearance* [O Poder e o Espaço da Aparência]”, do Capítulo V deste livro:

“Sem a ação para introduzir no teatro do mundo o novo começo de que cada homem é capaz em virtude de ter nascido, “não há nada novo sob o sol”; sem a fala para materializar e memorar [*memorialize*], ainda que hesitantemente, as “novas coisas” que aparecem e resplandecem, “não há memória”; sem a durabilidade e permanência de um artefato humano, “também das coisas por vir com os vindouros não ficará memória”. E sem o poder, o espaço da aparência suscitado pela ação e a fala em público se desvanecerá tão rapidamente como o ato vivo e a palavra viva.” (HC, p. 183).

O agir em conjunto requer, para ser estável, *legitimidade*. Esta legitimidade provém do *início* da ação conjunta -a *fundação*- um início que confere autoridade ao poder. A ação e o poder se combinam no ato de fundação em virtude da faculdade humana de fazer e de cumprir promessas:

“Ao contrário da força, que é o dom e a posse de todo homem, em seu isolamento, contra todos os outros homens, o poder apenas surge se e quando os homens se unem entre si para o propósito de ação, e desaparece quando, por alguma razão, eles se dispersam e abandonam uns aos outros

87. Haroldo de Campos traduziu o refrão que é o *Leitmotiv* qohelético –*havel havalim / hakkol hável-* por *névoas de nadas / tudo névoa-nada*, combinando assim a acepção primeira do termo *hével* [“vapor”, concretamente como em “vapor d’água”], com outra, também material, diz ele, de “insignificância”, “ninharia” [nada, nadas] (H. Campos, *Qohélet / O-que-sabe: Eclesiastes*, São Paulo, Perspectiva, 1990, pp. 36-37).

[*desert one another*]. Portanto, comprometer e prometer, coligar e pactuar, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo; onde e quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso de qualquer ato ou ação particulares, eles estão já dentro do processo da fundação, de constituir uma estável estrutura do-mundo para abrigar, por assim dizer, seu poder conjugado de ação. Há um elemento da capacidade de construção-do-mundo do homem na faculdade humana de fazer e de cumprir promessas. Tal como as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e fornecem estabilidade no oceano da incerteza futura, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados, assim também as capacidades do homem de constituição, fundação e construção-do-mundo sempre dizem respeito, não tanto a nós e ao nosso próprio tempo na Terra, quanto aos nossos “sucessores” e à nossa “posteridade”. A gramática da ação -que a ação é a única faculdade humana que exige uma pluralidade de homens- e a sintaxe do poder -que o poder é o único atributo humano que se aplica unicamente ao espaço do-mundo que é esse espaço-entre [*in-between*] por meio do qual os homens estão mutuamente relacionados- combinam-se no ato da fundação, em virtude de se fazerem e de se cumprirem promessas”.⁸⁸

No domínio da política, a faculdade de prometer e de cumprir promessas, observa aqui Arendt, “bem poderia ser a mais alta faculdade humana”.⁸⁹

O mundo no qual viemos a viver hoje, diz Arendt em 1958, “é muito mais determinado pelo agir do homem na natureza [*man acting into nature*], criando processos naturais e dirigindo-os para o artifício humano e o domínio dos assuntos humanos, do que pela construção e preservação do artifício humano como uma entidade relativamente permanente”.⁹⁰ Até a nossa época, “a ação humana com os seus processos feitos pelo homem confinou-se ao mundo humano”. A partir do momento em que começamos a agir *na* natureza, “não apenas ampliamos nosso poder sobre a natureza (...) mas pela primeira vez levamos a natureza para o mundo humano como tal, obliterando as fronteiras defensivas entre os elementos naturais e o artifício humano nas quais todas as civilizações anteriores se encerravam”. Ou seja, ao iniciar processos naturais, “começamos a agir *na* natureza, começamos manifestamente a transportar a nossa própria imprevisibilidade para aquele domínio que costumávamos pensar como regido por leis inexoráveis”.⁹¹ O próprio fato de que as ciências naturais se tornaram

88. H. Arendt, *On Revolution*, p. 175.

89. Ibidem. Para a promessa como potencialidade inerente à própria ação, ver Th. Calvet de Magalhães, “The Frailty of Action. Forgiving and Promising: The redemption of action through the potentialities of action itself” [2002], in: <http://hannaharendt.net/research/Calvet.htm>.

90. H. Arendt, “The Concept of History: Ancient and Modern”, *Between Past and Future*, p. 59.

91. Ibidem, pp. 60-61. Cf. HC, pp. 206-211.

exclusivamente ciências de processos e, em seu último estágio, “ciências de “processos sem retorno”, potencialmente irreversíveis e irremediáveis”, indica claramente, para Arendt, “que, seja qual for o poder do cérebro necessário para desencadeá-los, a verdadeira capacidade humana subjacente, que exclusivamente poderia suscitar tal desenvolvimento, não é nenhuma capacidade “teórica”, contemplação ou razão, mas é a faculdade humana de agir – de iniciar novos processos sem precedentes, cujo resultado permanece incerto e imprevisível quer sejam desencadeados no domínio humano ou natural”. E sob este aspecto da ação, que é extremamente importante para a era moderna, “processos são desencadeados, cujo resultado é imprevisível, de sorte que a *incerteza*, e não a fragilidade, passa a ser a característica decisiva dos assuntos humanos” (HC, p. 208; grifo nosso).

A capacidade para a ação, pelo menos no sentido de desencadear processos, é hoje, para Arendt, “o privilégio exclusivo dos cientistas, que ampliaram o domínio dos assuntos humanos ao ponto de extinguir a consagrada [*time-honored*] linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano” e não deixa de ser irônico, diz ela, “que aqueles que a opinião pública persistentemente considerou como os menos práticos e menos políticos membros da sociedade sejam finalmente os únicos que ainda sabem *como agir e como agir em conjunto*” (HC, p. 296; grifos nossos). Mas, justamente porque ela desencadeia processos naturais, e não processos para uma emergência de um “quem” único, a ação dos cientistas não tem o caráter de revelação da ação, nem a capacidade de produzir histórias e de se tornar histórica que, juntos, constituem para Arendt, “a própria fonte de onde nasce o sentido que ilumina a existência humana” (HC, p. 297). Sob este importante aspecto, conclui Arendt, “também a ação se tornou uma experiência dos poucos privilegiados, e estes poucos que ainda sabem *o que significa agir talvez* sejam ainda menos numerosos que os artistas, e suas experiências ainda mais raras que a experiência genuína do mundo e do amor pelo mundo” (HC, p. 297; grifos nossos).

O pensamento é, no entanto, ainda possível, conclui Arendt, “onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política” (HC, p. 297). Como uma experiência vivida, o pensamento sempre foi considerado, talvez erradamente diz ela, como privilégio de apenas poucos, mas “talvez não seja presunçoso acreditar que esse pequeno número *não* diminuiu em nosso tempo” (grifo nosso). Esta consideração pode

ser irrelevante ou ter pouca relevância para o futuro do mundo, mas ela não é irrelevante, diz Arendt, “para o futuro do homem”, pois “se nenhum outro teste, a não ser a experiência de estar ativo, nenhuma outra medida a não ser a extensão de mera atividade fossem aplicados às várias atividades no âmbito da *vita activa*, bem poderia ser que o pensar enquanto tal as superasse todas” (HC, p. 297).

O mundo é sempre o produto do homem, “um produto do *amor mundi* do homem”, e precisa daqueles que começam, dos recém-chegados, e dos que ainda sabem o que significa agir e podem pensar o que estamos fazendo.

Referências Bibliográficas:

- ARENDE, H. *The Origins of Totalitarianism* [OT], New York, Harcourt, Brace and Company, 1951. Segunda edição, com um novo capítulo, “Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, e um Epílogo, “Totalitarian Imperialism: Reflections on the Hungarian Revolution”, New York, World Publishing Co., Meridien Books, 1958. Terceira edição, com uma nova Introdução, e sem o Epílogo acrescentado à segunda edição, New York, Harcourt, Brace & World, 1966.
- . “Ideologie und Terror”, *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München, Piper, 1953, pp. 229-251 (“Ideology and Terror: A Novel Form of Government”, *Review of Politics*, vol. 15, nº 3 (1953), pp. 303-327).
- . *The Human Condition* [HC], Chicago, University of Chicago Press, 1958. Tradução francesa de Georges Fradier: *La condition de l' homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (nova edição com um Prefácio de Paul Ricoeur em 1983).
- . *On Revolution* [1963], New York, Viking Press, 1965.
- . *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1965.
- . *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1968.
- . *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace & Company, 1968.
- . *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace & Company, 1972.
- . *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking* (Mary McCarthy, ed.), New York, Harcourt, Inc., 1978.
- . *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Ronald Beiner, ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- . “Labor, Work, Action” [1957, 1964], tradução francesa de Danielle Lories: “Travail, Oeuvre, Action”, *Études Phénoménologiques*, Nº 2 (1985), pp. 3-26.
- . *Penser L'événement* (Claude Habib, ed.), Paris, Belin, 1989.
- . “Philosophy and Politics” [1954], *Social Research*, Vol. 57, Nº I (1990), pp. 73-103.
- . *Was ist Politik?* [1955-1959], Ursula Ludz (ed.), München, Piper, 1993. Tradução francesa, e prefácio, de Sylvie Courtine-Denamy: *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Seuil, 1995.
- . “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” [1953], *Social Research*, Vol. 69, Nº 2 (2002), pp. 273-319.
- . *Responsability and Judgment* (Jerome Kohn, ed.), New York, Schocken Books, 2003.
- CALVET DE MAGALHÃES, T. “A Atividade Humana do Trabalho [*Labor*] em Hannah Arendt” [1985] (<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%20Atividade%20Humana%20do%20Trabalho%20em%20Arendt.pdf>).
- . “The Frailty of Action. Forgiving and Promising: The redemption of action through the potentialities of action itself” [2002], in: <http://hannaharendt.net/research/Calvet.htm>
- CAMPOS, H. *Qohélet / O-que-sabe: Ecclesiastes*, São Paulo, Perspectiva, 1990.

- CLAUSEWITZ, Carl von. *De la guerre* (1832-1834), tradução francesa de Denise Naville (prefácio de Camille Rougeron e Pierre Naville), Paris, Minuit, 1955.
- DERRIDA, J. *Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Paris, L'Herne, 2005.
- DUARTE, A. "Hannah Arendt e o pensamento político de *amor mundi*", *Mulheres de palavra* (Eliana Yunes e Carla Lucchetti Bingemer, orgs.), São Paulo, Loyola, 2003, pp. 33-47.
- . "Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente", *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt* (André Duarte et al., orgs), Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2004, pp. 35-54.
- FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- KOYRÉ, A. *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore, John Hopkins Press, 1957 (*Du monde clos à l'univers infini* [1962], Paris, Gallimard, 1973).
- . *Réflexions sur le mensonge* [1943], Paris, Éditions Allia, 1996.
- PATOCKA, J. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* [1973-1975]. Trad. fr. de Érika Abrams (prefácio de Paul Ricoeur e posfácio de Roman Jakobson), Paris, Verdier, 1981.
- Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt* (1988), Paris, Payot, 1997.
- ROVIELLO, A.-M. e WEYEMBERGH, M. (orgs.). *Hannah Arendt et la Modernité*, Paris, Vrin, 1992.
- SPEIGHT, A. "Arendt and Hegel on the tragic nature of action", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 28, nº 5 (2002), pp. 523-536.
- STEVENS, B. "Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt", *Études Phénoménologiques*, Nº 2 (1985), pp. 93-109.
- TAMINIAUX, J. *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.
- . "Athens and Rome", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 165-177.
- TASSIN, E. "La question de l'apparence", *Politique et pensée. Colloque Hannah Arendt* (1988), pp. 66-89.
- VILLA, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- WEYEMBERGH, M. "L'Âge Moderne et le Monde Moderne", *Hannah Arendt et la Modernité*, pp. 157-173.