

Práxis e poiesis: uma leitura arendtiana do agir político

Edson Luis de Almeida Teles*

Resumo: Este artigo objetiva analisar os conceitos que constituem a teoria arendtiana da ação política. Para tanto, examinamos os termos gregos *práxis* e *poiesis*, a partir dos quais desenvolvemos uma breve exposição de como Hannah Arendt compreende as relações sociais entre os homens. Nosso propósito é o de demonstrar as dimensões de inovação e liberdade contidas no caráter narrativo da política.

Palavras-chave: Hannah Arendt - ação política - pluralidade - liberdade - narrativa - público/privado.

Práttein é o infinitivo do verbo grego para designar ação, atividade, realização. É o ato de percorrer um caminho até o fim; executar, cumprir, realizar alguma coisa por si mesmo. Desse verbo deriva o substantivo *práxis*, que em Aristóteles trata-se de uma ação na qual o agente, o ato e o resultado da ação são inseparáveis, como partes que existem somente em conjunto. O viver em conjunto tem por finalidade a felicidade dos homens que, ao agirem, discutem e deliberam sobre meios com os quais possam realizar a ação, como mostra Aristóteles, em *Ética a Nicômaco* (III, 1112b 15), ao explicar os mecanismos da ação: os homens “(...) dão a finalidade por estabelecida e consideram a maneira e os meios de alcançá-la”. A finalidade — felicidade ou um bem qualquer para a comunidade — está relacionada ao desejo, enquanto os meios para se chegar a ela referem-se às escolhas dos cidadãos. Dessa forma, a população que deseja gozar de boas condições de saúde, educação, segurança, etc., deve dialogar e deliberar dentre as diferentes opiniões, sobre as formas de alcançá-los, projetando o agir em favor desses desejos.

* Doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), com apoio da Fapesp. E-mail: edsonteles@ig.com.br.

Fonte dos debates na assembléia dos cidadãos, a *doxa* tem, no contexto político, a conotação de opinião ou crença sobre algo, ou ainda, a reputação que se tem sobre alguém. Era também o ato de escolher mediante a situação que se coloca e segundo as regras da *pólis*, tomando partido do discurso que se julga mais apropriado. Em uma sociedade na qual os conflitos são determinados e solucionados pelas palavras, cria-se uma igualdade de acesso às questões da cidade, despindo a gerência do comum de qualquer traço privado ou particular. Quando os assuntos humanos deslocam-se da família para a praça é sinal de que, para se efetivar, as ações públicas dos homens demandam um espaço no qual o agir seja livre. Essa ação se dá na *ágora* — local da assembléia de todos para a discussão dos assuntos da cidade —, no campo da política. Para os gregos, a esfera pública compõe e define o campo da política, enquanto a esfera privada se refere ao espaço e às atividades biológicas e necessárias para a estada do homem na Terra. O lugar da política engloba todas as atividades que têm relação com o comum, aquilo que não é privilégio de ninguém, em oposição às atividades inerentes à manutenção da vida (ARISTÓTELES 6, Livros I e II).

‘Civilização da visibilidade’, olhares de admiração

Diferentemente de nós, modernos, a *polis* distinguia o econômico do político e considerava-o como algo pertencente à gestão do *oikos*, o patrimônio, a casa. A administração do econômico visava a dar conta das necessidades para se permanecer vivo e era desempenhada pelos que estavam privados de se tornarem públicos: as mulheres e crianças, os escravos, mas também os artesãos e os mercadores. A diferença destes com relação ao cidadão, homem da visibilidade e do público, está no fato de que na vida privada não se dispõe, voluntária ou involuntariamente, da liberdade de movimentos e ações. Já a vida dedicada aos assuntos da *pólis* se ocupava do belo, do visível, da aparição. *Kalos*, o termo grego que traduzimos por belo, é dito de alguma coisa, ou um homem, ou mesmo um ato que mereça admiração, seja no campo da ética, seja no campo da estética. Francis Wolff, em seu livro *Aristóteles e a Política*, assim define essa admiração: “civilização da visibilidade: a estatuária grega leva ao seu apogeu a arte de oferecer aos olhares de todos uma forma admirável que seja seu centro” (WOLFF 14, 11).

Nascido entre os gregos, o teatro é o modelo do espetáculo político: a visibilidade total; a encenação para o outro pela expressão de uma *doxa*; o estar entre os outros; o diálogo sobre o comum. No sistema democrático praticado em Atenas, no século de Péricles, as discussões e tomadas de decisão ocorriam mediante a participação direta dos cidadãos, em princípio pela opinião e pelo voto e, posteriormente, pelo agir na administração do público. Há dois princípios que norteiam essa participação: a *isonomia* — a igualdade entre os cidadãos perante a lei — e a *isegoria* — o direito que todos tinham de falar na assembléia e participar das decisões. Nesse contexto de liberdade, a palavra dita se reveste de um poder: *peithó*, ou a força da persuasão. O debate entre contrários, a discussão, os argumentos são as partes constitutivas desta palavra, que supõe um público ao qual ela será dirigida e que irá julgar, por meio de braços levantados na assembléia, entre as distintas facções e discursos. “A arte política é essencialmente exercício da linguagem; e o *logos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, através da função política” (VERNANT 13, 35).

Kainón - ídion: esferas opostas na pólis

A existência da *pólis* só foi possível com a distinção entre o domínio público e o privado, entre o que pertence ao comum e o que pertence ao particular: *to koinón* e *to ídion*, respectivamente. Em oposição ao debate realizado na *ágora* sobre o comum, no privado ocorre aquilo que não deve ser partilhado e não deve ser discutido, pois não diz respeito a ninguém. Formado por um grupo de familiares, o privado tem como base espacial e de organização o *oikos*, espaço no qual os pertencentes a um *génos* desenvolvem e adquirem maior intimidade e afetividade. A característica principal do privado é o econômico, a gestão do patrimônio, a manutenção da vida. No domínio privado encontramos o que está ausente do mundo, o “que se passa dentro de nosso corpo, seus prazeres e dores, seu trabalho e consumo” (ARENDDT 2, 124; Trad. mod.¹). O mundo privado não

1 Modificamos a tradução de *work* e *labor* para *fabricação* e *trabalho*, no lugar de *trabalho* e *labor*, utilizadas na edição brasileira. Sendo assim, esta alteração será feita quando da citação destes termos a partir da edição nacional da obra de Hannah Arendt.

indicava somente uma riqueza de propriedade privada, mas a condição de impedimento para uma existência pública, o distanciamento em relação aos outros. A vida privada era o espaço da produção de alimento, abrigo, vestuário e artefatos úteis ou necessários à vida e à existência biológica. Diferentemente da *isonomia* do espaço público, o trabalho, para se efetivar, demandava um comando e, conseqüentemente, a imposição de uma obediência. A demarcação do espaço público e do espaço privado no mundo grego se fez pelas atividades que lá se realizavam. A Grécia antiga reconhecia na família, no *oikos*, as questões da necessidade, das imposições da vida biológica, da hierarquia, da violência do comando e da submissão, em oposição ao comum, ao político, ao público, esferas nas quais a principal característica era a liberdade entre os iguais para agirem persuasivamente, por meio da palavra discursiva.

Quietude e ocupação na estada humana na Terra

Essa separação entre o mundo do trabalho e da necessidade e o mundo da política e da liberdade, na Grécia antiga, inspirou a filosofia a pensar a estada dos homens na Terra pelas distintas maneiras de se viver. Para Aristóteles, os homens podiam escolher livremente entre três modos de vida: a vida dedicada aos prazeres do corpo; a vida dos assuntos da *pólis*; e a vida dos filósofos (ARISTÓTELES 6, Livro III). Esses três modos de existência tinham em comum a busca do belo — o belo em si, os belos feitos e o belo eterno — e a condição prévia de serem escolhidos livremente. Essa classificação exclui das formas de vida parte importante da condição humana², o modo de vida dedicado à sobrevivência dos indivíduos. Com o fim da antiga cidade-estado, a idéia de uma

2 “Condição humana” não é a mesma coisa que “natureza humana”. A primeira indica uma série de fatores e índices que condicionam a existência de cada homem no mundo. A diferenciação entre as duas classificações está nas perguntas que uma e outra podem responder: *quem somos?* — pergunta da condição humana; e *o que somos?* — somente a natureza humana pode responder. A “natureza humana” é considerada como um valor universal, descrição única da espécie humana. As “condições humanas”, marcas do sujeito, caracterizam-se pelo que há de singular em cada membro da espécie humana, as particularidades constituintes de seu ser e a capacidade de falar sobre o *quem*.

atividade especificamente política ampliou-se para um conceito que denotasse todas as interferências ativas dos homens. Agostinho de Hipona foi o primeiro a traduzir a *bios politikos* de Aristóteles como sinônimo de *vita negotiosa* ou *vita activa* (AGOSTINHO 1, II - xix, 19). Essa nova visão da condição humana não significou que as atividades necessárias à manutenção da vida biológica houvessem alcançado o *status* da ação política, mas esta é que perdeu sua categoria de ser livre, passando a ser vista como uma necessidade da vida terrena. A *bios theoretikos* dos filósofos, traduzida por Agostinho por *vita contemplativa*, passou a ser o único meio de vida livre.

Na filosofia de Platão encontraremos, pela primeira vez, a formação de um conceito de superioridade da contemplação sobre as formas ativas de vida. Hannah Arendt aponta um ressentimento do filósofo com relação às necessidades das atividades vitais. Sob o choque do julgamento de Sócrates pela *pólis*, Platão condena o mundo dos negócios humanos e da *doxa*. Em conferência pronunciada em 1954, sob o título *Filosofia e política*, Arendt expõe que “o abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates (...). Nossa tradição de pensamento político teve início quando a morte de Sócrates fez Platão desencantar-se com a vida da *pólis*” (ARENDDT 4, 91). Francis Wolff observou que “em Atenas, no século V, desconfia-se das especulações teóricas dos ‘filósofos’ sobre a Natureza e sobre o Ser, e o primeiro filósofo da cidade, Sócrates, foi condenado por ela à morte. Tudo se passa como se, na idade clássica da cidade, as exigências da política se opusessem às da filosofia” (WOLFF 14, 15). A sujeição dos homens às necessidades corporais e à movimentação dos corpos na cidade fez com que Platão pensasse em sua república ideal sem os forçosos movimentos corporais e sem a “‘abelhudice’ (poly-pragmosyne)” (ARENDDT 2, 25) da vida política.

Ao que era necessário e útil juntou-se, na filosofia platônica, a atividade política. Os filósofos, livres daquilo que se realizava no mundo privado, tornar-se-iam livres de qualquer participação nos negócios da cidade e interromperiam todas suas atividades políticas (*skhole*). A distinção dos gregos entre quietude e ocupação correspondeu à distinção platônica dos modos de vida, pois somente no sossego da contemplação é que a verdade poderia se revelar, sem qualquer movimento do

corpo ou da alma, sem quaisquer preocupações ou cuidados. “O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico” (ARENDT 2, 24). A tradição filosófica derivou o conceito *vita activa* da oposição ao modo de vida contemplativa e acabou por definir todas as ações dos homens, inclusive a atividade política, como um movimento voltado para a necessidade e para a utilidade.

Vita activa

Hannah Arendt faz uma abordagem politizada da *vita activa*. Para ela, não há superioridade de um modo de vida sobre o outro, bem como a referência que faz às atividades não indica formas hierárquicas de o homem se colocar no mundo, mas situações que compõem a condição humana. O interesse maior da teoria arendtiana é o político e, portanto, as relações do homem consigo mesmo e dele com os outros. Pensando as atividades humanas a partir “da coisa produzida — sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo” (ARENDT 2, 105), Hannah Arendt compreende o agir de três formas: o agir com a natureza; o agir com os objetos feitos pela mão humana; e o agir entre os homens. Essas relações não são pensadas como um quadro esquemático e fixo, mas como um fenômeno complexo e interativo, no qual as atividades se apresentam relacionadas umas com as outras, complementando-se. As atividades que compõem a *vita activa* são: trabalho, fabricação e ação³.

Cada uma dessas atividades corresponde a uma concepção de homem, ora descrito enquanto *animal laborans*, quando o agente encontra-se aprisionado às necessidades biológicas e trabalha para prover sua subsistência; ora como *homo faber*, o homem enquanto fabricante de artefatos duráveis, construindo um mundo por meio do domínio de uma *techné*; e ora como *zoon politikon*, o agente da política, caracterizado pelo relacionamento com os outros na esfera pública. Hannah Arendt diferencia trabalho, fabricação e ação pelo produto ou resultado final obtido por essas atividades; pelo tempo empreendido na realização dessas

atividades; pelo espaço que o homem ocupa na natureza ou no mundo para pôr em prática o ato; e através do comportamento dos homens ao se expressarem em cada uma dessas atividades.

A condição humana do trabalho é a própria vida

A atividade do trabalho se dá no corpo e tem como objetivo manter a vida, enquanto um organismo biológico que deve se alimentar e se vestir. Necessária também para a preservação da espécie, não possui um tempo estabelecido nem para começar, nem para terminar. O *animal laborans* é submetido a um movimento cíclico, portanto contínuo, de produção e consumo do que é essencial à sua vida. Tudo o que o trabalho produz deve ser forçosamente consumido ou se perderá novamente na natureza, pois sua durabilidade (poderíamos dizer prazo de validade) é limitada à necessidade de consumo do homem. No entanto, é característica desta atividade a produção de excedente, o que potencializa e libera o processo da vida, base para um desenvolvimento social. Essa é a única atividade humana que mantém uma harmonia com a natureza, visto que os bens de consumo, tenham eles sido absorvidos ou deteriorados, sempre regressam ao lugar de origem.

As necessidades cíclicas do corpo fazem com que o *animal laborans* fique isolado do restante da humanidade. É para seu corpo que ele trabalha, é o seu corpo que irá consumir o que foi produzido e, por fim, é uma atividade que não pode ser comunicada. Esse movimento singular é caracterizado pelo equilíbrio dicotômico entre dor e prazer: dor e atribulação para a produção dos bens; prazer e felicidade pelo consumo dos mesmos. Por conseguinte, a privação sofrida pelo corpo impõe a esta atividade um espaço privado de relação com os outros. O constrangimento e a obrigação do trabalho impedem o homem de ser livre, tornam-se um empecilho para que esse indivíduo atinja a plenitude da condição humana. Tanto na antigüidade, quanto no mundo moderno, de forma involuntária ou voluntária, o trabalho implica em que haja dominação e subordinação, seja do chefe de um *gênos* em relação aos escravos e mulheres na Grécia antiga, seja dos proprietários dos meios de produção com relação aos operários no mundo capitalista. A ausência de um agir livre situa o trabalho como uma atividade anti-política.

3 Cf. artigo de minha autoria **Hannah Arendt, a ação política e a experiência dos gregos**. In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, no. 3. São Paulo: DF/USP, 2001, pp. 151-61.

A condição humana da fabricação é a mundanidade

Hannah Arendt define essa atividade opondo-a ao conceito de trabalho. O *homo faber*, diferentemente do *animal laborans*, não age em harmonia com a natureza, visto que sua atividade é a de produzir artificios, obras de arte, objetos tangíveis que propiciarão durabilidade para a estada do homem na Terra. Os produtos da fabricação possuem estabilidade para resistir ao ciclo infundável da natureza, garantindo permanência e estabilidade à morada humana. No entanto, submetidos ao desgaste do tempo e de sua função, os objetos de uso têm uma permanência no mundo aquém dos objetos de arte, que, sem a qualidade de utilitários, se caracterizam por serem as coisas mais mundanas entre os artefatos produzidos pelas mãos dos homens. Diferentemente do ciclo sem fim do trabalho, a fabricação é determinada por um duplo sentido de finalidade: por um lado, o fazer do *homo faber* segue a um projeto específico e definido e, por outro, é uma atividade que finda quando o resultado final é obtido. A ação do *homo faber* “chega a um fim com seu produto final, que não só sobrevive à atividade de fabricação como daí em diante tem uma espécie de ‘vida’ própria” (ARENDT 3, 91).

O processo de produção do *homo faber* é compreendido por Arendt como uma espécie de reificação, a transformação do evanescente, por meio de ferramentas e de uma *techné*, em algo sólido e duradouro. Essa não é somente uma experiência de triunfo do homem sobre a natureza (que passa a ser vista como um objeto a ser utilizado no processo de fabricação), mas de violência e destruição frente a esta. A necessidade que governa a fabricação não é fútil e cíclica, ao contrário, ela segue a dinâmica exigente da mundanidade de construir objetos. Devido a sua durabilidade, o produto da fabricação ganha independência em relação aos homens que o fizeram, concebendo uma objetividade ao mundo. Apesar de essa atividade não se realizar no domínio público, seus produtos ganham existência na presença de todos (ainda que não seja o espaço da política), desencadeando novos processos de construção de meios e fins, considerados como objetos de uso ou de troca. Como a condição do *homo faber* é a de fazer objetos que dêem durabilidade à sua estada entre os homens, através de ferramentas e destinações específicas, é que ele tende a justificar sua relação de violência com a natureza, e mesmo com o outro, como um meio de se atingir

certas finalidades. Para evitar a violência, os homens possuem uma terceira atividade essencial de sua condição humana, a ação política, na qual os homens que agem e falam precisam do auxílio do *homo faber* — através dos poetas, historiadores, escritores e artistas —, para que seus feitos e palavras sejam incluídos na memória coletiva dos homens, em obras (livros, documentos etc.) que permitirão a lembrança dos eventos mais importantes, garantindo uma durabilidade às relações humanas.

A condição humana da ação é a pluralidade

Ao definir, no livro *A condição humana*, sua teoria sobre a ação, Hannah Arendt não intenta descrever um Estado ideal ou fazer recomendações acerca de um agir político. A autora pretende expor as particularidades da condição humana à qual a ação política está vinculada, a pluralidade, ou seja, o “fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDT 2, 15). Então, o que é ação? É uma atividade básica da existência humana, a que possibilita ao homem se relacionar com os outros e se inserir na teia de narrativas que enreda os feitos humanos. A ação não tem uma rotina de comportamento e, para se efetivar, requer uma iniciativa pessoal, o que impede de se prevê-la antes que se inicie o agir.

Uma das principais características da ação é sua ocorrência juntamente com o discurso. Ação e discurso não são a mesma coisa e cada uma dessas marcas do agir político revela um lado da pluralidade humana. O discurso é particularmente importante ao revelar o agente da ação, por meio de suas histórias, e ao dar o consentimento necessário para as realizações coletivas, enquanto a ação está diretamente ligada à questão da natalidade, do novo começo. A revelação do *eu*, autor e ator da ação, a partir do agir e do discurso, expressa a existência por meio do verbo e permite ao agente que comunique sobre si mesmo, se mostre aos outros, com o fito de revelar sua singularidade. Para Hannah Arendt, a ação é essencialmente *interação*, estar e dialogar com os outros, situação na qual a comunicação por meio do discurso torna-se fundamental.

“A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença” (ARENDT 2, 188). Os homens são

iguais na medida em que pertencem à mesma espécie animal, e, mais importante, na possibilidade de se comunicarem e se fazerem entender entre si. Entretanto, são diferentes no fato de terem a capacidade de comunicarem sobre si próprios, de tornarem-se singulares, indicando mais do que uma alteridade. Através do discurso e da ação, o homem pode distinguir-se dos outros, pois são atividades que dependem da iniciativa própria de cada indivíduo. A ação é como uma marca do agente, a atividade que mais plenamente caracteriza o homem; sem ela deixa-se de ser humano, pois este é o meio próprio de se viver entre os homens.

Discurso: hermenêutica, heurística e persuasão do público

O que Hannah Arendt entende por discurso? “O ser político, o viver numa *pólis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência” (ARENDDT 2, 35). O falar (*lexis*) era compreendido, entre os gregos, como uma maneira de agir (*práxis*). A existência do discurso político implicava a presença dos outros com os quais se dialogava na *ágora*, bem como de um agente que fosse autor e ator das palavras em forma de opinião. Assim, podemos dizer que a política se diferencia de outras formas de conhecimento por conta de sua razão dialógica: “para Hannah Arendt o campo da política não é o da razão pura (...), nem o da razão prática (...), pois em ambos os casos os modos de asserção do conhecimento têm (...) uma estrutura monológica” (LAFER 10, 67). Essas formas de pensamento apontam para o homem em sua singularidade, sem a necessidade da presença de outros para se realizar. Para a autora, a política ocorre no diálogo do *eu* com os outros, com o fito de se comunicarem e chegarem a um acordo. Se o discurso do qual falamos não é um monodrama, como podemos defini-lo?

As funções heurística, hermenêutica e persuasiva presentes no discurso político denotam uma qualidade reveladora, quando as pessoas estão umas com as outras, ou seja, quando no convívio do cotidiano da existência humana. Nas palavras de Hannah Arendt:

“Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade

própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Esta revelação de ‘quem’, em contraposição a ‘o que’ alguém é — os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exibir ou ocultar — está implícita em tudo o que se diz ou faz” (ARENDDT 2, 192).

Para Hannah Arendt o discurso presente na política tem por fim a persuasão do outro, seja para que sua opinião ganhe a maioria das opiniões seja para que o autor do discurso venha a ser admirado pelo público. Persuadir é levar alguém a crer em alguma coisa ou aceitar fazer algo. Os meios utilizados para essa função envolvem doses de razão e afetividade, o raciocínio silogístico e os exemplos. A afetividade é formada pelo *ethos*, o caráter que o orador irá assumir diante do público; e pelo *pathos*, os desejos e emoções, do orador e dos espectadores. O discurso persuasivo comporta dois aspectos principais: o argumentativo, por meio da razão; e o oratório, por meio dos afetos e sentimentos (REBOUL 10). Ademais de ser o discurso político uma combinação retórica, é preciso delimitar que ele não é um acontecimento isolado, ocorrendo sempre em oposição ou concordância com outros discursos. Para se construir um discurso, faz-se necessário uma hermenêutica de compreensão do discurso do outro, considerar a força de seus argumentos e principalmente saber ler o não-dito deste discurso.

O agente da política se utiliza do discurso com a função de persuadir, mas também com o intento de descobrir ou encontrar soluções para um mundo sem previsões. Essa função do discurso é a heurística, do grego *heureka*, que significa achar, encontrar. O confronto entre um discurso e outro contribui para o esclarecimento de um mundo sem evidências e possibilita ao coletivo o acesso a alguma estabilidade perante um mundo de confronto de opiniões, no qual não se pode encontrar o verdadeiro ou o falso, mas o verossímil e o provável. Para Hannah Arendt, “forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da *pólis*” (ARENDDT 2, 36). Podemos concluir que o discurso persuasivo presente na ação política é estruturado pela presença do outro, relacionando-se com o agente, portador de uma posição verossímil, que visa a produzir algo, um evento ou uma obra, mas que para tanto necessita persuadir os demais partícipes da ação.

Dáimon, (re)velador de caráter e destino

Vemos como o discurso está estreitamente vinculado à ação, efetivando a condição humana da pluralidade, ao mostrar uma identidade distinta e singular entre os iguais por direito. Diante da ausência do discurso a ação perde a capacidade de revelar o sujeito, construtor, por meio de opiniões, das histórias dos feitos humanos. “Sem o discurso, a ação deixaria de ser ação, pois não haveria ator; e o ator, o agente do ato, só é possível se for, ao mesmo tempo, o autor das palavras” (ARENDT 2, 191). No entanto, para que a condição plural dos homens se efetive, não basta ao agente a vontade de revelar o seu *quem*, é necessário que ao discursar ele o faça para os outros. Sabemos como é difícil para os homens olharem para si mesmos, seja por uma questão objetiva e física (meus olhos não me vêem), seja por questões subjetivas e psicológicas (há grandes dificuldades em nos avaliarmos). Para os gregos isso era resolvido pela figura do *dáimon*⁴: ser divino da mitologia que, por trás de cada homem, definia-lhe o caráter e o destino, “olhando-o por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente” (ARENDT 2, 192). Também o agente da política, autor da ação e do discurso, não pode ver a si próprio e, portanto, não tem como revelar, de maneira deliberada o *quem* de sua existência sem o auxílio da ação na esfera pública.

A ação é o meio pelo qual os homens mostram *quem* são, suas identidades singulares, em contraposição ao *quê* são, suas qualidades e defeitos. O indivíduo, ao agir entre os outros, revela-se. Essa revelação é que distingue uma ação política de uma ação qualquer em busca de um fim. Sem a revelação do agente no ato, a política confunde-se com fabricação, ou seja, somente um meio de se produzir um objeto, de se atingir um fim. Isso pode ocorrer quando não há convivência entre os homens, e estes estão “pró” ou “contra” os outros. A fabricação revela

4 “*Dáimon* é o deus na sua ação e significado voltados para o Homem. (...) O conceito do *dáimon*, como tal, desenvolvera-se desde há muito tempo, até adquirir um significado interior(...). Daí que ele apresente para nós um sentido mais familiar na frase de Heráclito: *o caráter é o dáimon do Homem*. O *dáimon* não é aqui algo que viva fora do Homem, mas a relação que aparece estabelecida entre o divino e sua ação e o Homem como agente do destino faz que este destino forme uma unidade com a essência interior daquele e com os seus condicionalismos especiais” (JAEGER 9, 904).

o produto ao fim de um processo. Assim é com os objetos de uso e também com as obras de arte, ambos desprovidos de um *quem*, sem revelar o agente e o processo ou feito da ação.

A pluralidade, conceito central da teoria sobre a ação política em Hannah Arendt, fundamenta-se na fenomenologia do aparecer. A questão do visível e do invisível é uma das mais antigas da filosofia: “como pode alguma coisa ou alguém, inclusive eu mesmo, simplesmente aparecer, e o que faz com que apareça desta e não de outra forma?” (ARENDT 5, 21). O aparecer no mundo público é um co-aparecer, já que aqueles para os quais eu apareço, também aparecem para mim. Assim, ser espectador é, ao mesmo tempo e indissociavelmente, ser ator. Tal como no teatro trágico da Grécia antiga, os espectadores, capacitados tanto quanto os atores para a recordação e para a narrativa, realizam a catarse⁵. Estar vivo é pertencer a um mundo que já existia antes de chegarmos e que continuará depois de morrermos, um “mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum” (ARENDT 5, 17). O aparecer e o desaparecer são os eventos que assinalam a estada dos homens na Terra e demarcam o tempo percorrido entre o nascimento e a morte. O que há de comum entre os homens é que eles podem ver e serem vistos, ouvir e serem ouvidos, tocar e serem tocados. Nada poderia aparecer se não houvesse receptores capazes de reconhecer e reagir ao aparecimento. Assim como o ator depende do palco, dos espectadores e de outros atores, para encenarem, também os homens precisam de um mundo que receba o sujeito que age e os outros agentes, que ora serão espectadores, ora co-agentes, realizando a epifania política⁶. O mundo é,

5 Um dos sentidos possíveis para a palavra grega catarse é ‘purgação’, algo que na tragédia grega tem lugar no espectador. Ao assistir à encenação do sofrimento de outrem, o espectador se identifica de tal forma que passa a realizar em seu interior a ‘purificação’ dos sentimentos perturbadores de sua condição humana. A narrativa da tragédia equivale à narrativa histórica, ao purgar e curar as feridas do passado e ao constituir-se no pântano movediço da *doxa* e do debate político, caminho necessário para se atingir um mínimo comum nas relações de poder.

6 Não a epifania cristã que revela algo externo, no caso Jesus, ao sujeito. Mas a *epipháneia* dos gregos, a aparição e manifestação de si próprio perante os outros homens.

dessa forma, o espaço comum que permite aos homens alcançarem sua realidade, o palco onde o *quem* irá aparecer. O (re)velar é a condição do homem que unifica suas principais características: nascimento e morte, pluralidade e mundanidade.

Há uma estreita relação entre o caráter revelador do discurso e da ação e o fato de não ser possível prever uma ação antes que ela termine: “o agente se revela sem que se conheça a si mesmo ou saiba de antemão *quem* revela” (ARENDT 2, 205). *Eudaimonia* significa o bem-estar do *dáimon* — aquele que acompanha o agente durante sua vida e é sua identidade singular — e somente poderá ser alcançada quando a ação estiver completa, depois que chegar ao seu fim. Por não conhecer de antemão o conteúdo que irá revelar no curso da ação o seu *dáimon*, o agente não tem como prever os resultados daquilo que estará iniciando, o que faz da ação política algo ilimitado e de resultados incertos.

Momento de ruptura, nasce o inusitado

Os negócios humanos são tratados por uma multiplicidade de indivíduos, os quais são todos distintos entre si e sempre são substituídos por seus sucessores. Como cada indivíduo nasce e cresce em constante interação e comunicação com os outros, suas ações e feitos afetam e são afetados por todos. “Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir” (ARENDT 2, 190). Ao fazermos uso das palavras e atos estamos nos inserindo novamente no mundo (a primeira inserção é a física, a nossa origem biológica), em um segundo nascimento. Hannah Arendt faz uma distinção entre a vida biológica (*dzōē*) e a vida existencial (*bios*). *Dzōē* refere-se ao ciclo natural de todas as espécies esse caracteriza pela circularidade, repetição e unidade. No plano existencial, *bios*, a vida é marcada por um caminho que vai do começo, o nascimento, ao fim, a morte do indivíduo. Sabendo que cada homem, dotado de uma fala singular, é parte de um movimento existencial de vida e morte, no qual é substituído por outros homens incessantemente, experimentamos no agir o início de algo novo e inusitado. O rompimento com o ciclo repetitivo da vida biológica permite uma vida existencial com começo, fim e, portanto, um tempo próprio. Assim, a noção de tempo histórico no mundo público só existe para o ser que está envolvido em um processo criativo — o nascer, iniciar, aparecer, criar algo novo.

Agir, segundo Hannah Arendt, é sinônimo de iniciar algo, tomar a iniciativa, mas também de colocar-se em movimento, como indicam as palavras gregas *arkhein* — por um lado, fundamento, origem, ponto de partida, e por outro, poder, autoridade, governo — e *prátein* — perfazer um caminho até o fim, fazer com que alguma coisa aconteça ou se realize, movimento de algo por si mesmo. Esses conceitos encontram correspondência no latim, nas palavras *agere* e *gerere*. Ao tomar a iniciativa de agir nos assuntos humanos, o sujeito percorre duas etapas distintas: primeiramente, ele inicia algo novo de forma imprevisível e, posteriormente, dá continuidade a essa ação.

O verbo *gerere* significa uma atividade contínua, em contraste com o *facere*, uma atividade com tempo determinado. A ação criativa do *homo faber* termina com a produção da obra de arte e o agir na política, ação do *zoon politikon*, continua após o instante original do evento. O momento experimentado na esfera pública ocorre no encontro do ser livre com a capacidade de iniciar algo novo. A liberdade é uma qualidade dos homens que para se efetivar, para realizar sua aparição, demanda um espaço concreto que lhe dê tangibilidade. Dessa forma, todo agir é um evento inovador, inscrevendo novas histórias singulares na teia de relações humanas e, ao criar o novo, o agente rompe com os processos automáticos, transgredindo a automação do cotidiano, vitalizando as instituições políticas.

Ser livre implica uma situação de instabilidade política, pois cada homem pode, por meio de sua ação e de seu discurso, tomar os rumos mais incertos. A impossibilidade de conhecerem de antemão as conseqüências de seus atos e de confiarem no futuro, imposta pela pluralidade, leva os homens a considerarem a possibilidade da promessa como alternativa aos riscos da ação. Obviamente, não se trata aqui das promessas pré-eleitorais da política moderna, fruto da política dos pactos e dos contratos sociais dos corpos políticos, fundamentados no governo e na soberania. “Quando as promessas perdem seu caráter de pequenas ilhas de certeza num oceano de incertezas, ou seja, quando se abusa dessa faculdade para abarcar todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções, as promessas perdem seu caráter de obrigatoriedade e todo o empreendimento torna-se contraproducente” (ARENDT 2, 256). Hannah Arendt refere-se a uma faculdade que só é possível quando os homens se reúnem e deixa de existir assim que eles

se separam. Sem a promessa seria muito difícil existir qualquer continuidade ou durabilidade aos assuntos e debates acerca dos negócios humanos.

Momento de instabilidade, o irreversível

Além de a ação ser imprevisível, ela possui outra característica de risco: a irreversibilidade. Como é próprio de uma ação política, sem procedimentos previamente acertados e sem uma idéia de produto final pré-concebida, o que foi feito não pode ser retomado ou refeito de outra forma. Diferentemente do movimento cíclico do *animal laborans* e do processo de fabricação do *homo faber*, que podem retornar a uma etapa anterior sem prejuízo do produto final, para o *zoon politikon*, agente da política, não há a possibilidade “de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia” (ARENDT 2, 248). A solução possível para a irreversibilidade é a faculdade humana de perdoar. Atividade que só se realiza no espaço público, pois é a consideração do outro, sobre o transgressor e o crime, que empresta legitimidade ao ato de perdoar.

A finalidade do perdão é a de restituir ao agente de uma ação política, que de algum modo tenha causado danos à sociedade, a liberação daquele ato, devolvendo-lhe a capacidade de iniciar algo novo. A reação natural a um dano é a repetição da ofensa por meio da vingança, que busca devolver ao transgressor o mesmo dano provocado; por outro lado, o perdão é “a única reação que não *re-age* apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas conseqüências liberta tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDT 2, 253). Segundo Hannah Arendt, o perdão é uma alternativa a punição, já que, tal qual a punição, também o perdão põe fim a algo que, sem a interferência desse tipo de medida, poderia prosseguir em uma cadeia de vinganças.

A principal implicação do agir imprevisível e irremediável é que ninguém pode estar sempre no controle de seu futuro. A idéia de que ninguém pode predizer o fim de uma determinada história enquanto ela estiver em andamento vai de encontro à tradição do pensamento político, em especial contra a moderna concepção da história como uma linha única, contendo um enredo possível de ser descoberto de antemão. As histórias dos feitos humanos enclausuradas em uma única linha narrativa somente seriam possíveis se existisse um espaço no qual os homens agissem

de modo comportamental, sem a marca de suas individualidades e singularidades. Assim ocorre na fabricação, quando o *homo faber* conhece de antemão, por meio de uma *techné*, o produto final a ser obtido. Na ação política, o *zoon politikon*, por depender da fala e da reação da multiplicidade de opiniões, não pode entrever com antecipação ou controlar o destino de sua ação.

Abstract: The objective of this article is to analyse the concepts that constitute the arendtian theory of the political action. From the Greek terms inquired *praxis* and *poiesis*, we developed a short exposition of how Hannah Arendt understands the social relationship between men. Our purpose is to demonstrate the innovative and the freedom dimensions inserted in the narrative feature of the politics.

Key-words: Hannah Arendt - political action - plurality - freedom - narrative - public/private.

Bibliografia

1. AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1990.
2. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
3. _____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Perspectiva, 1997.
4. _____. *Filosofia e política*. In: *Dignidade da política*. Antônio Abranches (org.). Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, pp. 91-116.
5. _____. *A vida do espírito. O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
6. ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
7. FINLEY, M.I. *Democracia antiga e moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
8. GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
9. JAEGER, Werner. *Paideia. A formação do homem grego*. São Paulo: Herder.
10. LAFER, Celso. *Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

11. PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
12. REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
13. VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1986.
14. WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso, 1999.