



Rodrigo Ribeiro Alves Neto*

Obras, feitos e palavras: o caráter não-natural da condição humana

RESUMO

O artigo apresenta a diferenciação empreendida por Hannah Arendt entre a dimensão técnica da condição humana, expressa na atividade da fabricação (*work*) e suas obras, e a dimensão política da condição humana, manifesta em feitos e palavras. Trata-se do desenvolvimento parcial de uma pesquisa mais ampla e em fase inicial que investiga as origens, os desdobramentos e a crise da modernidade tecnológica, evidenciando o modo como são hoje desafiados nossos pressupostos filosóficos tradicionais, diluídas nossas mais consolidadas antinomias e dissolvidas as fronteiras conceituais com as quais temos compreendido há séculos nossa vida prático-produtiva, tais como: natureza e história, humano e inumano, sujeito e objeto, liberdade e determinismo, ética e técnica, fabricar, trabalhar e agir, ciência e técnica, meios e fins, ética e ciência, autonomia e automatismo, política e ciência, saber e poder, máquina e organismo, etc.

Palavras-chave: Modernidade; Tecnologia; Hannah Arendt; Ação; Fabricação; Natureza.

ABSTRACT

The paper presents the differentiation undertaken by Hannah Arendt between the technical dimension of the human condition, expressed in fabrication activity (*work*) and his works, and the political dimension of the human condition, manifested in deeds and words. This is the development partial of a more extensive research on early stage about the origins, the unfolding and the crisis of modernity with its techno scientific challenges to our fundamental philosophical presuppositions, dissolving classics antinomies and conceptual limits with which tradition has always understood our active life, such as nature and history, human and inhuman, subject and object, freedom and determinism, ethical and technical, work, labor and action, science and technology, means and ends, ethics and science, automatism and autonomy, knowledge and power, machine and body, etc.

Keywords: Modernity; Technology; Hannah Arendt; Action; Work; Nature.

* Professor Adjunto do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

1 Introdução

O presente artigo resume a etapa inicial de uma mais ampla pesquisa, ainda em andamento, intitulada “Origens, desdobramentos e crise da modernidade tecnológica”, que reúne diferentes autores em torno de uma problemática comum: o diagnóstico crítico, o significado filosófico e as implicações éticas e políticas do advento, do desenvolvimento e do atual esgotamento do projeto condutor da moderna racionalidade técnico-científica. As reflexões de Hannah Arendt sobre as articulações fundamentais da vida ativa, suas análises em torno da condição humana e seu exame crítico a respeito da moderna alienação do mundo comum e humano oferecem valiosas contribuições para a elucidação do modo como o transcurso histórico e o atual contexto de crise da modernidade tecnológica podem nos propiciar a oportunidade de retornarmos às questões mesmas, renovando e problematizando os pressupostos mais sedimentados sobre a dimensão técnica da condição humana.

Se, para Arendt, são os momentos de crise que revelam de modo mais radical o quanto pensar é sempre *repensar*, então, confrontamo-nos hoje com a reivindicação por repensarmos criticamente os significados, o valor e o lugar da técnica no conjunto dos cuidados humanos com o mundo enquanto abrigo e assunto dos homens. Ou a crise da modernidade tecnológica poderá nos conceder hoje uma oportunidade à reflexão, caso assumamos a tarefa de repensarmos ao invés de somente pressupormos nossas conceitualizações tradicionais, ou o atual colapso de nossas pressuposições poderá gerar um desastre filosófico que oscilará continuamente entre o maravilhamento da *tecnofilia* e o medo *tecnofóbico*¹. Como esclarece Arendt:

O desaparecimento dos pressupostos significa simplesmente que perdemos as respostas em que nos apoiávamos vulgarmente

¹ Em seu livro “Humano Pós-humano: a técnica e a vida” (2005), Dominique Lecourt nos fala de uma dimensão religiosa assumida pelo otimismo moderno com o desenvolvimento tecnológico. Para o autor, existiu em nossa cultura, no início do projeto condutor da modernidade tecnológica, tal como se declarou e começou a se realizar no limiar do século XVII, após séculos de maturação, uma motivação teológica de tipo milenarista que falava somente em paraíso, redenção e vida eterna. O autor enxerga na sanha inflamada e no entusiasmo otimista da tecnofilia este estilo neobíblico que considera sagrada as aplicações da ciência à técnica, como se elas permitissem ao homem superar as consequências da Queda, preparando-o para a salvação e para o reencontro com a felicidade de Adão no paraíso terrestre. Trata-se de uma euforia gnóstica que instaurou ao longo da era moderna uma “tecnoteologia” a partir da qual surgiu os “tecnoprofetias” do desenvolvimento técnico-científico. Um dos representantes mais recentes dessa tecnoteologia é o filósofo e tecnoprofeta Francis Fukuyama e suas especulações sobre o “futuro pós-humano” trazido pelos avanços das novas tecnologias, tais como a vida artificial e a inteligência artificial. Lecourt considera que a tecnofobia, cujo representante exemplar seria Hans Jonas, costuma opor seu discurso catastrofista justamente a esse discurso tecnoteológico, formulando outro tipo de tecnoteologia que, ao contrário, só nos fala de inferno, apocalipse e danação.

sem aceitar perceber que originariamente elas constituíam respostas a questões. Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige de nós respostas, novas ou antigas, mas, de qualquer modo, julgamentos diretos. Uma crise só se torna desastrosa quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos. Uma atitude dessas não apenas aguça a crise como nos priva da experiência da realidade e da oportunidade por ela proporcionada à reflexão. (2007, p. 223).

Por esta via, a reflexão arendtiana nos ensina que a meditação sobre as origens, os desdobramentos e a atual crise da modernidade tecnológica não deve aspirar por soluções definitivas ou pré-formadas de uma vez por todas, mas sim por respostas novas para questões que se renovam e se recolocam a partir da “era nova e ainda desconhecida.” (ARENDR, 2010, p. 7) em que passamos a viver. Trata-se de empreender “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e temores mais recentes.” (ARENDR, 2010, p. 6), aprofundando nossa compreensão sobre “o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver.” (ARENDR, 2010, p. 403), pois, “na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade”, afirma Arendt (2002, p. 133).

A crise da modernidade tecnológica fez eclodir uma situação histórica de determinações na qual o espírito pensante se confronta com dificuldades no exercício da atividade reflexiva, sendo reivindicado a tomar novas decisões, pois se vê incapaz de “pensar e falar sobre coisas que, no entanto, somos capazes de fazer.” (ARENDR, 2010, p. 4). As análises de Hannah Arendt iluminam o quanto a crise do projeto condutor da moderna racionalidade técnico-científica atinge hoje uma circunstância decisiva de esgotamento e transformação que desafia certos pressupostos filosóficos fundamentais, diluindo consolidadas antinomias e dissolvendo as fronteiras conceituais com as quais nossa tradição espiritual tem compreendido há séculos nossa vida prático-produtiva, tais como: natureza e história, humano e inumano, sujeito e objeto, liberdade e determinismo, ética e técnica, fabricar, trabalhar e agir, ciência e técnica, meios e fins, ética e ciência, autonomia e automatismo, política e ciência, saber e poder, máquina e organismo, etc.

É em face desse ineditismo das novas tecnologias que desafiam os parâmetros usuais de nossa compreensão que o objetivo do presente artigo almeja esmiuçar brevemente os diversos aspectos de uma diferenciação arendtiana fundamental, qual seja: entre a dimensão técnica da condição humana, expressa na atividade da fabricação (*work*) e em

suas obras, e a dimensão política da condição humana, vivenciada em feitos e palavras. Segundo Arendt, atingimos ao longo da modernidade tecnológica uma perigosa zona de indiferenciação entre o contexto mundano ou não-natural da condição humana e o espaço natural e inumano da vida biológica, apagando, assim, a linha divisória que deveria demarcar e proteger nossa condição não-natural de “*ser do mundo*” (ARENDDT, 2002, p. 17) da dimensão natural intrínseca ao gigantesco e circular processo vital.

Arendt buscou evidenciar que a crise da modernidade tecnológica ilumina hoje

a irritante incompatibilidade entre o real poderio do homem moderno (maior do que nunca, tão grande que pode ameaçar a própria existência do seu universo) e a sua incapacidade de viver no mundo que o seu próprio poderio criou, e de lhe compreender o sentido. (2004, p. 13).

A autora esclarece que, enquanto os poderes humanos aumentam sob o estímulo do progresso tecnológico, somos cada vez menos capazes de compreender o que estamos fazendo, sendo cada vez menos senhores das consequências dessas nossas ações dentro da natureza, tanto que não somos capazes de prever inúmeras implicações das inovações tecnológicas para o mundo comum e humano e para as condições ambientais e orgânicas do nosso planeta. Assim, a reflexão arendtiana coloca em evidência o significado político da moderna glorificação da tecnologia bem como os impactos dos mais recentes avanços da modernidade tecnológica sobre a condição humana. O entusiasmo moderno com a virtude emancipatória da racionalidade técnico-científica converteu-se progressivamente em temores, perplexidades e inquietações a respeito do desenvolvimento tecnológico. Nessa medida, o que está em jogo no esforço arendtiano é justamente compreender o significado do caráter não-natural do mundo constituído por “obras, feitos e palavras²”, diagnosticando o colapso do pleno pertencimento ativo dos homens a ele e avaliando as profundas transformações sofridas pela

² Segundo Arendt, a língua grega não faz distinção entre “obras” e “feitos”, denominando ambos com o termo *erga* quando possuem durabilidade suficiente para permanecer no mundo e grandeza o bastante para ser digno de recordação. (ARENDDT, 2010, p. 23). Antes dos Sofistas, não era amplamente usada a diferenciação entre “fazer” (*poiein*) e “agir” (*prattein*). Para dizer com Arendt: “A tarefa e a grandeza potencial dos mortais residem em sua capacidade de produzir coisas – obras, feitos e palavras – que mereceriam estar e, pelo menos até certo ponto, estão confortáveis na eternidade, de sorte que por meio delas os mortais pudessem encontrar o seu lugar em um cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios.” (2010, p. 23).

esfera política e pelas condições mundanas da existência humana ao longo do desenvolvimento da modernidade técnico-científica. Portanto, a modernidade tecnológica é analisada por Arendt do ponto de vista da profunda alienação do mundo como abrigo e assunto dos homens, tornada cada vez mais aguda no contexto atual das modernas sociedades pós-industriais, de massa e mercado, de trabalho e consumo.

A substituição da ação pela fabricação, característica de toda filosofia política tradicional, com suas tentativas de neutralização dos riscos, perigos e vicissitudes intrínsecos à pluralidade humana; a descoberta do ponto arquimediano com o advento da ciência moderna, com seus experimentos que desencadeiam processos físico-matemáticos do ponto de vista exterior ao ambiente terreno imediato apreendido pela experiência sensorial; o divórcio entre o mundo dos sentidos, o sendo comum, o discurso e a racionalidade científica; o deslocamento do ponto arquimediano para dentro da mente do homem, fundamentando a convicção moderna de que conhecemos somente o que podemos *fazer*; a intensa instrumentalização do mundo e a moderna generalização da fabricação; a revolucionária inserção do conceito de processo na atividade produtiva, subvertendo-a e tornando-a capaz de desencadear processos dentro da natureza, ao modo da ação; o avanço da tecnologia como campo de interpenetração entre natureza e história. Enfim, todas essas modernas transformações acabaram gerando uma progressiva conversão dos processos naturais em objetos disponíveis e manipuláveis, instaurando uma intensa naturalização do humano e uma espécie de “monismo materialista” pelo qual a vida natural, o mundo humano, o espírito e os dispositivos tecnológicos passaram a integrar um mesmo domínio de realidade entregue à intervenção, administração, operacionalização e funcionalização técnico-científicas.

Não analisaremos neste artigo a interpretação arendtiana de tais eventos que remontam às origens da modernidade tecnológica, evidenciando seus desdobramentos e sua crise atual. Buscaremos evidenciar aqui tão somente o caráter *não-natural* da condição humana, apresentando as distinções fenomenológicas entre mundo e natureza ou entre o processo vital e o mundo comum e humano constituído por obras, feitos e palavras. Tais diferenciações são essenciais para a compreensão do modo como

o mundo no qual passamos a viver hoje é muito mais determinado pela ação do homem sobre a natureza, criando processos naturais e dirigindo-os para as obras humanas e para a esfera dos negócios humanos, do que pela construção e preservação da obra humana como uma entidade relativamente permanente. (ARENDR, 2007, p. 91).

O avanço desenfreado das novas tecnologias inaugura um contexto novo e ainda desconhecido em que se realiza a autotransformação da espécie humana ou o que se denomina como os “pós-humanos”. As inovações nos campos da nanotecnologia, da biotecnologia, das infotecnologias e das ciências cognitivas – a chamada convergência NBIC – nos inserem hoje no limiar de uma era pós-humanista, no interior da qual a natureza, humana e inumana, torna-se privada de toda densidade, substancialidade e estabilidade, convertendo-se em processos e transformando toda realidade e o próprio homem em objeto de manipulação, controle e fabricação tecnológicos.³

O projeto condutor da modernidade técnico-científica, na formulação de Bacon e Descartes, realizaria a apropriação tecnológica da natureza como meio para auto-realização do humano ou uma integral humanização da natureza. Todavia, a modernidade tecnológica culminou na extrema perplexidade para com o próprio estatuto do “humano”. Afinal, quando a natureza passa a se fundir com o artifício humano e vice-versa, o que significará ser *humano*? Como diz Arendt:

O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente animal, mas a vida mesma permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos. Desde já algum tempo, um grande número de investigações científicas tem buscado tornar “artificial” também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza. O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta, no desejo de misturar, “sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas de comprovada capacidade, a fim de produzir seres humanos superiores” e “alterar-[lhes] o tamanho, a forma e a função”; e suspeito que o desejo de escapar à condição humana também subjaza à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos 100 anos. (2010, p. 2-3).

As recentes inovações tecnológicas promoveram uma transformação radical na dimensão artificiosa ou técnica da condição humana, desafiando nossa própria compreensão do “humano” em sua relação com o “natural”, alterando todas as conceitualizações filosóficas mais tradi-

³ Segundo Arendt: “A história política recente está repleta de indicativos de que a expressão ‘material humano’ não é uma metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer de inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral, etc., todas inclinadas a lidar com o material humano e a modificá-lo como se tratasse de um material qualquer.” (2010, p. 236).

cionais, aquelas que nortearam nossa compreensão durante séculos. As novas tecnologias problematizam nossos pressupostos filosóficos, políticos, éticos e epistemológicos mais sedimentados, exigindo que repensem nas consequências práticas do desenvolvimento tecnocientífico e no próprio ideal moderno que o impulsionou, vinculando-o ao progresso socioeconômico, à promoção da abundância contra a escassez, à emancipação ético-política da humanidade e ao definitivo esclarecimento da razão. O fato de a modernidade tecnológica ter instaurado uma concepção da natureza como um artefato não teria consideráveis implicações para o mundo comum e humano? Os avanços tecnológicos possibilitam a substituição da natureza e da vida e torna o homem o engenheiro da evolução, fazendo-o participar da fabricação da vida, do designer dos processos biológicos e naturais. Mas se o natural era tido como o não-fabricado, como o que é por si e em si mesmo (*physis*), diferentemente dos resultados do produzir humano (*téchne*), poderíamos nos indagar: ao assimilar os processos naturais a artefatos tecnologicamente fabricados, perdemos o sentido tradicional de “natureza”? Estaria o homem moderno condenado a encontrar-se somente com ele mesmo?

2 Natureza e Mundanidade

Tornou-se clássica a reflexão sobre a técnica em que Aristóteles concebe tal atividade como a capacidade de gerar coisas, de trazê-las à luz, de pari-las (conferindo plausibilidade à hipótese de uma possível relação entre as raízes da palavra *téchne* e o verbo *tikhto* que diz “fazer nascer”, “gerar”, “parir”). No segundo livro da *Física*, o filósofo elabora uma oposição entre aquelas coisas que chegam à vigência por meio da técnica e coisas que entram em vigor por natureza (*physis*). Assim, no seio das “coisas que vem a ser e se geram”, existem os entes que emergem espontaneamente, por terem em si a sua força natural, o seu princípio de surgimento (geração) e de movimento (alteração), e as coisas *produzidas*, que necessitam de uma técnica para passarem a existir, tendo um princípio exterior (as mãos do homem), organizando uma matéria previamente dada.

Em virtude do ente por natureza ter como imperativo de seu vir a ser algo que ele mesmo já possui, os gregos concebiam o movimento de vir a ser e aparecer da natureza como imortal. Imortalidade significa permanência no tempo, uma vez que a natureza de uma coisa é o poder próprio de realização dela e este poder está sempre vigente no que a coisa já é. É da imortalidade desse poder sempre já dado que a coisa por natureza retira o seu movimento de vir a ser e permanecer sendo o que é. Trata-se

de um movimento circular sem começo nem fim definidos ou, como em um círculo, com o começo dentro do fim e o fim dentro do começo. Às coisas que vem a ser e se geram por natureza estão inseridas em um movimento circular de nascimento, crescimento e declínio, sempre renovado para permanecer sendo o mesmo.

Assim, nos seres vivos, antes que os indivíduos de uma espécie desapareçam ou deixem de vigorar, deles nascerão outros indivíduos que conservem os limites, a forma, a vida e a natureza da espécie. No âmbito dos seres gerados por natureza não nasce algo fora dos próprios limites sempre já vigentes na forma possível de uma espécie. Por isso um indivíduo natural possui sempre em si mesmo a causa de sua existência, ou seja, vem a ser aquilo que é aberto pelas possibilidades e limites de transformação e aparição já vigentes em sua presença primeira. A forma natural de árvore já está toda contida em sua semente e, de certa forma, até mesmo a antecede. O que o ente natural é em potência pertence em todas as suas progressões ao fim para o qual se dirige o seu próprio dinamismo evolutivo. O ente natural move-se sempre no interior de sua própria lei e está sempre limitado a si mesmo, alimentando-se de si mesmo, nascendo de si mesmo ou do poder que já é e se transmite e se conserva em um movimento de ser sempre presente, sempre já sendo, sempre atualizando nos entes que vêm a ser aquilo que já eram em potência. Nada para além desse movimento que oscila dentro de si mesmo é causa da presença e da permanência de um ente natural no seio do real, sem nenhuma intenção extrínseca ou finalidade exterior. Por isso Arendt denomina o ente natural, com sua valia intrínseca, como “milagre do ser.” (2001, p. 316).

Com efeito, o próprio homem é também um ente que chega a ser e vigorar “por natureza”, isto é, imerso e inserido nesse movimento ininterrupto e circular no qual ele se vê reivindicado continuamente a desempenhar esforços inteiramente impelidos pela “força natural” do próprio processo vital, esforços voltados para garantir e sustentar a atividade metabólica do organismo vivo. Tratam-se dos esforços do trabalho (*labor*) e do consumo que, enquanto tais, não chegam a ser propriamente atividades decorrentes das iniciativas, capacidades e engajamentos humanos com o mundo feito pelo homem, mas sim esforços inteiramente submetidos ao processo global, circular, inflexível, repetitivo e interminável da natureza, sem começo nem fim, do qual extraímos os objetos de consumo ou os meios de subsistência da vida orgânica individual e da espécie. No processo biológico da vida, trabalho e consumo são, na verdade, um só processo que mal termina, deve sempre recomeçar e ser repetido, pois trabalhar significa estar imerso den-

tro do ciclo de crescimento e declínio prescrito pelo processo vital. Assim, na condição de ser vivente, o homem está sempre mergulhado na natureza como um meio obrigatório para a satisfação de necessidades impostas a ele do exterior, fazendo-o pertencer ao registro dos fluxos cíclicos e inflexíveis que regem todos os processos naturais.

Mas ainda que esse vínculo com o movimento natural pelo trabalho seja intrínseco à condição humana, esta não permanece, para Arendt, passivamente imersa ao nível do ciclo vital da natureza e estagnada em seu seio. Nas palavras da autora:

o homem, o autor do artifício humano, que designamos mundo para distingui-lo da natureza, e os homens, que estão sempre envolvidos uns com os outros por meio da ação e da fala, não são de modo algum seres meramente naturais." (ARENDR, 2005, p. 182).

A vida prático-produtiva dos homens ultrapassa, assim, os interesses privados dos indivíduos e as carências vitais inerentes ao processo metabólico do organismo vivo. O homem, como "ser do mundo", experimenta-se como um ser não-natural, irreduzível aos processos cíclicos da natureza, pois não se compreende como um ser intramundano justaposto aos demais seres vivos simplesmente dados, cujas atividades estariam compelidas pelas carências vitais e pelos imperativos da espécie e, assim, voltadas para o que é já dado e à adaptação ao meio pré-estabelecido. A distinção arendtiana entre mundo e natureza pretende justamente esclarecer de que modo a textura mundana da condição humana não está ainda instaurada e garantida pelo mero viver ou pelo movimento circular da vida natural, pois o mundo não é simplesmente dado e entregue pelo funcionamento puramente automático da vida biológica que absorve toda a vida individual no processo global e abrangente da espécie.

É neste sentido que Aristóteles considerou, em contraste com a *autonomia* do ente natural, que os entes artificiais são *heterônimos*, isto é, eles vêm a ser por um poder que não trazem em si mesmos, mas emana da alma do homem enquanto fabricante que possui a ideia final da obra, os meios para empreendê-la, o sentido e a finalidade de sua existência. Em sentido lato, o ente que vem a ser pela capacidade fabricadora do homem é todo aquele que precisa estar vinculado ao mundo humano para vir a ser, aparecer e permanecer. O ente que desabrocha e é trazido à luz pela fabricação chega à vigência por um movimento de produção posto em operação pelas intervenções do homem que conver-

tem a natureza em matéria-prima e os entes em objetos de uso. Portanto, no domínio da *téchne* se manifesta a capacidade de realizar a essência de vigências que, de outro modo ou em outro domínio, não existiriam. A *téchne*, por conseguinte, conduz certas coisas à sua plenitude, as consoma, faz com que elas venham a ser na concretude da obra (*ergon*) o ser que potencialmente eram na mente do homem.

Nessa medida, a peculiaridade da fabricação técnica (*téchne*) é ser uma atividade que outorga ser a certas coisas e objetos. De tal modo que a atividade técnica possui um sentido transitivo, dinâmico, que parte de si para voltar-se a algo fora de si. Em grego, esse movimento de chegar à existência, de vir a ser e demorar-se na vigência do real é nomeado com o termo *poiesis*.⁴ Trata-se de um movimento de geração que ocorre também na natureza, mas cumpre não identificarmos o que vem a ser por fabricação com o que vem a ser por natureza. Um ente *fabricado* ou um ente que chegou à vigência por fabricação foi escolhido, foi resultado de uma invenção (*to tekhnázein*), supondo sempre a intenção por parte do agente implicado no movimento da atividade de fazer vir a ser a obra (*ergon*).

Assim, se na atividade técnica há uma simultaneidade entre movimento e movido, trata-se de uma simultaneidade precária, diferente do movimento natural, visto que ela cessa quando entra em vigor o fim pretendido. Na técnica começo e fim estão, portanto, um fora do outro, pois não se confundem com os processos naturais, sempre cíclicos e meramente transitivos. Em sua origem (o agente racional como causa eficiente do movimento de criação e aparição), a técnica é atividade, mas considerada do ponto de vista do seu fim, ela é estabilidade e acabamento. A atividade *tecnopoiética* dá começo a um movimento, mas sempre subordinado ao fim estável que lhe é exterior: a obra.

Arendt interpreta a reflexão aristotélica considerando que o sentido da dimensão técnica da condição humana ou o fim último do caráter artificial da existência humana consiste em instaurar e conservar uma fronteira entre o mundo feito pelo homem, no qual ocorrem os negócios humanos, e o movimento natural. No movimento da natureza, os entes naturais se movem e se renovam em formas sempre distintas, mas permanecendo numa trilha única e repetidora do ciclo vital das espécies. É

⁴ Platão nomeia o processo de deixar vigorar algo do não-vigente para a vigência com a palavra *poiesis* (Cf. BANQUETE, 205b, 2001): "Toda causa (*aitía*), seja ela qual for, do que passa de não ente a ente, é produção (*poiesis*)". Heidegger (2001) traduz para o alemão o movimento da *poiesis* com o termo *her-vor-bringen*, cuja hifenização ressalta o quanto todo produzir é um trazer e conduzir para diante, um *pro-ducere*, que significa o movimento de levar ou chegar (*-ducere*) diante de (*pro-*), isto é, o movimento de deixar e fazer chegar a ser o que ainda não é. É esta, para Heidegger, a região a partir da qual a técnica manifesta a sua essência, qual seja: o desvelamento ou o desencobrimento (*Unverborgenheit*).

em contraste a esse movimento velado em si mesmo ou essa ordem circular fechada em si mesma que se situa a existência dos homens, cujas atividades partem o movimento homogêneo da natureza em forças temporais heterogêneas, submetendo-o aos objetivos e finalidades humanos. Ao contrário da vida animal, a existência humana não é integralmente absorvida no processo vital da espécie, pois os homens existem também como indivíduos, inseridos num transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, rompendo com o mero círculo contínuo e repetitivo da natureza. Em contraste com a finitude humana, a imortalidade da natureza é o pano de fundo das coisas que existem para sempre, o meio em que se movem os “mortais”. A finitude dos mortais se contrapõe ao ciclo infundável da natureza porque eles instauram uma trajetória retilínea no círculo sem começo nem fim do processo vital, cortando transversalmente os movimentos contínuos da natureza imortal.

Por esta via, a existência propriamente humana 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 como espaço artificial interposto entre o homem e a natureza. Sem esse espaço artificial, restaria somente a quietude dos processos naturais que oscilam dentro de si mesmos, com regularidade e espontaneidade. Deste modo, pela manipulação técnica da matéria prima extraída dos processos naturais o homem fabrica o seu entorno, convertendo-o de mero meio biofísico dado em um artifício humano produzido. Arendt denomina essa fronteira criada pelo artifício humano com o termo “mundanidade”. Pela fabricação (*work*), o homem produz coisas como objetos de uso e produz o mundo como artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos cíclicos de surgimento e declínio da natureza, contra os quais ele é erigido. A mundanidade, como conjunto das coisas surgidas da fabricação técnica, consiste na objetividade do artifício humano, cuja durabilidade e estabilidade se contrapõem ao ciclo natural de vida e morte das gerações. É por isso que os resultados da fabricação técnica não se misturam com o próprio processo fabricante, como no movimento circular natural de vir a ser. O ente que vem a ser por fabricação vige a partir de uma atividade que tem sempre começo, meio e fim. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não estão destinadas ao ciclo natural de aparição e desaparecimento, pois são feitas para conceder ao mundo a estabilidade, a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como lugar tangível para a morada dos homens. Dessa forma, o ente feito pelo homem por meio da fabricação tem a finalidade de construir a mundanidade do mundo humano e não voltar-se para a manutenção do processo natural e para o ciclo vital da espécie. Trata-se, então, de uma

atividade que possui um começo preciso (a ideia ou modelo) e um fim previsível ou determinado: um objeto *durável* a ser utilizado para fins que não são propriamente os da vida natural. A existência humana, para Arendt, é condicionada pela exigência de todo um universo artificial durável que transcenda o mero ciclo biológico. Essa durabilidade do mundo precisa preexistir ao nascimento dos indivíduos e sobreviver a sua eventual morte. Sem o artifício humano nada existiria a não ser a recorrência imutável e eterna da espécie humana como a de outras mais. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento circular, mas não *mundanidade*.

Assim, na e pela atividade da fabricação, os homens ultrapassam o domínio natural e não se esgotam no que a esfera da necessidade natural faz deles, uma vez que são formados, sobretudo, por aquilo que fazem da natureza, transformando-a em matéria-prima para o artifício humano. É pela atividade da fabricação que o homem instaura um embate contra os processos naturais, rompendo com o círculo repetitivo e estagnado da necessidade, opondo ao domínio natural que lhe é imposto um domínio artificial próprio que resulta de sua atividade técnica ou produtiva e, assim, descobre-se como um *homo faber*, ou seja, o produtor de sua própria exterioridade, o agente da transformação de seu lugar de existência e o edificador de um mundo de coisas fabricadas. A fabricação, portanto, define-se como uma atividade voltada para a construção do entorno não-natural formado pelo conjunto de objetos de uso e artefatos que servem de fronteira entre o mundo *feito* pelo homem, no qual ocorrem os negócios humanos, e o repetitivo, não-humano e interminável movimento cíclico da natureza. Pela fabricação, o homem produz a mundanidade ou a objetividade do artifício humano, cuja durabilidade sobrevive e suporta os processos cíclicos de surgimento e declínio da natureza, contra os quais ele é erigido. Os resultados da fabricação permitem ao mundo “obstar”⁵, isto é, ser fixado e se manter estável, suportando com relativa

⁵ Toda coisa produzida transcende seu uso funcional e sua “instrumentalidade”, pois a fabricação se destina, sobretudo, a fazer aparecer algo, deixar algo ser visto em público em sua existência mundana. O mundo se tornará um lugar seguro ou uma morada, cuja estabilidade suporta e sobrevive ao movimento continuamente mutável das vidas e ações dos homens, somente na medida em que transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso. Se a Terra se constitui como uma das condições da vida humana, então, a mundanidade do mundo consiste na condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se em casa. Arendt considera que a mundanidade do mundo é o lar feito pelo homem através do material que a natureza fornece. Sem as coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, do qual a própria permanência está em constante contraste com a vida em seus processos naturais de crescimento e declínio, nossa vida jamais poderia ser humana. Portanto, o termo mundo não denomina a infinidade aleatória de todas as coisas aglomeradas numa soma geral, mas o conjunto dos artefatos e objetos de uso fabricados pelos homens.

durabilidade as necessidades dos seus usuários. Mesmo submetidas ao desgaste do uso, as “coisas do mundo” servem para conferir estabilidade para a vida humana, à medida que concede ao mundo a sua “objetividade” (*obicere, ob-jectum*, algo posto diante, solidamente estabelecido e fixado diante de). Arendt se esforça por nos fazer compreender que toda realidade e confiabilidade do mundo humano repousam no fato de que nosso entorno nos mantém rodeados de coisas mais permanentes que a atividade pela qual foram produzidas e mais duráveis que a vida de seus autores. Como observa a autora,

o mundo se torna inumano, inóspito para as necessidades humanas – que são necessidades de mortais – quando violentamente lançado num movimento onde não existe mais nenhuma espécie de permanência. (2003, p. 19).

É, portanto, decisivo compreender que somente no interior de um mundo tangível de coisas duráveis que podemos encontrar os bens de consumo com os quais a vida orgânica assegura os meios de sua sobrevivência. Os objetos fabricados resultam de uma atividade que não é interminável, pois tem sempre começo, meio e fim determináveis. As coisas fabricadas são desgastadas pelo uso, mas não estão destinadas ao ciclo natural de aparição e desaparecimento, pois são feitas para conceder ao mundo humano a solidez e a confiabilidade sem as quais ele não seria possível como morada não mortal e seres mortais. A existência humana, portanto, é condicionada pela exigência desse “abrigo”, isto é, desse universo artificial durável que transcenda o mero ciclo biológico de seres que nascem e morrem. 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 movimento interminável e autodestrutivo da vida orgânica. O nascimento e a morte dos homens pressupõem um mundo estabilizador da vida humana, um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento.

3 A “Obra do Homem qua Homem”

Contudo, Arendt esclarece que o caráter não-natural da condição humana não se esgota na tangibilidade do artifício humano, pois se manifesta, sobretudo, na mediação intangível que ocorre entre os homens através de feitos e palavras. “O mundo está entre as pessoas.” (2003, p. 14), afirma a autora. A teia de atos e palavras instaura o mundo como “espaço da aparência” e esse caráter *compartilhado* do mundo é tão real

quanto o mundo artificial de artefatos que visivelmente se interpõe entre o homem e a natureza. O artifício humano, segundo Arendt,

perderia sua suprema *raison d'être* se deixasse de ser o palco da ação e do discurso, da teia dos assuntos e relações humanos e das estórias por eles engendradas. Se não fosse ao mesmo tempo abrigo e assunto dos homens, o mundo não seria um artifício humano e sim um amontoado de coisas desconexas ao qual cada indivíduo isolado teria a liberdade de acrescentar mais um objeto. (ARENDR, 2010, p. 254).

Parecem ressoar aqui novamente as clássicas análises aristotélicas, especialmente aquelas presentes no Livro I da *Política* (1254 a 29) e nos capítulos IV e V do Livro VI da *Ética a Nicômaco*, nos quais o filósofo esclarece de que modo é preciso estabelecer uma diferença entre a capacidade de agir (*praxis*) e a capacidade de fabricar (*téchne*). Aristóteles buscou evidenciar de que modo agir não é produzir e produzir não equivale a agir. *Práttein* (agir) é o infinitivo do verbo grego para designar ação. Desse verbo deriva o substantivo *praxis*, que significa uma atividade na qual o agente, o ato e o resultado ou fim da ação são inseparáveis, como partes que existem somente em conjunto. Na técnica (*téchne*) aquele que fabrica, o próprio ato de fabricar e a finalidade da fabricação estão separados, sendo independentes uns dos outros. Um marceneiro, por exemplo, ao fazer uma estante de madeira, realiza uma atividade fabricadora ou técnica, pois ele próprio não é essa atividade e ele mesmo não é a estante produzida pela fabricação. Os resultados da técnica fabricadora não se misturam com o fabricante tal como na relação da ação com o agente, pois eles se exteriorizam em relação à atividade que os trouxeram ao mundo e subsiste quando ela termina. A técnica tem como finalidade a fabricação de alguma coisa cuja autonomia tangível difere do fabricante e da atividade fabricadora como meio para obtenção desse fim. Ao passo que a ação não produz resultados tangíveis, só existindo no momento em que é manifestada pelo agente na realização do seu fim. A ação não é tangível porque não há nada em que ela possa se materializar, uma vez que ela se manifesta apenas *entre* os homens e não entre o homem e a natureza. Dito de outro modo, o resultado da produção seria um objeto "exterior" simultaneamente ao agente que o produz e ao movimento (a *poiesis* propriamente dita) pelo qual ele foi produzido, ao passo que para a ação e o discurso é o movimento mesmo, "o ato vivo e a palavra falada" (ARENDR, 2010, p. 257), que é não apenas o fim, mas também a "obra", o "resultado" da ação e do discurso. As ações só resultam em "obra" (*ergon*) quando são postas em operação no fluxo

vivo do agir, enfim, quando o próprio desempenho é a “obra”. Trata-se, então, de considerar a *téchne* como uma atividade transitiva (atividade com um fim outro que ela mesma ou resultando em obra diferente e exterior ao movimento que o realiza), enquanto a *praxis* deve ser definida como uma atividade imanente (o fim da ação é a própria *eupraxia*, o *bem agir*). O resultado da *poiesis* é sempre um objeto “exterior” à própria atividade pelo qual ele foi produzido e ao agente que o produz, enquanto, para a ação, o resultado é o movimento mesmo, a conduta do agente, que é não apenas o fim, mas também a própria obra.

É por isso que Arendt encontrou na noção aristotélica de *energeia* (atualidade) a melhor conceituação das atividades que não visam a um fim exterior e não deixam obra alguma atrás de si. Sendo pura atualidade, o “produto” da ação é sempre idêntico ao cometimento do próprio ato, ou seja, a ação é uma atividade que esgota todo o seu sentido no próprio desempenho. Assim, o homem nunca exhibe a si próprio ou reifica *quem* ele é na fabricação de produtos, mas, apesar de sua extrema futilidade material, somente as atividades que ocorrem na forma da *atualidade* – ação e discurso – são capazes de levar ao ato e conferir aparecimento para a realidade singular de cada homem, pois o que está posto em obra, em operação, em realização e é atualizado no ato vivo e na palavra falada nada mais é que o homem *qua* homem, a distinção única ou a unicidade de cada indivíduo. É neste sentido que, no fluxo vivo da ação e do discurso, *quem* alguém é sempre transcende em grandeza e importância qualquer obra que esse alguém possa vir a fazer ou fabricar. Como esclarece Arendt:

É da experiência dessa total atualidade que advém o significado original do paradoxal “fim em si mesmo”; pois, nesses casos de ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, se converte em *entelecheia*, e a obra não sucede ao processo e o extingue, mas está incrustada nele; o desempenho é a obra, *energeia*. Em sua filosofia política, Aristóteles tem ainda clara consciência do que está em jogo na política, ou seja, nada menos que a *ergon tou anthropou* (a “obra do homem” *qua* homem); e, se definiu essa “obra” como “viver bem” (*eu zen*), queria com isso dizer claramente que a “obra”, nesse caso, não é produto da fabricação, mas só existe na pura atualidade. Essa realização especificamente humana encontra-se completamente fora da categoria de meios e fins; a “obra do homem” não é um fim, porque os meios de realizá-la – as virtudes ou *aretai* – não são qualidades que podem ou não ser atualizadas, mas são, por si mesmas “atualidades”. Em outras palavras, os meios de alcançar o fim já seriam o fim; e esse “fim”, por

sua vez, não pode ser considerado como meio em outro contexto, pois nada há de mais elevado a atingir que essa própria atualidade. (2010, p. 257-258).

Apropriando-se da reflexão aristotélica sobre a *praxis* como *energia*, Arendt tem em vista evidenciar a ação como pura *atualidade*, depurando a ação política de qualquer dimensão teleológica, ainda presente na reflexão aristotélica. A ação e o discurso não concernem, para Arendt, aos meios de intervir sobre a matéria, pois são modos de interagir na esfera pública ou no espaço inter-humano de relacionamento⁶. Os feitos e as palavras se caracterizavam justamente por serem os únicos a prescindirem da mediação da natureza, ocorrendo apenas entre os homens e constituindo a teia das relações humanas. “A vida em seu sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte, manifesta-se na ação e no discurso, que têm em comum com a vida sua essencial futilidade”, afirma Arendt (2010, p. 217). Assim, ação e discurso não são produtores de “resultados”, pois não chegam a ser o que são ao se tornarem meros meios para atingir fins exteriores. A futilidade material e a profunda fragilidade dos *feitos* e das *palavras* se devem ao fato de que tudo aquilo que se passa diretamente *entre* os homens por meio da ação (*praxis*) e da fala (*léxis*), o que os gregos chamavam de *pragmatta* em oposição a *poiesis* (fabricação), não deixa nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência. A ação e o discurso são atividades que só existem à medida que se realizam enquanto tais. “A arte política ensina os homens a gerar o que é grande e luminoso. [...] A grandeza, portanto, ou o significado específico de cada ato, só pode residir no próprio cometimento, e não em sua motivação ou em seu resultado” (ARENDT, 2010, p. 257). 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 domínio público, o espaço no mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto, ‘obra do homem’ em um sentido mais específico que o da obra de suas mãos ou o trabalho do seu corpo.” (ARENDT, 2010, p. 259).

⁶ Como diz Arendt: “Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível.” (2007, p. 198). Portanto, os feitos e as palavras, sendo livres, não estão subordinados aos seus motivos e intenções, uma vez que transcendem a justificação dos motivos e fins, excedendo os critérios de eficiência e objetividade na obtenção dos fins almejados. A ação e o discurso, sendo capazes de criar sempre novas e inantecipáveis relações entre os homens na esfera política, jamais se esgotam em “resultados”, sendo mais “produtivos” que qualquer motivo ou objetivo pré-estabelecido. Os feitos e as palavras, portanto, escapam de toda teleologia, sendo autônomos em relação a justificativas morais e coerções instrumentais, manifestando seu significado tão somente em sua grandeza intrínseca.

A “obra do homem” é, enfim, a liberdade vivenciada na ação, ou seja, ela dura no mundo enquanto vige o ato em sua realização, pois “os homens são livres – diferentemente de possuir o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma e mesma coisa.” (ARENDDT, 2007, p. 199). A ação (*praxis*), “obra do homem *qua* homem”, não pode ser resultado da fabricação (*poiesis*), uma vez que isso implicaria em possuir um fim exterior a si mesma, trazendo à vigência um produto que vigoraria em si e por si próprio, independentemente do processo que o desencadeou⁷. Se assim fosse, estariam eliminados a *atualidade* e o caráter *processual* da ação, como se a “obra do homem” não precisasse de sempre novas ações, da constante renovação do poder instituidor do mundo comum, da necessidade de constante recordação e, enfim, da constante *re-atualização* da ação para a própria vitalidade e manutenção das instituições políticas. Como resalta Arendt:

As instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens de ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. A existência independente identifica a obra de arte como um produto do fazer; a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como produto da ação. (2007, p. 200).

Arendt se esforça por nos fazer compreender que, embora todo engajamento ativo dos homens com o mundo seja determinado, em alguma medida, pelo fato de viverem juntos, tanto o trabalho quanto a fabricação não possuem seus desempenhos atrelados à esfera da convi-

⁷ A melhor ilustração da liberdade como “ato em realização” ou “pura atualidade” reside, para Arendt, nas artes de realização, virtuosismo ou desempenho (diferentemente das artes de fabricação). O bailarino na dança, o ator no teatro e o instrumentista na música possuem, em muitos aspectos, profunda afinidade com a ação política. Em um primeiro aspecto, as artes de realização ou performance carecem sempre de uma plateia para sua aparição, tal como os homens que agem precisam da plateia de seus semelhantes para serem vistos e ouvidos, ou seja, “ambos requerem um espaço publicamente organizado para sua ‘obra’, e ambos dependem de outros para o desempenho em si.” (ARENDDT, 2007, p. 200-201). Em um segundo aspecto, essas artes existem somente em sua atualidade, isto é, a excelência delas está no próprio desempenho, pois sua “obra” se confunde com a realização do próprio ato, não podendo ser isolada da atividade que a trouxe ao mundo, como ocorre com a fabricação e o produto final que lhe é sempre independente. (Cf. ARENDDT, 2007, p. 199-200). Arendt recorda que um pálido reflexo dessa característica da ação pode ser encontrado na analogia estabelecida, desde Demócrito e Platão, entre política e *téchne* (arte), como se a ação fosse comparável a atividades como a arte da cura ou da navegação. É expressão da moderna degradação da ação o fato de Adam Smith classificar toda ocupação baseada no desempenho como formas improdutivas de atividade. Mas “foram precisamente essas ocupações – a arte da cura, a execução da flauta, a representação teatral – que forneceram para o pensamento antigo os exemplos das mais altas e grandiosas atividades do homem.” (ARENDDT, 2010, p. 259).

vência e da interação. A fabricação pode ser exercida no isolamento, relacionada efetivamente com o modelo a ser produzido, e o trabalho, por sua vez, exprime em seu exercício o mais absoluto anonimato em que todos os homens podem estar uns com os outros, mas sendo, efetivamente, *um* só homem. Entretanto, o ato vivo e a palavra falada são atividades inteiramente vinculadas com a pluralidade humana e intrinsecamente articuladas com o caráter *comum* do mundo, uma vez que só podem ser exercidas *entre* os homens, na medida em que eles são vistos e ouvidos no espaço da aparência. Para dizer com Arendt:

A fabricação é circundada pelo mundo e está em permanente contato com ele; a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. (2010, p.201).

Uma vida desprovida de atos e palavras ainda não seria uma vida propriamente *humana*, pois não estaria situada *entre* os homens. O mundo é *humano* primordialmente por ser um mundo comum em que homens singulares se distinguem uns dos outros e simultaneamente se relacionam uns com os outros por meio de suas interações, iniciativas e interesses comuns. Para Arendt, apenas o intercâmbio entre os homens por meio da ação e da fala cria o espaço verdadeiramente *humano*. Nas palavras da autora:

O mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. (2003, p. 31).

Portanto, o caráter não-natural da condição humana não se manifesta apenas em sua dimensão técnica ou fabricadora, ou seja, na relação entre o homem, seus instrumentos e a matéria-prima que a natureza fornece, mas também e, primordialmente, na relação que os homens estabelecem entre si no mundo comum pela ação e pelo discurso. A fabricação constrói um lar para os homens durante o transcurso de suas vidas na Terra, ou seja, um artifício humano enquanto lugar adequado para a ação e o discurso, enfim, “para atividades não apenas inteiramente inúteis para as necessidades da vida, mas de uma natureza inteiramente diferente das múltiplas atividades de fabricação por meio das quais o próprio mundo e todas as coisas nele são produzidos” (ARENDR, 2010, p. 217).

Como vimos, a vida biológica se realiza no homem em uma vida singular que se move em linha reta, do nascimento à morte, partindo de uma mera recorrência circular e homogênea da natureza, dentro da qual cada homem não passa da repetição continuamente reprodutível e previsível do mesmo modelo da espécie animal humana. Vivendo uma vida individual, os homens se distinguem uns dos outros ao invés de permanecerem apenas diferentes, pois sua distinção singular não equivale à mera diferenciação comum a tudo que existe. Como esclarece Arendt:

A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, a *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica. É isso a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, move-se em uma ordem cíclica. (2007, p. 71).

Portanto, na presença uns dos outros, os homens se relacionam como identidades únicas, impermutáveis, irrepetíveis e não simplesmente como seres corpóreos ou, como animais que, por sons e sinais, exprimem os imperativos da espécie. Segundo Arendt, a ação e o discurso seriam “luxo desnecessário” ou “caprichosa interferência com as leis gerais do comportamento”, caso os homens se definissem como seres naturais, ou seja, “repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todos dotados da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa.” (2010, p. 16). Desprovidos da unicidade de um *quem* ou da revelação do agente, a ação e o discurso perdem todo sentido, diferentemente dos resultados da fabricação que guardam o seu valor ainda que não conheçamos o seu autor. Não pode haver ação e discurso sem a revelação de *alguém*, isto é, de uma identidade distinta e singular que se manifesta em atos e palavras. A pluralidade humana não é, assim, o que torna possível a mera alteridade ou diferenciação entre os homens, e sim o que permite haver antes *alguém* ao invés de *ninguém* no mundo.

Neste sentido, dentre todas as realizações empreendidas pelo homem quando está ativo, agir e falar são as únicas atividades que instauram e sustentam o espaço público, ou seja, o espaço de novos processos e iniciativas que cada homem, em sua unicidade, é capaz de realizar por haver nascido. É por isso que os feitos e as palavras estão intrinsecamente vinculados com a condição humana da *natalidade*, isto é, com o

segundo nascimento depois do nascer corpóreo que, por sua vez, permite aos homens, depois de “começados” pelo nascimento natural, poderem *começar* algo novo no mundo com base em suas próprias iniciativas. Essa espécie de segundo nascimento, no qual o homem nasce não no sentido biológico, é o que permite aos homens nascerem para um mundo efetivamente *comum* e *humano*. A natalidade é, portanto, a possibilidade de instauração de um novo começo no mundo que afeta de modo singular a já existente teia de relações humanas. Na medida em que são capazes de agir, os homens estão aptos a realizar o improvável, o imprevisível, ou seja, o “milagre”, no sentido de ocasionar uma interrupção em todo automatismo mediante algo que não pode ser esperado. Como esclarece Arendt:

o milagre da liberdade é inerente a essa capacidade de começar, ela própria inerente ao fato de que todo ser humano, simplesmente por nascer em um mundo que já existia antes dele e seguirá existindo depois, é ele próprio um novo começo” (2009, p. 167).

A ação, como aptidão para ocasionar o novo, é expressão da imprevisibilidade que sempre escapa à “esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre.” (ARENDDT, 2009, p. 191). Da capacidade de agir podemos esperar sempre algo novo, de modo que a cada nascimento pode surgir o infinitamente improvável e o absolutamente inantecipável, aquilo que ultrapassa o trabalhoso metabolismo do organismo humano com o automatismo dos processos naturais, mas também os interesses privados e o cálculo instrumental da fabricação. Como diz Arendt:

A ação humana, como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados, cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo. (2007, p. 92).

Portanto, a ação como “obra do homem” expressa uma fragilidade radical na busca pela *imortalização* do mundo comum e humano. Essa fragilidade do “lado público do mundo” 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 e de sua ilimitação. Arendt denominou essas fraquezas constitutivas da iniciativa de agir e falar como “calamidades da ação” ou “triplo malogro da ação: a imprevisibilidade dos resultados, a irreversibilidade do processo e o anonimato dos autores” (2001, p. 232). A mais radical fragilidade expressa nos feitos e palavras dos homens 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 consequências da iniciativa de agir e falar. Por isso, diz Arendt: “não resta dúvida que a capacidade para agir é a mais perigosa de todas as aptidões e possibilidades humanas.” (2007, p. 95).

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 consequências de um ato e até conhecer com segurança os seus motivos. (ARENDR, 2001, p. 244).

Se a realidade viva da ação e da palavra falada, enquanto autêntica “obra do homem *qua* homem”, depende da pluralidade humana, então, o início de novos processos pela ação recaem sempre sobre uma teia de relações humanas já existentes, imprimindo nela, intencionalmente ou não, certas consequências imediatas tão irreversíveis quanto imprevisíveis. Assim, a liberdade faz dos homens mortais seres capazes de iniciar algo novo no mundo pela iniciativa de agir e falar, mas torna-os incapazes de controlar, reverter ou prever todas as consequências dos processos depois de iniciados. A força do processo de ação nunca termina num único ato e pode aumentar na medida em que se lhe multiplicam as consequências. 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 porque 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. Como afirma Arendt:

A ação, como os gregos foram os primeiros a descobrir, é em si e por si absolutamente fútil; nunca deixa um produto final atrás de si. Se chega a ter quaisquer consequências, estas consistem, em princípio, em uma nova e interminável cadeia de acontecimentos cujo resultado final o ator é absolutamente incapaz de conhecer ou controlar de antemão. O máximo que ele pode ser capaz de fazer é forçar as coisas em uma certa direção, e mesmo disso jamais pode estar seguro. (2007, p. 91).

Assim, a história, enquanto “obra do homem *qua* homem”, 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). É justamente porque a história resulta de atos e feitos humanos e não de tendências, forças naturais ou 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).

A história, como processo desencadeado pela ação, contrapõe-se à natureza e ao mundo sólido das coisas fabricadas justamente porque seus eventos são sempre imprevisíveis, irreversíveis, incertos, contingentes e ilimitados. O caráter processual da “obra do homem *qua* homem” faz com que a história nunca se esgote em algum “produto final”, podendo sempre aumentar ilimitadamente à medida que suas consequências se multiplicam.

Referências Bibliográficas

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *A vida do espírito – o pensar, o querer, o julgar*. Tradução Antônio Abranches, César Augusto, Helena Martins, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

- _____. *A promessa da política*. 2. ed. Tradução Pedro Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Trabalho, obra, ação*. Tradução A. Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Editora Nova Cultural (Os Pensadores), 1987.
- _____. *Metafísica*. Tradução Lucas Angioni (Livros VII–VIII). Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002.
- _____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970-1982 (Ed. V. G. Yebra. Trilíngue).
- _____. *Arte poética*. Tradução Antonio Pinto de Carvalho, Rio de Janeiro: Ediouro, 1950.
- _____. *Physique*. Paris: Les Belles Lettres, 1926, 6 tir., 1983 (Ed. H. Carteron).
- ARMELLA, Virgínia Aspe. *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1993.
- CHANTRÂINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1990.
- ESTIÚ, Emilio. La Concepción Platónica-Aristotélica del Arte: Técnica e Inspiración. *Rev. de Fil. Univ. Nac. de La Plata*, n.º. 24.
- GALIMBERTI, U. *Psiche e Techne: o homem na idade de técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.
- HEIDEGGER, M. "A questão da técnica". *Ensaio e Conferências*. Tradução Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LECOURT, D. *Humano Pós-Humano: a técnica e a vida*. São Paulo: Loyola, 2005.
- AGUIAR, Odílio. O lugar da política na civilização tecnológica. In: VAZ, Celso A. Coelho e WINCKLER, Silvana. *Uma obra no mundo: diálogos com Hannah Arendt*. Chapecó: Argos, 2009.
- PLATÃO. *O Banquete e Apologia de Sócrates*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.