

A PÓLIS DEMOCRÁTICA: A “SOLUÇÃO GREGA” PARA A FRAGILIDADE DA AÇÃO THE DEMOCRATIC PÓLIS: THE “GREEK SOLUTION” TO THE FRAGILITY OF ACTION

RODRIGO RIBEIRO ALVES NETO*

Resumo: Apresentamos uma interpretação da teoria da ação política desenvolvida por Hannah Arendt na obra *A Condição Humana*. A capacidade de agir é analisada a partir de sua extrema fragilidade, inerente às condições humanas da natalidade e da pluralidade. Pretende-se demonstrar de que modo, a fim de superar essa fragilidade da ação, a Antiguidade grega pré-filosófica instaurou a experiência democrática da *polis*. Muito mais que uma mera mutação nas organizações sociais antigas, a fundação da *polis* é uma autêntica instauração do político ou do advento do plano político, cujo domínio de experiência é a *liberdade*.

Palavras-chave: democracia; Antiguidade; ação; liberdade.

Abstract: We present an interpretation of the theory of political action developed by Hannah Arendt in her work *The Human Condition*. The capacity to act is analyzed from the point of view of its extreme fragility, something that is inherent in the human conditions of birth and plurality. We intend to demonstrate how, in order to overcome this fragility of action, pre-philosophical Greek Antiquity established the democratic experience of the *polis*. The foundation of the *polis*, far from being a mere mutation in ancient social organizations, is an authentic establishment of the dimension of the political, whose domain of experience is *freedom*.

Keywords: democracy; Antiquity; action; freedom.

Na obra *A Condição Humana*, Hannah Arendt elabora uma descrição das manifestações fundamentais da *Vita Activa*, ou seja, uma verdadeira analítica do homem enquanto “ser-do-mundo”. O esclarecimento fenomenológico da vida ativa em suas três manifestações mais elementares (trabalho, fabricação e ação)¹ e em suas condições mundanas correspondentes (vida, mundanidade

* Rodrigo Ribeiro Alves Neto é professor de Filosofia do Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação (IBMR) e da Univ. Estácio de Sá (Unesa), Rio de Janeiro, Brasil.

¹ Acompanhando as traduções de André Duarte (2000), Adriano Corrêa (tradutor de Arendt, *H. Trabalho, Obra, Ação*, 2005, p. 175-201) e Theresa Calvet de Magalhães (2006, pp. 35-74), optamos por traduzir *labor*, *work* e *action* por *trabalho*, *fabricação* e *ação*. A tradução brasi-

e pluralidade) almeja identificar os traços mais duráveis dessa experiência de “ser-do-mundo”; aqueles que são menos vulneráveis às profundas transformações da era moderna, ou seja, aqueles que, uma vez descritos fenomenologicamente, permitem-nos compreender o que em geral faz o homem quando está ativo no mundo, o que ele em geral faz quando se engaja na instalação e manutenção do mundo e da sua presença nele. Hannah Arendt denomina com o termo “mundo” o espaço artificial interposto entre o homem e a natureza bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado entre os homens através de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo serve de assunto entre os homens e de abrigo estável não-natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana no movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações.

Por esta via, o mundo incide sobre a existência humana exercendo uma força condicionante que reivindica dos homens uma contínua atuação, uma vida ativa. Os cuidados humanos com o mundo convertem o entorno da existência humana de mero “meio biofísico” em um mundo que serve de abrigo estável não-natural e assunto comum entre homens plurais. No trabalho nos vinculamos à manutenção do metabolismo do corpo com a natureza e, assim, estamos sempre cercados dos objetos de consumo dos quais extraímos os meios de subsistência da vida orgânica. Na fabricação estamos engajados com a matéria-prima que a natureza oferece para a construção do artifício humano e, assim, encontramos-nos circunvizinhos pela mundanidade do mundo como um produto acabado e tangível, dotado de

leira de *A Condição Humana* (trad. de Roberto Raposo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997) optou por labor, trabalho e ação. Uma vez que, etimologicamente, *labor* remete à idéia de tarefas penosas, a palavra mais imediata no português seria *labuta*, provável variação de *labor*. Porém, a opção de traduzir *Labor* por labor obscurece a distinção entre *labor* e *work*, criando dificuldades, por exemplo, para traduzir clássicas expressões tais como *labor-process* e *labor productive* (processo de trabalho e trabalho produtivo, respectivamente, na tradução brasileira, que, assim, confunde o leitor). A respeito das dificuldades encontradas na tradução brasileira, conferir CALVET DE MAGALHÃES, Theresa, 1985, p. 133. A tradução de *labor* por trabalho obedece as próprias indicações de Hannah Arendt, quando a autora afirma que os termos *labor* do inglês, *Arbeit* do alemão ou *travail* do francês, como substantivos, não designam o produto final ou o resultado da ação de trabalhar, permanecendo um substantivo verbal que aponta para a natureza dessa atividade que é o esforço dispensado para a subsistência do indivíduo e para a sobrevivência da espécie. Ainda que Arendt não mencione o português, o que se aplica ao francês, etimologicamente, também vale para o nosso idioma.

permanência e durabilidade em contraste com o ciclo biológico de vida e morte dos homens. Na ação e na fala estamos envolvidos uns com os outros na realização de interesses comuns e, sendo vistos e ouvidos uns pelos outros, somos circundados pelo “lado público do mundo” (Arendt, 2001, p. 210). A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar a esfera pública do mundo, cria a condição para a memória, isto é, para as histórias da grandeza e da excelência dos feitos e palavras humanos.

Deste modo, a existência humana não está assegurada pelos ciclos repetidores da natureza, visto que ele precisa fazer surgir aquilo que não existiria por si mesmo e não tem em si mesmo a causa de seu vir a ser: o mundo humano e comum enquanto abrigo e assunto de homens plurais. Em contraposição ao mundo humano e comum, os deuses e a natureza são imortais porque não nascem, envelhecem e desaparecem tal como os homens. Por serem os homens os únicos mortais na natureza imortal, a temporalidade sucessivo-linear, ou a mortalidade, tornou-se o emblema da existência humana para os gregos. Só quem está imerso no tempo de modo retilíneo, a partir de um processo que se inicia com o nascimento e termina com a morte, experimenta a irreversibilidade do passado, a fugacidade do presente e a imprevisibilidade do futuro: a ação corrosiva do tempo. É da instauração do mundo humano e comum, enquanto abrigo e assunto de homens plurais, que parte esse movimento cíclico e homogêneo da natureza em forças temporais retilíneas e sucessivas: o passado, o presente e o futuro. O tempo sucessivo-linear, ou o devir retilíneo das forças temporais, se manifesta no mundo somente ao se inserir e se instaurar nele a presença do homem. Sem a irrupção do homem no seio da natureza haveria somente os ciclos repetidores da vida, ou seja, um movimento homogêneo e automático, desprovido de sentido e finalidade, encerrado em si mesmo na eterna quietude indiferente de uma presença assegurada desde sempre e para sempre.

Por esta via, a presença dos mortais no mundo rompe o ciclo repetitivo da natureza instaurando a experiência do tempo sucessivo-linear, ou seja, um passado que foi e não é mais, um presente que é e não será mais e um futuro que será e não é ainda. A mortalidade consiste, justamente, em mover-se ao longo de uma linha reta em um universo onde tudo está em movimento cíclico. Assim, a grande aspiração dos mortais consiste em dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, que impeça a sua perecibilidade pela ação corrosiva do tempo linear. Se os mortais conquistassem alguma “imortalidade”, isto é, alguma relativa continuidade, perduração, estabilidade e constância para o mundo humano e comum, então, a “grandeza” daquilo que deve sua existência exclusivamente ao homem poderia entrar em conexão com a imor-

talidade da natureza. Somente assim, conquistando essa “imortalidade” ou essa relativa “imperecibilidade”, os homens mortais encontram um lugar adequado no seio da natureza para um aparecimento estável, diante da constante chegada e partida das gerações submetidas ao nascimento e à morte (as mais gerais condições mundanas da existência humana). É justamente a imortalidade o que cada homem em sua unicidade precisa tentar alcançar se deseja afirmar a sua individualidade no mundo, para além da homogeneização da natureza, ou, em outros termos, se almeja perdurar no mundo que o circunda e em cuja companhia foi admitido por curto tempo. Indo sempre em direção à morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e para a destruição, se não fosse a capacidade humana de interromper o processo contínuo, homogêneo e circular da natureza através de feitos, palavras e obras que instaurem, preservem e estabilizem o mundo humano enquanto assunto e abrigo de seres mortais.

São nas obras ou feitos derivados diretamente da ação e do discurso, que a fragilidade do mundo comum e humano se expressa de modo mais contundente. A fabricação empresta aos objetos de uso, feitos da matéria fornecida pela natureza, alguma durabilidade emprestada do “ser-para-sempre” natural. Mas o que se passa diretamente entre os mortais através da ação e da fala não deixa nenhum vestígio depois do momento fugaz de sua ocorrência. Existe, assim, um grande contraste entre a permanência do mundo erigido pela fabricação humana e a fragilidade do “lado público do mundo”, no qual se realizam os assuntos humanos. O mundo como âmbito inter-humano de relacionamento desaparece não apenas com a dispersão e o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar. Essa fragilidade radical na busca pela imortalização do mundo comum e humano decorre não somente da futilidade da ação, que não se materializa em objetos duráveis, mas também da imprevisibilidade dos resultados da ação, da irreversibilidade dos processos desencadeados pela ação, dos seus resultados incertos, da sua irreversibilidade e de sua ilimitação. Toda a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem previamente as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que os homens pagam pela liberdade, pela pluralidade humana e pelo vigor da convivência, num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.

Neste sentido, como nem toda forma de inter-relacionamento humano, e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela mediação do mundo enquanto palco da ação de homens plurais, esse âmbito público nasce e se mantém entre os homens apenas potencialmente, nunca necessariamente.

Portanto, as “obras” e os “feitos” humanos decorrentes da ação expressam uma fragilidade radical na busca pela imortalização do mundo comum e humano. Enquanto livres e singulares, os homens podem começar algo inteiramente novo, extra-ordinário, ilimitado, que rompe com a rotina diária e, assim, não pode ser previsto, pois o “dom da ação” pode realizar o improvável e o inantecipável.

A mais radical fragilidade expressa nos “feitos e obras” da ação e do discurso dos homens em sua busca por “imortalidade” num meio natural onde tudo é imortal, exceto eles, decorre da imprevisibilidade (a incerteza do futuro inantecipável) e da irreversibilidade (a impossibilidade de se desfazer o feito, embora não se pudesse saber exatamente o que se fazia), constitutivas de todas as conseqüências da iniciativa de agir e falar. Embora os homens possam destruir o que produzem e até o que não produziram (a natureza e a Terra),

“nunca serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação. (...) E esta incapacidade de desfazer o feito é igualada pela outra incapacidade, quase tão completa, de prever as conseqüências de um ato e até conhecer com segurança os seus motivos”. (Arendt, 2001, p. 244)

Se a realidade viva da ação e da fala depende da pluralidade humana, da presença constante de outros que possam ver e ouvir, então, a revelação do agente através do discurso e o início de novos processos pela ação recaem sempre sobre uma teia de relações humanas já existente, imprimindo nela, intencionalmente ou não, certas conseqüências imediatas tão irreversíveis quanto imprevisíveis. A liberdade faz dos homens mortais seres capazes de iniciar algo de novo no mundo pela iniciativa de agir e falar, mas torna-os incapazes de controlar, reverter ou prever todas as conseqüências dos processos depois de iniciados². Numa comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir, a força do processo de ação nunca termina num único ato e

² Arendt se vale das distinções que as línguas grega e latina estabelecem para o termo *ação*. Agir se diz em grego por meio de dois verbos: *archein* (começo, ser o primeiro, governar) e *prattein* (atravessar, realizar e acabar). Em latim: *agere* (por em movimento, guiar) e *gerere* (cujo significado original é conduzir). Essas duas acepções correspondentes em grego e latim fazem Arendt crer que a ação estaria dividida em duas partes: o começo feito por um só agente e a realização, a qual muitos aderem para “conduzir”, dar “acabamento”. Assim, *archein* e *agere* foram empregadas de modo especial como liderar e governar (o líder é o iniciador, aquele que é o primeiro e, assim, põe em movimento uma realização). Já *prattein* e *gerere* designam a ação em geral no sentido de execução e acabamento ao “primeiro movimento”. A falácia do homem poderoso por estar só provém do fato de que o iniciador está apenas na sua iniciativa e nos riscos que assume, mas não na realização do ato que sempre depende de muitos.

pode aumentar na medida em que se lhe multiplicam as conseqüências. Esses processos podem durar para além da mortalidade dos homens, até o fim da própria humanidade. Além do que, a história desses processos com começo e fim só se revelará para a análise histórica retrospectiva, que não participa da ação, ou seja, quando os atores estiverem mortos. O fim do processo histórico resultante da ação é imprevisível, pois o processo deflagrado pela ação não tem um fim ou um resultado acabado de uma vez por todas. Todo fim de um processo histórico é sempre, para os que estão vivos, um novo começo.

É porque a ação e a fala de cada homem atingem de modo singular essa teia preexistente de relações, afetando a vida de todos aqueles com quem entre em contato, que nenhum agente é produtor, fabricante, criador ou autor autônomo da sua própria história. A preexistência de uma teia de muitas vontades, intenções e interesses conflitantes é o que impede que muitas vezes as ações alcancem seus objetivos materiais e mundanos, mas, simultaneamente, é graças a ela que a ação é concreta e a fala é efetiva, instaurando as histórias dos feitos e palavras humanos. Assim, a história, enquanto resultante da ação, nunca tem um agente ou um autor tangível que possa ser apontado como o produtor do resultado final. O que leva Arendt a dizer: “Ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (2005, p. 193). Aquele que age nunca sabe exatamente o que está fazendo, porque a revelação da unicidade de cada homem não se realiza intencionalmente, ou seja, o “quem” permanece sempre oculto para o próprio agente. Arendt diz: “Há íntima relação entre a imprevisibilidade do resultado e o caráter revelador da ação e do discurso: o agente se revela sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão ‘quem’ revela” (2001, p. 205). Nessa medida, incidindo sobre uma teia de relações humanas preexistente, a iniciativa de agir e falar nos torna muitas vezes “culpados” de conseqüências que jamais desejamos ou previmos, visto que toda ação deflagra uma reação em cadeia e todo processo pode causar novos processos. E o que torna as obras e os feitos humanos decorrentes da ação e da fala ainda mais frágeis reside no fato de que eles não podem ser desfeitos por piores que tenham sido.

Tudo isso nos leva a crer que é justamente na liberdade da ação que o homem parece mais “uma vítima ou um paciente que um autor e agente do que fez” (Arendt, 2001, p. 245). Paradoxalmente, parece que é no desempenho das atividades pelas quais os homens exercem maximamente a liberdade, que eles se experimentam como menos livres, pois se tornam conscientes de que a história resultante da ação é perfeita de “feitos” irreversíveis, mas também de “sofrimentos” inevitáveis e sempre “novas possibilidades” imprevisíveis. “Agir e padecer são como as faces opostas da mesma moeda, a história iniciada

por uma ação compõe-se de seus feitos e dos sofrimentos deles decorrentes”, assevera Arendt (2001, p. 203). A fragilidade inerente ao agir provém justamente do fato de que a liberdade de começar espontaneamente algo novo incide sobre uma rede predeterminada de relações, ou seja, toda ação atua sobre seres também capazes de agir. É justamente porque a história resulta de atos e feitos humanos e não de tendências, forças ou idéias sobre-humanas, que ela, apesar de dever a sua existência exclusivamente aos homens, não é “feita” ou “produzida” por eles, tal como os objetos resultantes da fabricação. Como diz Arendt:

“A diferença entre a história real e a ficção é precisamente que esta última é ‘feita’, enquanto a primeira não o é. A história real, em que nos engajamos durante toda a vida, não tem criador visível nem invisível porque não é criada” (2001, p. 198).

Outra fragilidade inerente à intermediação, que ocorre entre os homens por meio dos negócios humanos, reside no caráter ilimitado da ação. Trata-se da potencialidade ilimitada da ação para estabelecer relações entre os homens, para além da mera legalidade, como limites estabilizadores e protetores dos negócios humanos. Como explica Arendt:

“As limitações legais nunca são defesas absolutamente seguras contra a ação vinda de dentro do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são defesas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora. A ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica” (2001, p.204).

Por isso, na *polis* pré-filosófica, os gregos não consideravam a função de legislar uma atividade genuinamente política, e sim um “fazer” pré-político ou um fabricar entidades tangíveis tais como os produtos do artesão. Essas “entidades legais” possuem tangibilidade, mas não inspiram necessariamente a lealdade dos cidadãos, pois não são ainda o conteúdo efetivo da política, que só advém quando os homens são vistos e ouvidos pela “platéia de seus semelhantes” e aparecem uns aos outros na teia intangível de relações humanas instaurada e mantida pela ação e pelo discurso. Contrariamente aos romanos, que valorizaram a fundação e a legislação da cidade como autênticos atos políticos, as leis não eram concebidas na *polis* como um resultado direto da ação, pois o processo de agir e falar não pode resultar em um “produto final” sem se auto-destruir em seu significado autêntico, intangível e extremamente frágil. Somente a fabricação pode ter como fim um “produto tangível”, e é por isso que o ato de legislar não faz do homem, tal como dos artesãos ou dos

construtores dos muros ao redor da cidade, um cidadão. Tal termo se aplica somente ao homem quando usufrui do privilégio de se engajar efetivamente nas diversas atividades em curso na *polis*. Antes mesmo da iniciativa de agir e falar, logo numa dimensão pré-política, seria necessário instaurar um espaço de aparecimento dos homens plurais (a esfera pública) e nele erguer uma estrutura estável para as relações humanas (as leis). Mas essa estrutura tangível, que estabiliza as iniciativas dos homens de agir e falar, não é um limite intransponível, pois não serve ainda de guia para a ação ou inspiração para os relacionamentos humanos.

Toda essa fragilidade, inerente à coexistência dos homens e à falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, não decorre de qualquer suposta “fraqueza humana”, mas das condições mundanas da natalidade e da pluralidade. Para dizer com Arendt:

“O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos” (Arendt, 2001, p. 256).

Assim, diferentemente de tudo que resulta da “obra de nossas mãos”, o mundo como espaço público da aparência não tem durabilidade que resista ao momento de sua ocorrência, e desaparece não apenas com a dispersão e o isolamento dos homens, mas também com a interrupção da espontânea iniciativa de agir e falar. Esse espaço público nasce e se mantém entre os homens apenas potencialmente, nunca necessariamente ou constantemente e nem para todos os homens, pois o filósofo contemplativo, o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador, o artesão e o assalariado do mundo moderno não estão nele.

A fim de superar essa perecibilidade e essa fragilidade da mais humana dentre as atividades pelas quais o homem busca, por feitos e obras, criar um mundo adequado ao aparecimento humano, a Antiguidade grega pré-filosófica instaurou a experiência democrática da *polis*. Trata-se de um modo inédito de convivência, de imortalização do mundo humano no seio da natureza imortal, ou seja, um meio de salvaguardar a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando o “lado público do mundo”, mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar. Muito mais que uma mera mutação nas organizações sociais antigas, a fundação da

polis é uma autêntica instauração do político ou do advento do plano político. A *polis* democrática é o mundo politicamente organizado, no qual cada homem livre pode se inserir por meio da ação e do discurso, para além dos diferentes estatutos sociais, familiares, territoriais, religiosos que separavam os indivíduos em antigas solidariedades e dependências tradicionais. A fundação da *polis* instaurou a esfera pública na qual o mundo é maximamente o assunto de homens plurais reunidos na modalidade da ação e do discurso. Os gregos pré-platônicos fundaram a vida política para “elevar a ação ao topo da hierarquia da *vita activa* e para que se visse no discurso o elemento fundamental de distinção entre a vida humana e a vida animal” (Arendt, 2001, p. 217). Na *polis* fica explícito o caráter de “espécie” da vida animal, em oposição à “singularidade” da existência humana. A democracia grega fez da atividade política a mais grandiosa obra humana ou o mais elevado feito dos mortais no cosmo imortal. “A *polis* era para os gregos, como a *res publica* para os romanos, em primeiro lugar a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão à imortalidade, dos mortais” (Arendt, 2001, p. 66).

Tradicionalmente, Aristóteles denominava como *bios politikos* a vida autenticamente humana e engajada nos assuntos públicos. Tal engajamento na *polis* fazia de tal modo o homem estar mais humanamente ativo, que Aristóteles identificou a vida ativa com o *bios politikos*, excluindo o trabalho e a fabricação, visto que estas últimas não são atividades ociosas ou livres, mas negociosas e voltadas para fins exteriores a elas mesmas (a necessidade da subsistência e a utilidade do artifício humano, respectivamente). O homem tinha uma vida ativa na *polis* porque tomava decisões por meio do discurso persuasivo, nunca pela força bruta ou qualquer dimensão pré-política exterior à palavra. Por isso, na *polis*, não há comandantes e comandados, visto que forçar alguém a fazer algo por violência ou ordenar ao invés de persuadir são modos pré-políticos de interação humana, característicos das famílias nas quais há um chefe que exerce o poder orientado pelo que é útil e necessário para a organização doméstica.

Quando a *polis* se constituiu, as organizações sociais tradicionais eram realezas de tipo feudal, onde predominavam grandes famílias proprietárias da terra, que exerciam, pela figura do *paterfamilias*, sua autoridade religiosa e econômica sobre uma pequena população de servos, familiares, agricultores, artesãos e pescadores. Por outro lado, as chamadas “terras bárbaras” eram comandadas por um déspota ou tirano, que impunha uma dominação absoluta, apoiada em castas militares, sacerdotais e técnico-administrativas. Durante essa época, ocorreram violentos conflitos que opunham as grandes famílias

entre si (a desagregação dos laços de parentesco está na origem do advento das cidades-estados). A influência e o confronto entre diferentes tradições começaram a relativizar a autoridade do chefe de família, do *dominus*, do ancião, do nobre, etc. Na *polis* foram consolidados dois tipos de esferas da existência humana: a pública e a privada³. Os assuntos públicos são tratados pela reunião dos cidadãos situados em círculos, a igual distância do centro, isto é, igualmente capazes de decidir os destinos da cidade. Pondo o poder “no meio” e recusando que ele seja o apanágio de alguém, a *polis* impedia o aparecimento de um tirano e também a instalação de uma casta ou de uma classe separada da vida política, que se apropriasse do poder. Inserir-se na *polis* significa, portanto, ser livre e estar entre iguais (*isonomie*). Como esclarece Arendt:

“A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer ‘iguais’, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar. Não significava domínio, como também não significava submissão” (2001, p. 41).

O que funda a experiência política dos gregos é que eles não obedecem ao chicote de um senhor despótico, mas a uma regra, a uma lei (*nomos*) que eles mesmos escolheram e estabeleceram por meio da capacidade de discorrerem uns com os outros e agirem na realização de laços comuns. Por isso, Aristóteles considerou o homem como um ser político (*zoon politikon*), através da afirmação de que ele é um vivente que tem linguagem (*zoon logon ekhon*). A interpretação tradicional dessa suposta “definição” aristotélica do homem como *animale rationale* obscurece algo simples: não se trata de uma definição da essência do homem em geral. Aristóteles almejou dizer apenas que a política faz dos homens, contrariamente aos escravos e bárbaros, viventes, cujo modo de vida tem no discurso a sua preocupação primordial. O que faz do homem um ser político é viver num mundo no qual as palavras não perderam o seu poder de revelar e discutir, pois o que quer que os homens façam, saibam e

³ Com isso Arendt não pretende afirmar que toda e qualquer questão privada seja irrelevante, mas que a *polis*, como esfera pública da existência, faz aparecer o que é digno de ser visto ou ouvido por todos, de modo que o irrelevante para os assuntos políticos se torna automaticamente assunto privado. Como o amor, por exemplo, segundo Arendt: “em contraposição à amizade, morre ou, antes, extingue-se assim que é trazido a público. (*‘Never seek to tell thy love/ Love that never told can be’*). Dada a sua inerente natureza extraterrena, o amor só pode falsificar-se e perverter-se quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou salvação do mundo” (ARENDDT, 2001, p. 61).

experimentem só terá sentido na medida em que possa ser discutido. Como observa Arendt:

“os homens no plural, isto é, os homens que vivem, movem-se e agem neste mundo, só podem experimentar o significado das coisas por poderem falar e serem inteligíveis entre si e consigo mesmos” (Arendt, 2001, p. 12).

São diferentes as atividades que o homem desempenha para a doméstica manutenção da vida por carência, necessidade ou utilidade, e aquelas que desempenha por liberdade em nome de um mundo comum. A esfera privada é pré-política, porque está vinculada ao processo biológico da vida e à sobrevivência comum. É a partir da instauração da esfera pública que surge a oposição entre as diversas associações humanas tais como a família, que reúne indivíduos do mesmo sangue, a aldeia, que agrupa os vizinhos em função de interesses privados e, enfim, a própria *polis*. Esta é uma ordem fundada não sobre a força bruta, independente de interesses passageiros, para além de laços de parentesco, indiferente às prescrições dos deuses ou apenas em nome do sustento.

Assim, a vida política procura revelar que os homens não vivem nem morrem como os animais, ou seja, submetidos ao gigantesco círculo da natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas giram em imutável repetição. Na *polis* os homens se põem em luta, através de feitos e palavras, por algo que confira para sua existência singular, para sua mortalidade sempre individual e também para o mundo humano algum vestígio de imortalidade. “A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para iniciar algo novo”, afirma Arendt (2005, p. 194). Se o homem é do mundo pelo nascimento, nascer é sempre a atualização da liberdade de agir e falar, ou seja, trazer ao mundo um novo começo capaz de romper com o círculo vital, pois a ação não está submetida nem à necessidade que condiciona o trabalho, nem à utilidade que mobiliza a fabricação.

A criação de condições que torne mais duradoura a convivência entre os homens é um fator indispensável para a atualização de todas as potencialidades da ação. A vida genuinamente política só existe quando os homens vivem tão continuamente próximos uns dos outros que as potencialidades inerentes à ação e ao discurso estão sempre presentes. A frágil “potencialidade” da ação se distingue da mera “força”, porque esta última é algo que pode ser propriedade de um homem isolado e aquela depende sempre de que os homens estejam juntos, vinculados por laços que sobrevivem à mera ocorrência da ação e permanecem vigentes, enquanto eles estiverem na presença uns dos

outros. Embora a experiência efetiva da polis preceda toda constituição formal e institucional de um governo, desde a fundação da *polis* grega, as “cidades-estados” se tornaram na cultura ocidental uma condição material importante para a organização política da convivência humana, para a estabilização e preservação da teia de relações humanas. Enquanto vincula os homens entre si, essa teia se constitui como a grande “potencialidade” da ação e isso de tal forma que Arendt denomina como “poder”. O poder nada mais é que a ilimitada capacidade da ação e do discurso de estabelecerem relações e engendrarem novos processos sobre a teia de relações preexistente. Como diz a autora: “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja a sua força e por mais válida que sejam suas razões” (Arendt, 2001, p. 213).

As potencialidades da convivência, ou simplesmente o “poder”, não é possuído como a força, nem exercido como a coação, pois depende sempre do “acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (Arendt, 2001, 213). E é a perda do poder o que primeiro destrói as organizações políticas, pois a condição mundana da pluralidade, por um lado, impede a onipotência humana e, por outro, a aspiração utópica de onipotência destrói a pluralidade, que é a condição da vida política. Por isso Arendt define a tirania como uma tentativa sempre auto-destrutiva de substituir o poder ou a potencialidade da convivência pela força, algo que o indivíduo isolado jamais pode compartilhar com os outros. Com a destruição tirânica do espaço de aparência dos homens plurais, instaurado e mantido pela ação e pelo discurso, os feitos e as obras decorrentes das potencialidades da conveniência humana não permaneceriam no mundo tempo maior que o da sua mera ocorrência. Sem a polis os homens são incapazes de se lembrar do que foi grande, belo e, sobretudo, humano. Sem “o lado público do mundo”, instaurado e mantido pelas atividades em curso na polis, nenhuma novidade resplandeceria no mundo humano, nada aconteceria entre os homens e, assim, nenhuma significação duradoura haveria para inspirar a recordação da grandeza dos feitos, palavras e obras que devem suas existências exclusivamente aos homens. E isso independentemente dos seus motivos e intenções, das suas conseqüências boas ou más, de serem frutos da derrota ou da vitória e, enfim, de terem atingido ou não seus objetivos materiais e mundanos. “Sem um âmbito público politicamente organizado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer” (2000, p.195), diz Arendt.

Como vimos, o “produto” da ação é idêntico ao cometimento do próprio ato e, assim, as atividades em curso na polis ou, simplesmente, a “ação política” não pode ser julgada por “padrões morais” ou “metas e conseqüências”, pois o único critério de julgamento dos feitos e das palavras era, para os gregos,

a grandeza (*megethos*), isto é, o que distingue o homem do lugar comum, o caráter extra-ordinário que rompe com as verdades cotidianas. A *polis* se define por inspirar os homens a ousarem o extra-ordinário, para além de razões e objetivos, pois “o significado específico de cada ato só pode residir no próprio cometimento e não nos motivos que o provocaram ou no resultado que produz” (Arendt, 2001, p. 218). Ao contrário da fabricação, onde os produtos de um homem podem ser maiores e essenciais que o próprio produtor, a unicidade do agente revelado na ação transcende em grandeza e importância tudo que ele possa fazer ou produzir como “resultado final”. “Os grandes só podem ser julgados pelo que são”, só os vulgares consentirão em atribuir sua dignidade ao que fizeram” (Arendt, 2001, p. 223). A potencialidade, que nasce da pluralidade humana reunida por meio da ação e do discurso na realização de um interesse comum, esgota seu significado no próprio desempenho e não na simples execução de finalidades exteriores. O poder não é um “resultado” para além do próprio desempenho da ação, pois agir não é “fazer” ou “fabricar” obras.

E é justamente por isso que a *polis* é um “grande e doloroso paradoxo” (Arendt, 2000, p. 75), que expressa a dimensão trágica da cultura grega. Trata-se do caráter paradoxal de considerar a permanência como a grandeza máxima do cosmo imortal, enquanto a mais elevada grandeza humana residiria na mais fugaz atividade que os homens podem desempenhar: a ação e a fala. O paradoxo é que os homens ingressem na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública, por desejarem que a grandeza dos seus feitos e palavras, ou a grandeza daquilo que tenham em comum com os outros, fosse mais permanente que as suas vidas. Esse paradoxo expressa claramente o modo como os gregos consideravam que os feitos e as obras resultantes da ação e do discurso só sobreviveriam à chegada e à partida das sucessivas gerações, na medida em que tivesse uma presença pública continuamente cultivada, capaz de iluminar e salvar da ruína do tempo sucessivo-linear tudo que os homens venham a preservar de grandioso no mundo comum. Como esclarece Arendt:

“O mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós” (2001, p. 65).

A grande tarefa da vida política seria evitar a perda da confiança dos homens no mundo comum como lugar adequado para o aparecimento da gran-

deza dos mortais. A vida na *polis* tem como finalidade e importância assegurar o espaço de aparência onde se encenam e se preservam a grandeza das ações e das palavras. A *polis* almeja instaurar um espaço para a ação que prescindia da reificação dos seus “resultados”, por meio de monumentos e registros sobre seus autores, assim como do olhar retrospectivo do narrador (*storyteller*). Este realmente pode saber melhor o que aconteceu que os próprios atores, mas paga o preço de ser um espectador dos processos da ação, cuja significação se revela para ele apenas no fim, muitas vezes quando todos os atores estão mortos. O esforço da *polis* seria tornar duradouro essa esfera da ação e da fala, tendo em vista impedir que ele desaparecesse com o isolamento produzido pela tirania ou com a dispersão dos homens no regresso para suas vidas privadas. A *polis* visa cultivar a confiança do homem no mundo comum, no “poder” da convivência, isto é, nas potencialidades do mundo como espaço do aparecimento humano por meio da ação e do discurso. Somente essa confiança no mundo como espaço da aparência retira os homens de todo tipo de isolamento. Somente quando confia que a realidade do mundo depende da presença dos outros vinculados na realização de interesses comuns, é que o homem expressa a coragem de abandonar o esconderijo da vida privada para assumir e suportar as grandezas e os perigos inerentes à iniciativa de agir e falar. É recorrente na obra arendtiana esse vínculo entre a iniciativa de agir e falar e a coragem que ela reivindica, em função da “impiedosa vulnerabilidade da vida na *polis*” (Arendt, 2001, p. 45). Essa coragem reside na possibilidade de abandonar a vida privada e mover-se entre homens iguais e livres, visto que o déspota que se move entre escravos, e o tirano, que se move entre súditos não podem ser considerados livres.

No ensaio *O que é liberdade?*, Arendt diz: “a coragem é uma das virtudes políticas cardeais” (2000, p. 203). Deixar a organização da vida doméstica e a família para “abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa” ou para “dedicar a vida aos negócios da cidade” exigia coragem, isto é, a ousadia de superar o servilismo expresso na auto-preservação da vida realizada no esconderijo do lar, onde o homem está resguardado e engajado basicamente em atividades desempenhadas, em nome das carências vitais ou das exigências da utilidade. “Quem quer que ingressasse na esfera pública deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida. (...) A coragem, portanto, tornou-se a virtude política por excelência” (Arendt, 2001, p. 45). Quando ingressa na esfera política da existência, a presença do homem no mundo deixa de ser definitivamente limitada ao mero processo biológico, que vincula o metabolismo do organismo vivo com a natureza, pois supera as necessidades do “mero viver”. Para dizer com Arendt:

“É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a validade. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo” (2000, p. 203).

A *polis* pretende, portanto, reivindicar aos homens a coragem de cuidar da liberdade do mundo, ou seja, de se afastarem de casa, de saírem para a “impiedosa vulnerabilidade” do “lado público do mundo” e, assim, encontrarem-se uns com os outros na realização de interesses comuns. É preciso, para isso, que eles tenham a coragem de superar o isolamento e a apatia da vida doméstica, a fim de se vincularem uns aos outros, engendrando relações e processos que inspirem e cultivem a confiança nas potencialidades da ação e do discurso. A vida na *polis* inspira em cada homem a disponibilidade para inserir-se na esfera pública reveladora da sua unicidade inconfundível e a ousadia de iniciar uma história própria em busca da “grandeza” digna de ser recordada. Para dizer com o fragmento 29 de Heráclito (1999, p. 65): “Uma coisa a todas as outras preferem os melhores: a glória sempre brilhante dos mortais; a multidão está saturada como o gado”. Com esse propósito de tornar relevante aos homens viverem juntos, no compartilhamento de atos e palavras, o conjunto das atividades em curso na *polis* se opõe às associações ou comunidades (*societas*) tais como aldeias, variedades de sociedades, família ou conglomerado de famílias. Arendt esclarece que “nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade” (2000, p. 194). Imersos na vida privada, os homens têm como fator que rege as suas ações não a liberdade inerente ao mundo público, mas as carências da vida e a preocupação com a sua subsistência. O fundamento de possibilidade da instauração da *polis* reside na distinção radical entre a esfera privada da existência humana e a esfera política enquanto o “lado público do mundo”. Na *polis*,

“os que agiam podiam estabelecer, juntos, a memória eterna de suas ações, boas ou más, e de inspirar a admiração dos contemporâneos e da posteridade. Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma da *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam” (Arendt, 2001, p. 210).

A inserção na *polis* garante para cada cidadão que a grandeza de sua unicidade efêmera terá a consistência ou a realidade proveniente do fato de ser vista e ouvida pela “platéia de seus semelhantes”, multiplicando, assim, a possibilidade de tornar-se digna de fama, de ser lembrada e imortalizada. Imortalidade quer dizer continuidade no tempo, perduração na Terra ou constância neste mundo. Através de seu espaço fisicamente assegurado pelos muros da cidade e fisionomicamente garantido pelas leis, a *polis* é uma verdadeira “memória organizada” (Arendt, 2001, p. 210). Mas Arendt nos adverte quanto ao fato de que a *polis* não deve ser definida como uma “localização física”, mas como uma organização do mundo comum que resulta do agir e falar em conjunto, visto que “seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam” (Arendt, 2001, p. 211).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Univesitária, 2001, 352 p.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 348 p., 2000.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 195 p., 2002.
- _____. *A vida do espírito – O pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 392 p., 2002b.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 249 p., 2003.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 562 p., 2004.
- _____. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 7, p. 175-201, 2/2005.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 392 p., 2000
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. A Atividade Humana do Trabalho [Trabalho] em Hannah Arendt. São Paulo, na Revista *Ensaio* nº 14, pp. 131-168, 1985.
- MATTÉI, Jean-François. La foundation de la cité: Heidegger et Hannah Arendt. In: *L'ordre du mundo: Platão, Nietzsche e Heidegger*. Paris: Presses Univesitaires de France, 1989.
- O'SULLIVAN, Noel. Hannah Arendt – a nostalgia helênica e a sociedade industrial. In: *Filosofia política contemporânea*. Anthony de Crespigny e Kenneth R. Minogue (editores). Brasília: Ed. Unb, pp. 271-294, 1979.