

Maria Paula Melo Leitão

A Acção Plural em Hannah Arendt
ou
O Político enquanto Utopia da Educação

Dissertação de Mestrado em Filosofia da Educação sob a
orientação do Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Porto / 2003

Agradecimentos

Aos colegas e professores do Mestrado com quem tive a honra de privar e, em especial, ao Professor Doutor Adalberto Dias de Carvalho, meu orientador, a quem devo, em primeiro lugar, o desejo de levar a cabo este desafio. O seu auxílio e as suas sugestões constituíram peças fundamentais para a concretização deste projecto levando-me, com um novo alento, à descoberta de novos caminhos.

A todos aqueles que têm um lugar privilegiado na minha vida:

- à minha família, aos meus pais, em especial, por me terem feito acreditar no lado bom da vida;
- às amigas Adelaide, Fernanda, Paula e Xana, que nunca me deixaram vacilar;
- ao Pedro, pela sua paciência - e pela falta dela - face aos meus parcos conhecimentos informáticos e inseguranças, bem como toda a sua compreensão e carinho;
- aos meus filhos, Ricardo e Mariana, por o serem.

ÍNDICE

Siglas utilizadas das obras de Hannah Arendt	1
Nota Prévia	2
Nota Introdutória	3
 I Parte: Da <i>theoria</i> à política	 11
I.1. Os antecedentes da metafísica moderna	11
I.1.1. A cisão entre o político e o filosófico	11
I.1.2. A inversão de posições entre a contemplação e a acção	17
I.1.3. A nova ordem hierárquica e o valor do 'processo'	19
I.2. <i>Vita activa</i> e condição humana	23
I.2.1. As condições gerais da vida humana	23
I.2.2. Imortalidade <i>versus</i> eternidade?	25
I.2.3. A <i>praxis</i> política: a derrota da morte	31
I.2.4. Público, privado ou social?	35
 II Parte: Repensar a política	 53
II.1. Os níveis da <i>vita activa</i>	53
II.1.1. O <i>trabalho</i> : o carácter de objecto do mundo	54
II.1.2. A <i>obra</i> : a durabilidade do mundo	64
II.1.3. A <i>acção</i> : a inserção no mundo	74
II.2. As experiências da vida pública	127
II.2.1. A liberdade, a 'razão de ser' da política	127
II.2.2. A importância da <i>doxa</i>	135

III Parte: A acção plural e a educação	141
Considerações finais	165
Bibliografia	170

Siglas utilizadas das obras de Hannah Arendt

AJ.: Auschwitz et Jérusalem

Ant: L'Antisémitisme

C.C.: La Crise de la Culture

C.H.M. : La Condition Humaine de L'Homme Moderne

C.P. : Compreensão e Política e outros ensaios

E.J.: Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal

H.T.S. : Homens em Tempos Sombrios

IMP. : L'Impérialisme

J : Juger. Sur la philosophie politique de Kant

Q. E. : Qu'est-ce que la philosophie de la existence ?

Q.P. : Qu'est-ce que la Politique ?

S.R. : Sobre a Revolução

S.T. : Le Système Totalitaire

V.E. : A Vida do Espírito

V.P. : Vies Politiques

Nota prévia

Na realização do presente trabalho de dissertação optámos por referenciar, em língua portuguesa, as citações integradas na globalidade do texto cuja tradução é da nossa inteira responsabilidade.

Nem sempre foram utilizadas as obras originais de Hannah Arendt. Optámos, dada a sua acessibilidade, por traduções francesas, sempre que estas nos ofereciam garantia de rigor.

A referência aos títulos das obras ao longo do texto é realizada na língua da edição consultada.

Nota Introdutória

Propomo-nos, ao longo deste trabalho de reflexão, percorrer uma problemática de pendor antropológico-filosófico cujas repercussões no âmbito da filosofia da educação se nos afiguram pertinentes.

Chegados a uma época em que, tendencialmente, se vive numa sociedade global, não podemos mais ignorar os seus riscos, nem tão pouco as suas virtualidades. Se, por um lado, existe a ameaça sempre presente de novas totalizações, de uma supremacia da globalidade sobre a diversidade, por outro lado, a própria globalização desencadeia um movimento de resistência impulsionado pelo desejo de preservar a diversidade nas suas manifestações plurais.

Neste contexto conflitual entre globalização e diversidade confrontamo-nos com algumas antinomias próprias do mundo moderno e que, inevitavelmente, se entrecruzam com princípios e opções consequentes no terreno educativo. A primeira dessas antinomias diz respeito à conciliação, no sujeito da educação, entre o domínio da busca de identidade pessoal - que, em educação, se torna indispensável promover e construir - e o domínio da vida pública. Do mesmo modo que se exige que sejam criadas as condições de desenvolvimento da capacidade de autonomia pessoal, impõe-se a necessidade de iniciar o jovem no espaço público, no qual a capacidade de argumentação se torna essencial. Assim, a instância crítica, para além de constituir a base sólida da formação individual deve, ainda, ser colocada ao serviço da cidadania. Paul Ricoeur¹ é um dos defensores desta perspectiva reivindicando a necessidade de manter, mais do que nunca, a dimensão política da educação. Para este pensador, a educação deve, acima de tudo, preparar os jovens para enfrentar o carácter conflituoso do mundo.

¹ RICOEUR, Paul, "É importante manter desde o início a dimensão política da educação", in *Os Filósofos e a Educação*, dir. Anita Kechikian, tradução de Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos Correia. Lisboa: ed. Colibri, 1993, pp. 69-76.

Este pressuposto, se bem que numa primeira aproximação pareça cumprir o ideal humanista de homem reconciliado com o mundo, comprometendo-se activamente na sua construção e transformação pode, no entanto, suscitar alguma controvérsia se tomarmos em consideração a política, tal como existe na sua concreticidade, isto é, fortemente comprometida com ideologias e exercícios de poder, nem sempre claros e de carácter ético duvidoso. Nesta situação, torna-se imperativo questionar os efeitos ou a influência que a esfera da política pode vir a exercer aquando da sua intromissão no terreno educativo. De facto, até que ponto os princípios e as finalidades da educação e da política coincidem? Como tornar legítima a lógica do poder político do Estado quando este se assume como o vector da educação?

Estas e outras questões directamente associadas à problemática da relação entre política e educação acabam por assumir uma relevância, quer em termos antropológicos, quer em termos educacionais que é nossa intenção explicitar. Aproximamo-nos, nesse propósito, da filosofia política de Hannah Arendt. Fizemos das suas categorias filosóficas a nossa base de reflexão propondo-nos repensar, à luz de uma dimensão antropológica, as questões educativas de forma a que, assumindo uma postura interrogativa, pudéssemos dar conta da complexidade de tais questões, assim como da necessidade de as libertar da tendência positivista e pragmatista que, nas últimas décadas, tem impregnado a produção do pensamento na área educacional.

Elegemos a obra *La Condition de l'homme moderne*² como base de trabalho, o que nos permitiu aceder a algumas das aportações arendtianas de maior densidade filosófica, facultando, ainda, a descoberta de pontes de ligação à sua restante produção filosófica.

Do vasto conjunto de considerações de Hannah Arendt na obra supracitada, desde o questionamento da dicotomia tradicional entre pensamento e acção até à hierarquia traçada das diferentes actividades humanas, destacámos,

² Cronologicamente, este escrito de Arendt é posterior à obra *The Origins of Totalitarianism* (New York, Harcourt, Brace and World, 1951), cujo conteúdo explora as causas e a estrutura do totalitarismo.

pelo seu valor antropológico, a apologia da acção política, enraizada ontologicamente nas condições humanas de *liberdade* e de *natalidade*. Por outro lado, este domínio conceptual, pelo nível de questionamento filosófico que origina, pareceu-nos, desde o início, poder constituir um contributo para uma discussão em torno das problemáticas e das solicitações próprias da investigação educacional.

Assim, moveu-nos a preocupação de reflectir e, nunca, de fornecer soluções sobre algumas questões:

- Deve a educação ser encarada como um fim em si mesmo ou como um instrumento ao serviço de ideologias políticas?
- Se, na Escola, é um facto incontestável que, à crescente despolitização dos jovens se soma a intromissão cada vez mais autoritária de directrizes economicistas fortemente politizadas, coloca-se a questão de saber se esta, como parte integrante do espaço público se deve manter subsidiária das imposições que norteiam o social e o político sacrificando, com isso, muitos dos seus pressupostos humanistas, ou se, pelo contrário, não deverá reivindicar uma autonomia face à esfera política promovida pela identidade de um pensamento educativo, inspirada pela reflexão filosófica. Neste caso, detendo a possibilidade de ver implementado e desenvolvido o seu próprio projecto educativo de forma a preparar, não tanto profissionais, "agentes de produção", mas sobretudo, seres humanos capazes de se apropriarem criativamente do saber.
- Poderá ou não, a categoria da *acção* enaltecida por Hannah Arendt como *praxis* política, contribuir para a indagação educativa, no sentido da renovação que sempre lhe deve assistir?
- A reabilitação da *acção*, empreendida pelo pensamento político de Hannah Arendt, leva ao equacionamento do lugar em que esta deverá concretizar-se: no social, no privado ou no público?

- E, por último, como assegurar a consagração da liberdade humana, pela acção política, frente à ameaça totalitária da sociedade de consumo actual?

As reflexões filosóficas de H. Arendt, pela valorização que empreendem do agir político enquanto acto de liberdade e ainda pelo seu enraizamento na categoria da *natalidade*, propõem, do nosso ponto de vista, uma problematização inovadora e extremamente actual. A sua proposta filosófica, pela primazia que concede a categorias como as de *pluralidade*, *acção* e *palavra*, entre outras, renuncia, por um lado, a toda a metafísica da subjectividade e, por outro, à secundarização a que a *praxis* foi votada pelo pensamento filosófico tradicional. Com efeito, considera que é à conjugação destes dois factores que se deve a responsabilidade (directa ou indirecta) da crescente desumanização do mundo.

Tentaremos esclarecer ao longo desta reflexão de que forma a análise - quase fenomenológica - do mundo actual e das suas vicissitudes, empreendida por Arendt, acaba por desembocar em problemáticas caras à pedagogia e à educação e que se prendem com a finalidade essencial de promoção do humano.

Profundamente convicta de que as raízes da situação humana de alienação, referenciadas pelo sentimento de *perda do mundo* se encontram ligadas à emergência do social no domínio público, Hannah Arendt desenvolve uma espécie de genealogia da actividade política - a única capaz de glorificar a presença humana no mundo. Nesse percurso, postula uma tipologia das diferentes actividades humanas com o propósito claro de evidenciar tanto as virtualidades, como o sentido perverso que cada uma delas pode ocultar quando se trata do projecto de realização do homem e do mundo. Foi, precisamente, nesta placa giratória de conceitos e princípios que nos ancorámos.

O mapa conceptual que nos é proposto pelas obras filosóficas de Arendt clarifica a sua intenção de revitalizar e resgatar a acção política para o palco

essencial da condição humana. Carregado de motivações de cariz antropológico, o seu olhar sobre a sociedade contemporânea lança uma nova luz sobre os processos de *desmundaneização* e de totalitarismo, entre outros, conduzindo-nos a um equacionamento original do binómio necessidade/ liberdade.

Neste contexto, pareceu-nos ser relevante a reflexão em torno das categorias da acção política, por serem aquelas que, no percurso intelectual da autora e de modo mais incisivo, remetem para a compreensão do sentido existencial do homem e, por essa razão, convergem para o terreno específico da educação. Assim, a nossa abordagem desenvolveu-se na convicção de que é e deve ser possível intervir mediante uma postura filosófica, crítica e radical, no devir educativo. Aliás, "a dimensão filosófica da pedagogia brota de si mesma enquanto nela se consubstancia a vocação pedagógica da própria filosofia."³

Importa realçar que na aproximação que fomos fazendo ao pensamento político de Arendt, fomos também adivinhando que, em termos educacionais, a sua perspectiva pauta-se, no mínimo, pela excentricidade. Excentricidade essa, que - compreendêmo-lo hoje - faz todo o sentido, quando integrada na coerência total da sua obra. Na realidade, julgámos, ingenuamente, que uma tal apologia da dimensão política, como é a realizada pela filósofa, desembocaria, no plano educativo, numa reivindicação de aliança entre os planos da política e da educação. Apercebemo-nos, todavia, que nada poderia estar mais longe desta tese do que o preconizado pela nossa pensadora. Ao privilegiar o carácter de realização do humano através da acção política, Arendt parte de uma realidade factual: o estado de degenerescência a que a política chegou. Os efeitos nefastos da política convertida aos ditames do social não deixam, de facto, de se fazer sentir, quer ao nível do homem de massas, solitário, quer ao nível da despolitização do cidadão que, marcada pela indiferença, é potenciadora da ameaça totalitária.

³ CARVALHO, A. Dias de, *Utopia e Educação*. Porto: Porto Editora, 1994, p.171.

Consciente destes fenómenos e das vicissitudes que, inerentes à política, conduziram à sua instrumentalização, Hannah Arendt postula uma demarcação radical entre política e educação. Assim, a problemática que atravessa as suas incursões no terreno educativo é marcada, sem dúvida, por uma ordem antipolítica. Recordemos, contudo, que esta ordem é, ela própria, resultante da incomensurável admiração, prestada pela filósofa, a esse domínio público que é o do *político*.

O nosso ponto de partida - a formulação arendtiana da acção política - irá servir para justificar o seu significado antropológico, enquanto paradigma educativo. O que nos interessa indagar é se, na verdade, a política, entendida por Arendt como a mais digna das actividades humanas constitui, por si, um modelo para a educação. Por outras palavras, o nosso objectivo é o de clarificar o sentido em que Arendt vê a política comprometida com a educação e vice-versa, sentido esse que não desvirtua a política, pelo contrário, enaltece-a enquanto tomada como utopia da educação, como ideal político que inspira práticas pedagógicas. Tentaremos, nomeadamente, explicitar a tese arendtiana segundo a qual, o *político* deve assumir um carácter utópico para a educação.

Na verdade, o *político* e não a política deve, no espaço educativo, constituir a instância que, enquanto promotora de ideais de realização do humano, recusa ver na educação as funções ideológica e reprodutora que a transformam num instrumento de endoutrinamento.⁴ Tomaremos, pois, a política como ideal que cumpre a construção humana da história e não a política convertida na figura do Estado-nação, subjugada por interesses socio-económicos e contra a qual a oposição de Arendt se ergueu.

Na convicção de que a educação actual pode e deverá ser política pelo facto de que, inspirada pela pedagogia, permanece ligada a interrogações que

⁴ A este propósito, A Dias de Carvalho assinala: "Quando se opera por via ideológica o assédio político à educação, então, promovem-se valores perceptíveis por uma dada população em nome de fins humanos e sociais e através de *slogans* suficientemente apelativos para serem mobilizadores. Não se olha naturalmente a educação como um fim em si, mas como o instrumento de projectos políticos.", *op cit*, p. 144.

respeitam ao Homem, procuraremos esclarecer de que forma essas questões, inseridas num projecto antropológico, acabam por contribuir para a reabilitação, tanto da política, como da educação.

Prosseguindo o desafio da formação de uma verdadeira consciência antropológica, a educação, construída sob a égide da *praxis* política, afigura-se, quanto a nós, um caminho sobre o qual a razão pedagógica deverá reflectir, até mesmo cumprir-se, sob pena de perder de vista a dimensão projectiva que a caracteriza.

Assim, colocados nesta plataforma de reflexão, reconhecemos que as problemáticas e as questões que pretendemos aflorar se encontram para além do domínio político, situando-se na intersecção de uma antropologia filosófica com uma antropologia pedagógica na qual o questionamento antropológico e a crítica epistemológica acabam por estar também presentes.

A abordagem que realizámos das problemáticas citadas e que foi essencialmente sustentada pela análise da obra *La Condition de l'homme moderne*, apresenta uma primeira parte em que se pretende dar conta da crítica levada a cabo por Arendt a toda uma metafísica substancialista que, pela apoteose que realiza do sujeito monádico, contribuiu para o esquecimento da dimensão política no seu sentido prático. Platão e Descartes são, neste campo, os principais alvos de crítica, enquanto Aristóteles e alguns pensadores pré-metafísicos, como Tucídides, são recordados enquanto representantes do verdadeiro paradigma grego reflectindo a essência do conceito de *bios politikos*.

Uma segunda parte ocupa-se das reflexões suscitadas pela análise fenomenológica da actividade humana que Arendt desenvolve na obra supracitada. A hierarquia e tipologia aí traçadas desta dimensão humana conduzem, inequivocamente, à apologia da acção concebida como prática política e plural. Trata-se de uma fundamentação que visa reabilitar o plano do político e, concomitantemente, da educação, enquanto experiência do

político. Estabelecido o paralelo entre as diversas esferas da vida activa (*trabalho, obra e acção*) e a esfera educativa, conclui-se que esta última apenas se torna inteligível enquanto *acção*, isto é, enquanto dimensão humana que, sendo constitutivamente plural e livre, provoca a irrupção do novo no mundo.

A terceira e última parte, congregando *acção* e educação, justifica as teses e as interrogações que, desde o início, se deixavam adivinhar. Mais centrada, efectivamente, nas problemáticas próprias de uma filosofia da educação, esta, procura sublinhar as pontes de aproximação entre aqueles que constituem os enunciados filosóficos essenciais de Hannah Arendt e a problemática educativa.

I Parte: Da *theoria* à política

I.1. Os antecedentes da metafísica moderna

I.1.1. A cisão entre o político e o filosófico

"Como qualquer outra pessoa, o filósofo pode ser objectivo perante a natureza e quando diz o que pensa dela fala em nome de toda a humanidade. Mas o filósofo não pode ser objectivo nem neutro no que se refere à política. Desde Platão, pelo menos!"

Hannah Arendt, *Compreensão e política*

A compreensão dos fenómenos mais significativos do nosso século, sejam eles a guerra, as crises económicas e sociais, o consumismo ou a privação de liberdade, reclamam a nossa atenção crítica e reflexiva. De facto, não podemos deixar de nos interrogar como foi possível a transformação das sociedades políticas modernas em algo que, claramente, não vai ao encontro das nossas aspirações de humanidade precipitando-se, em muitos casos, para modalidades políticas enformadas por ideologias e que se mostram incapazes de instituir e desenvolver os valores fundamentais da nossa humanidade. Porquê? Qual é a fonte desta ineficácia das instituições políticas modernas que as converte em ocasião de perversidade e de esquecimento do humano?⁵

Foi, precisamente, esta incapacidade política que, tendemos já a aceitar como estrutural, que constituiu o ponto de partida, a interrogação, que fez mover o pensamento político de Hannah Arendt. Na convicção de que muitos dos acontecimentos actuais se prendem com o esquecimento ou a desapareição do pensamento do político, enquanto tal, Arendt remonta, na sua análise, ao

⁵ Referimo-nos, em especial, ao fenómeno político do totalitarismo, ao qual, como é sabido, a autora dedicou grande parte da sua reflexão. Todavia, recorde-se que, para Arendt, o fenómeno do totalitarismo, típico do nosso século, não findou com a derrota do nazismo ou do estalinismo estendendo a sua teia à actual sociedade de massas, na qual, os indivíduos são ameaçados de superfluidade e concomitantemente, tornam-se seres apolíticos, privados de liberdade. É, portanto, a esta herança que se torna necessário resistir, segundo Arendt.

espírito grego pré-platónico indissociável da vivência na *polis* na tentativa de compreender o que sucedeu em termos conceptuais e políticos, desde então.

Assim, a reflexão filosófica que desenvolve, naquele que é considerado o seu escrito com maior densidade filosófica, *La Condition humaine de l'homme moderne*⁶, tem como pano de fundo o questionamento de um dos alicerces fundamentais da tradição metafísica e religiosa, a saber, a distinção marcadamente platónica entre duas formas de vida distintas, a *vita activa* e a *vita contemplativa*. Com efeito, já em Platão encontramos a afirmação nítida de uma hierarquia entre a primeira e a segunda forma de vida: a acção, segundo Platão, é de uma ordem inferior à da contemplação. As relações entre filosofia e política, foram, como é sabido, secularmente marcadas pela prioridade da contemplação sobre a acção, da teoria sobre a prática ou por uma subordinação da segunda à primeira.

Em confronto com esta tradição, o que Hannah Arendt propõe não é mais do que uma reflexão sobre o que fazemos quando estamos activos⁷ o que, desde logo, deixa antever que o seu compromisso com o pensamento é, em simultâneo, um compromisso com a acção. Nesse âmbito, traça uma espécie de fenomenologia das actividades humanas assumindo-as como condições inalienáveis da condição humana. O propósito é o de evidenciar a hierarquização que tradicionalmente foi cultivada entre o plano teórico e o plano prático, revelando como a acção tem sido sempre definida do ponto de vista da contemplação e recebendo, assim, a sua significação a partir da *vita contemplativa*. A acção foi considerada como uma forma de vida subordinada e inferior relativamente à contemplação, não detendo, pois, uma significação e uma finalidade próprias. Como veremos, a tentativa de Arendt é a de explicitar a especificidade do político a partir dele próprio.

⁶ ARENDT, Hannah, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. Optámos pela tradução francesa desta obra, a saber, *La Condition Humaine de L'Homme Moderne*. Paris: Calmann Lévy, trad. G. Fradier, pref. por Paul Ricoeur, 1983. A partir de agora será referenciada pela sigla C.H.M.

⁷ A *vita activa*, o título original da obra *La Condition humaine de l'homme moderne*, não exprime a totalidade da vida porque esse vocábulo evoca imediatamente o seu conceito complementar, ao qual se encontra vinculado por uma grande tradição, a vida pensante. Mas, a forma mais elevada e possivelmente, mais pura de se estar activo - a actividade de pensar - fica, pois, fora do âmbito das considerações elaboradas nesta obra.

Em termos antropológicos e culturais, a opção pela relevância da dimensão contemplativa, desde o emergir da metafísica platónica até à modernidade, não esteve isenta de consequências, configurando, inclusive, um determinado modelo de saber que, em termos educativos, ainda se faz sentir. Importa, pois, tornar claro, à luz de uma antropologia prática que a educação deve ser capaz de concretizar, identificando-se igualmente os efeitos que resultam da secundarização da prática e que alternativas se afloram a partir da análise das teses arendtianas.

Como assinala Hannah Arendt:

*O primado da contemplação sobre a acção repousa na convicção de que nenhuma obra humana pode igualar, em beleza e verdade, o cosmos físico, que se move por si só numa eternidade inalterável sem qualquer interferência exterior, dos homens ou dos deuses. Esta eternidade só se revela aos mortais quando todos os movimentos e actividades humanos se encontram em completo repouso. Comparadas com esta atitude de repouso, todas as distinções e articulações da vita activa desvanecem-se. Do ponto de vista da contemplação, pouco importa o que perturba o repouso necessário desde que este seja perturbado. Tradicionalmente, portanto, a expressão vita activa deriva o seu significado da vita contemplativa; a sua muito limitada dignidade deve-se ao facto de que serve as necessidades e carências da contemplação num corpo vivo.*⁸

O próprio cristianismo, aceitando a crença num mundo eterno cujas qualidades se vislumbravam pelo exercício da contemplação, também concorreu, segundo Arendt, para o rebaixamento e subalternização da *vita activa*. Contudo, esta posição de destaque da contemplação, da *theoria*, sobre qualquer outro tipo de actividade, nomeadamente a acção, não é de raiz cristã. Ela encontra-se patente no projecto político-filosófico de Platão, cuja organização da vida da

⁸ C.H.M., pp. 24-25.

polis é, necessariamente, assegurada pelo filósofo e tem como finalidade viabilizar o modo de vida filosófico.

Também Aristóteles, ao enunciar os diferentes modos de vida e reservando para o filósofo a dedicação à investigação e à contemplação das coisas eternas, inspira-se no ideal da contemplação. Esta caracterização da vida activa pela filosofia, operada segundo o critério da contemplação, isto é, na perspectiva de uma consideração puramente noética da ordem imutável da *physis*, é, por diversas vezes, repudiada por Hannah Arendt.

A opção pela vida teórica, na hierarquia tradicional, levou - segundo a autora - a que se minimizasse a importância da vida activa obliterando-se as suas articulações fenomenais específicas.⁹ Considera ainda que essa obsessão pela via contemplativa afastou, de forma artificial, o filósofo do mundo dos fenómenos gerando, inclusivamente, uma noção de homem desenraizado do seu mundo. Todavia, "(...) somos do mundo e não estamos meramente nele; também nós somos aparências, em virtude de chegarmos e partirmos, de aparecermos e desaparecermos; e embora venhamos de parte nenhuma, chegamos bem equipados para lidar com seja o que for que nos apareça e para tomar parte no jogo do mundo."¹⁰

O enorme valor atribuído ao modo de vida teórico acabou por trazer consigo a depreciação daquilo que, para os gregos, constituía a essência da vida da *polis* - o exercício de cidadania - o tomar parte nos assuntos da comunidade e o assumir de uma responsabilidade partilhada por eles. O conceito de *bios politikos* grego destacava claramente a esfera dos assuntos humanos enfatizando o papel da acção, da *praxis*, necessária para a estabelecer e manter. Ora, esta oposição entre *praxis* e *poiesis* desempenha no pensamento

⁹ Veja-se, a este propósito, a obra de Taminiaux, Jacques, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Arendt et Heidegger, Ed. Payot, Paris, 1992.

¹⁰ ARENDT, Hannah, *A Vida do Espírito - Pensar*, Editorial Minerva, Lisboa, 1999, p.33 (Optámos por seguir esta tradução. A obra original *The Life of Mind* é uma obra inacabada, publicada a título póstumo por M. McCarthy, ed. e prefaciadora, Nova Iorque, Harcourt Brace Jovanovitch, 1978. A partir de agora será referenciada como V.E.)

político arendtiano um papel fundamental uma vez que se prende às próprias condições do político.

Como recorda a autora¹¹, o modo de vida político era digno de constituir um *bios*, ou seja, um modo de vida que não se encontraria enclausurado nas necessidades e privações humanas, mas que se apresentaria como livre e autónomo¹², capaz de se constituir como autenticamente humano.

Como se constata, a análise arendtiana da vida activa em *La condition de l'homme moderne* corresponde a um reexaminar, sob uma nova luz, de temas platónicos e aristotélicos, em função da excelência da ideia do *bios politikos*.

De facto, na ultima fase da antiguidade, os filósofos, nomeadamente Platão, uniram ao desprendimento face às necessidades humanas a liberdade e a isenção de toda a actividade política (*skholia*).¹³ Trata-se de um *apolitismo* que ganhou um lugar de destaque e que precedeu a tese cristã de distanciamento em relação aos assuntos terrenos ou mundanos.¹⁴

Na óptica de Arendt, a fuga da política tem marcado a nossa tradição de pensamento e situa-se num momento histórico preciso: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *polis*. Considera, com efeito, a figura de Sócrates como a charneira entre o pré-filosófico e o filosófico, em sentido estrito. O seu processo é o acontecimento que provoca a cisão entre o *bios politikos* e o filosófico, o *bios theoretikos*. Assim, "Fugir da fragilidade das questões humanas para se refugiar na solidão da calma e da ordem, é, na verdade, uma atitude que parece tão recomendável, que a maior parte da filosofia desde Platão poderia facilmente ser interpretada como uma série de

¹¹ C.H.M., p. 22 .

¹² Para a explicitação da oposição aristotélica entre o que é livre e o que é necessário e útil, veja-se, Aristóteles, *La Politique*, trad. francesa de J. Tricot, Bibliothèque de Textes Philosophiques, Paris, J. Vrin, 1995, 1332 b, p. 2.

¹³ A palavra grega *skholia* indica uma condição de isenção de preocupações e cuidados. A expressão: *a-skholia*, inversamente, aplica-se como condição da actividade política, no sentido de "ocupação", de "desassossego".

¹⁴ Segundo A. Enégren, em *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 78 , o apolitismo ou o antipolitismo cristão, que se reflecte no privado, descobrindo a interioridade, veio reforçar, ainda mais, o primado da *vita contemplativa*.

tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma evasão definitiva da política.”¹⁵

A conotação negativa da inquietude e do desassossego nunca deixou de marcar o sentido da expressão *vita activa* e manteve-se até ao início da era moderna. Nem mesmo Marx ou Nietzsche, apesar da inversão da ordem hierárquica tradicional, conseguiram, segundo Hannah Arendt, alterar a visão conceptual respeitante à acção.¹⁶

Constata-se, assim, que a viragem que a autora imprime à polaridade clássica da *vita activa* e da *vita contemplativa* representa a sua substituição por uma polaridade em novos termos: entre o ser humano plural e o ser humano singular, entre o ser humano no mundo e o ser humano junto a si mesmo.

Reabilitar o significado político das actividades da *vita activa* fazendo emergir todas as suas articulações e especificidades é o projecto a que a autora se propõe, com especial ênfase na obra *La condition de l'homme moderne*. Trata-se de reencontrar as capacidades permanentemente unidas à condição humana, mais concretamente, as capacidades da *vita activa*. Negligenciar este aspecto da vida humana, como o fizeram os “filósofos de profissão”¹⁷, corresponderia a ignorar aquilo que nos torna humanos: a acção política, por intermédio da qual os homens se reconhecem como seres verdadeiramente livres.

¹⁵ C. H. M., p. 249. A propósito da fuga da filosofia em relação à política, Arendt relembra em várias passagens que não somente a *tradição filosófica é originalmente antipolítica*, mas também que, após Platão, a tradição filosófica não deixou de tentar libertar-se e defender-se da caverna dos assuntos humanos, interrogando-se sobre as condições mais propícias à actividade filosófica (que designou “a melhor forma de governo”).

¹⁶ H. Arendt constata que na visão filosófica moderna, apesar da revolução que representou, continua a fazer a apologia de que deve existir um princípio geral que oriente e dê sentido a todas as actividades humanas, posição com a qual ela discorda. (Ver C.H.M., p. 26)

¹⁷ Sócrates é, para Arendt, o paradigma do pensador não profissional.

1.1.2. A inversão de posições entre contemplação e acção

Na análise que tece acerca da modernidade, Hannah Arendt critica a perspectiva metafísica nela desenvolvida, pela inversão que esta opera relativamente ao que a autora considera ser a ordem real das coisas.

Com frequência, no passado, o ponto de partida dos filósofos foi o eu pensante, o sujeito autocrático, solitário e retirado do mundo das aparências. Estabeleceram-se teorias que, ao clamarem que apenas o eu e a sua consciência podem ser tomados como referência do conhecimento autêntico, revelaram-se em total desacordo com os dados mais simples da experiência humana. Nas suas palavras, o "solipsismo, aberto ou velado, com ou sem qualificações, tem sido a mais persistente e, talvez, a mais perniciosa falácia da filosofia mesmo antes de ter alcançado em Descartes a alta dignidade de consistência teórica e existencial."¹⁸

O enaltecimento da dúvida cartesiana tornou-se um procedimento recorrente na modernidade, de tal modo que a dúvida veio substituir a importância atribuída, no passado, ao *thaumazein*, ao espanto perante aquilo que existe. Metodologicamente, isto traduziu-se num regresso à introspecção e à desconfiança em relação aos sentidos como via de conhecimento credível do mundo. De facto, Descartes, ao partir da certeza lógica de que, se o homem duvida de algo, toma conhecimento desse processo de dúvida na sua consciência, concluiu que os processos mentais humanos possuem uma certeza própria, podendo sujeitar-se a uma análise rigorosa através da introspecção.¹⁹ Esta deve produzir a certeza na medida em que, neste processo, a mente humana basta-se a si mesma, sem qualquer interferência exterior. A consciência garante e confirma ao próprio sujeito a existência dos processos mentais. A este propósito, afirma: "Muito antes das ciências físicas e naturais começarem a indagar se o homem era capaz de encontrar, conhecer e compreender outra coisa além de si mesmo, a filosofia moderna procurara

¹⁸ V.E., p. 57.

¹⁹ Na obra *La Condition de l'Homme Moderne* H. Arendt analisa o processo da dúvida cartesiana e as suas implicações filosóficas, pp. 308-315.

garantir, através da introspecção, que o homem não se preocupasse a não ser consigo mesmo.”²⁰

Ao conferir primazia às experiências do sujeito cartesiano, o pensamento moderno enaltece o poder da mente humana, escolhendo a subjectividade como ponto central de referência. Esta torna-se determinante no conhecimento da realidade. O mundo, tal como é dado a conhecer aos sentidos, desaparece, passando a ser configurado em termos de equações matemáticas, nas quais as relações reais entre os fenómenos se reduzem a relações lógicas entre símbolos criados pela mente humana.

Ao basear-se no pressuposto de que a mente só conhece realmente aquilo que ela própria é capaz de produzir, o método cartesiano dispensa o senso comum, entendido como o conhecimento que tem por base a estimulação dos sentidos por objectos exteriores. O que os homens têm agora em comum é uma espécie de sentido interno, ou seja, partilham a mesma faculdade de raciocínio: “Aqui, a velha definição do homem como *animal rationale* adquire uma terrível precisão: destituído de senso comum mediante o qual os cinco sentidos animais do homem se ajustam a um mundo comum a todos os homens, os seres humanos não passam realmente de animais capazes de raciocinar, de prever as consequências.”²¹

Esta demarcação face à tentativa de instituir como fonte de conhecimento e de verdade o sujeito monadológico e autocrático, própria das filosofias da consciência, aproxima Arendt das tendências pedagógicas contemporâneas na medida em que estas protagonizam a crise do sujeito a vários níveis, nomeadamente, o antropológico. Com efeito, a redução do sujeito à consciência, concretizada pela metafísica cartesiana da subjectividade, é um postulado que a análise arendtiana repudia frontalmente, uma vez que a sua opção é feita nunca pelo homem solitário mas pela pluralidade de homens que, mediante a acção, se encontram enraizados no mundo.

²⁰ C.H.M., p. 315.

²¹ *Idem*, p. 320.

I.1.3. A nova ordem hierárquica e o valor do "processo"

Na verdade, a par de uma confiança quase cega no poder da razão, o homem da modernidade depositou uma fé sem precedentes no engenho das suas mãos. O critério de verdade passa a ser, não a contemplação, mas antes a acção. À exigência de certeza, junta-se a de verificação e, a esta, a de acção. O "fazer" destrona o lugar antes ocupado pelo "contemplar". Aliás, a ascensão da acção a uma nova dignidade acarretou consigo não só uma deslocação da importância da própria filosofia, como ainda a subalternização do conceito de verdade, até aí dominante na nossa tradição intelectual.

Do interior da *vita activa* assiste-se à glorificação do trabalho, o mesmo é dizer, das actividades de *fazer* e *fabricar* - as instâncias nucleares do *homo faber* - o homem construtor e fabricante. Em correlação com estas faculdades emerge, ainda, um novo elemento significativo. Verifica-se uma mudança nas preocupações ligadas à investigação. O que passa a deter interesse para o conhecimento são as formas processuais e a evolução. Assim, a noção de processo invade as ciências naturais na tentativa de se criar, artificialmente, o processo através do qual as coisas naturais adquirem existência. Este modelo, contudo, estender-se-á à própria esfera dos assuntos humanos sendo encarado como um princípio válido para a acção pois, "aqui os processos da vida interior, encontrados nas paixões através da introspecção, podem tornar-se critérios e normas para a criação da 'vida automática' desse 'homem artificial' que é o grande Leviatã."²²

Os próprios dados resultantes da introspecção equiparam-se a movimentos, a processos. Não obstante, a noção de que só aquilo que o homem é capaz de fazer pode obter uma consistência real que, com toda a legitimidade, poderá ser aplicada no plano da fabricação, revela-se em total desarmonia com a realidade. Nesta, nada é mais frequente, segundo Arendt, do que o inesperado. Assim, "agir no sentido de fazer alguma coisa, ou raciocinar no sentido de 'prever as consequências', significa ignorar o inesperado, o próprio

²² C.H.M., p. 337.

evento (...).²³ Ora, o evento, "constitui a própria textura da realidade no âmbito dos assuntos humanos, no qual o altamente improvável ocorre regularmente"²⁴. Assim, a ambição racionalista de tudo prever, pelo facto de não ter em conta esta imprevisibilidade constitutiva dos acontecimentos, revela-se profundamente irrealista.

Mas a inversão levada a cabo no mundo moderno terá atingido o seu ponto crucial no momento em que o conceito de processo é incluído na actividade de fabricação. Na perspectiva arendtiana, foi este, mais do que a promoção do homem fabricante à posição antes ocupada pelo homem teórico, o factor que concretizou a ruptura com a contemplação: "O facto da moderna alienação do mundo ter sido suficientemente radical para se estender até mesmo à mais mundana das actividades humanas, ao trabalho e à reificação, à fabricação de coisas e à construção do mundo, distingue as atitudes e avaliações modernas, ainda mais nitidamente das tradicionais, de que a mera inversão entre a contemplação e a acção (...)."²⁵

Neste contexto, meditando sobre as experiências antigas e no esforço de se libertar de uma tradição ao mesmo tempo omnipresente e derrotada, Arendt interroga-se acerca da relação estabelecida, pelos gregos, entre trabalho e acção. Sublinha, então, que Platão e Aristóteles, nos seus escritos estritamente filosóficos, tenderiam afinal, a inverter a relação entre trabalho e acção a favor do trabalho. Na *Metafísica*²⁶, Aristóteles estabelece uma hierarquia na qual a *dianoia* e a *episteme praktike*, o conhecimento prático e a ciência política, ocupam o último lugar, logo seguidos da *episteme poietike*, a ciência da fabricação, que precede e conduz à *theoria*, à contemplação da verdade. O que parece ocultar-se por detrás desta preferência filosófica, no entanto, não é a suspeição face à acção política mas antes, a convicção de que a contemplação (*theoria*) e a fabricação (*poiesis*) têm muito mais em comum do que, à partida, se poderia supor. A afinidade diz respeito ao facto

²³ C.H.M., p. 354.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Idem*, p. 339.

²⁶ ARISTÓTELES, *La Metaphysique*, vol. I, comentada por J. Tricot, Bibliothèque des Textes Philosophiques. Paris: J. Vrin, 1962, 1025b 25 segs. ; 1064a 17 segs.

de que contemplar ou observar algo era também prerrogativa da actividade de fabricação, no sentido em que o trabalho do artífice era orientado pela observação do modelo. A contemplação da "ideia" verificava-se, quer antes de dar início à fabricação, quer depois, para a avaliação do produto final.

Outra vertente desta questão é a oferecida por Platão que, claramente, a expressa na sua teoria das ideias. Exemplificando com a experiência do artesão, Platão salienta que este fabrica imitando um modelo prévio. Mas, esse modelo não é criação sua, não é produto da sua mente, mas algo que lhe é dado, que lhe é exterior. Neste sentido, a materialização do modelo através das mãos do artífice acaba por corromper a sua excelência, tornando-o perecível.

Partilhar a eternidade dos modelos que guiam o trabalho e a fabricação, implica, então, a renúncia à actividade como única forma de preservar a contemplação desses modelos: "a contemplação do modelo, que agora não orientará acção alguma, é prolongada e usufruída pelo prazer que oferece apenas por si mesma."²⁷

Na verdade, Platão e em menor grau Aristóteles foram pioneiros ao defender que os assuntos políticos e os governos deviam ser conduzidos segundo o modelo da fabricação tentando, deste modo, minorar ou eliminar os riscos e perigos subjacentes à acção humana.

Após esta análise, verifica-se que a era moderna não se limitou a inverter a tradição, isto é, a hierarquia estabelecida entre as actividades de fabricar e contemplar. Se assim fosse, a contemplação tinha-se mantido presente na estrutura tradicional. O que sucedeu foi que a própria tradição foi liberta dos "preconceitos que a haviam impedido de declarar abertamente que o trabalho

²⁷C.H.M., p. 341. Na tradição filosófica ocidental, esta configuração da actividade contemplativa tornou-se preponderante. A imobilidade, a cessação consciente do agir, surgem como adjectivos máximos do estado contemplativo.

do artesão devia ser hierarquicamente superior às ociosas acções e opiniões que constituem a esfera dos assuntos humanos.”²⁸

O que se afigura é que a estrutura tradicional foi totalmente pervertida no momento em que, face à fabricação, o destaque foi deslocado do modelo permanente que a guiava para o próprio processo de fabricação, enfatizando-se a questão de como e através de que processos determinada coisa passou a existir e pode ser reproduzida.

Tratou-se, de facto, de uma substituição do agir pelo fazer resultante da primazia agora atribuída à noção lógico-metafísica de “processo”. Esta viragem, segundo Arendt foi a responsável pela degradação subsequente da política. Deste modo, da antiguidade à idade moderna, a política foi degenerescendo transformando-se num meio para atingir um fim mais elevado. É verdade que, como sustenta a pensadora, só na era moderna o homem foi considerado como *homo faber*, produtor de coisas e utensílios. Mas, desde que a tradição foi levada a interpretar a acção em termos de fabricação, forneceu ao pensamento político os parâmetros e influências a que a era moderna recorreu.

O significado desta inversão, não é mais do que a descrença no poder da contemplação para originar a verdade, remetendo-a para um plano secundário na esfera dos assuntos humanos e na própria *vita activa*.

Recordando a pertinência dos pressupostos antropológicos da filosofia de Arendt para uma educação sustentada por uma razão pedagógica, urge questionar se conceptualizar a acção em termos de fabricação não representa, por si, um retrocesso reflexivo e, inclusive, uma perda da sua dignidade ontológica acarretando, com isso, efeitos colaterais na esfera educativa. Na realidade, nos nossos dias, a educação é, frequentemente, assinalada mais pelos resultados traduzidos no seu exterior, isto é, mais por aquilo que, de modo quantitativo, se consegue auferir dela, do que, propriamente, pelo que

²⁸ C.H.M., p. 258.

ela significa em si. A certeza dos resultados e a eficácia requerida para os sistemas educativos, impulsionadas por exigências de ordem sócio-económica e política, podem, de facto, suscitar um esvaizamento da pedagogia pela perda da sua intencionalidade antropológica. Consideramos, neste ponto, inteiramente esclarecedoras as palavras de A Dias de Carvalho: "A questão pedagógica é, nestas circunstâncias, uma questão antropológica enquanto envolve um processo de realização do homem através de uma via que lhe é peculiar e essencial: o projecto antropológico, ao ser indissociável de um projecto pedagógico confere-lhe necessidade sem lhe retirar autonomia."²⁹

Interrogamo-nos, a este propósito, acerca da emergência de uma atitude reflexiva que, rectificando a visão processual educação, a resguarde do risco iminente de se reduzir a um jogo entre meios e fins, valorizando, como alternativa, a vertente projectiva e inovadora que toda a proposta educativa deverá encerrar.

I.2 - *Vita activa* e condição humana

I.2.1. As condições gerais da vida humana

As actividades humanas e as suas respectivas condições encontram-se estreitamente unidas às condições mais gerais da nossa existência: a própria vida, a natalidade, a mortalidade, a pluralidade e a pertença ao mundo. Mas a condição humana, propriamente dita, ultrapassa estas condições gerais pelas quais a vida foi dada ao homem.

O mundo no qual transcorre a *vita activa* inclui condições naturais ou fabricadas, em contínua mutação. A partir do que lhe foi dado, o homem criou outras condições. Tudo o que o homem faz ou reencontra torna-se condição da

²⁹ CARVALHO, A Dias de, *A Educação como Projecto Antropológico*. Porto: Afrontamento, 1998, p. 46.

sua existência. Ele é co-autor do seu perpétuo condicionamento: "(...) por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem as coisas, e estas seriam um amontoado de artigos incoerentes, um não mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana."³⁰

Neste ponto, convém recordar que *condição humana* e *natureza humana* não são o mesmo, para Arendt. A natalidade e a mortalidade são condições da nossa existência mas não constituem qualidades essenciais, de tal forma que, sem elas, a existência deixasse de ser humana. Estas condições não são passíveis de explicar o que somos pois o seu condicionamento não é absoluto. A possibilidade de nós, humanos, chegarmos a conhecer o que é a natureza humana é algo que Arendt considera com cepticismo. A questão da natureza humana, que tanto ocupou a mente dos filósofos, mostra-se insolúvel, revestindo-se de um carácter mais teológico do que filosófico. Com efeito, assinala Arendt: " O facto das tentativas de definir a natureza do homem levarem tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente 'sobrehumana' e é, portanto, identificada com a divindade, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de 'natureza humana'." ³¹

Na verdade, a experiência humana é histórica e é entendida por Arendt como uma série de acontecimentos, de descobertas quase fortuitas, à imagem de *thaumadzein*. A tradição política, essa, é engendrada pelos homens a partir das suas experiências contingentes e se os homens são seres condicionados, as suas actividades não o são menos, pelo simples facto de que os homens vivem entre homens e podem actuar em conjunto.

³⁰ C.H.M., p. 18.

³¹ *Idem*, p. 20.

1.2.2. Imortalidade *versus* eternidade?

A tese de que a participação activa no mundo e a actividade teórica que culmina na contemplação correspondem a preocupações humanas perfeitamente diferenciadas tem sido amplamente defendida pela tradição ocidental, segundo Arendt. Compreender esta tradição implica retroceder à grécia pré-platónica, aos legados conceptuais de Homero, Heródoto, Tucídides e Sócrates, isto é, até ao instante em que "os homens de acção e de pensamento começaram a enveredar por caminhos diferentes."³²

O pensamento dos gregos sobre a imortalidade advinha da sua experiência de uma natureza e dimensão divina imortais. Incluída num mundo imortal, a mortalidade é apanágio dos homens. Recordando Aristóteles: "Os homens são os 'mortais', as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no facto de a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até à morte, provir da vida biológica."³³

A vida humana destaca-se da de todos os outros seres pois decorre num movimento rectilíneo que intercepta, por assim dizer, o movimento circular da vida biológica. O que lhe resta, então, para atingir a imortalidade?

Os mortais, apesar da precaridade da sua condição, são capazes de produzir coisas - obras, acções e palavras - merecendo, por isso, reclamar um lugar próprio num cosmos onde tudo é imortal, excepto eles próprios:

³² A este respeito, veja-se Cornford, F.M., "Plato's Commonwealth", in *Unwritten Philosophy* (1950), p. 54: "A morte de Péricles e a Guerra do Peloponeso marcam o instante em que os homens de pensamento e os homens de acção enveredaram por caminhos diferentes, destinados a se separar cada vez mais até que o filósofo estóico deixou de ser um cidadão do seu país e passou a ser um cidadão do universo."

³³ C.H.M., p. 28; Veja-se ainda, Aristóteles, *Économique*, Paris, ed. Les Belles Lettres, 1968, XXVIII, 1343b 24: "A natureza garante a eterna recorrência (períodos) da espécie, mas não pode garantir ao indivíduo a mesma eternidade."

*Devido à sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios indelévels, os homens, apesar da sua mortalidade individual, atingem o seu próprio tipo de imortalidade e demonstram a sua natureza "divina". Neste sentido, no interior da espécie humana podem-se estabelecer distinções comparáveis às que existem entre o homem e o animal: apenas os melhores (aristoi), os que não se satisfazem senão pela excelência, serão legitimamente classificados de imortais. Apenas esses se devem nomear humanos. Os outros, aqueles que vivem dominados pelos prazeres e pelas necessidades naturais, vivem e morrem como animais.*³⁴

Como a autora salienta em *A Vida do Espírito*, na Grécia pré-filosófica era axiomático que o único incentivo do homem *qua* homem fosse procurar arduamente a imortalidade: o grande feito é belo e digno de apreço não porque serve o nosso país ou o nosso povo mas exclusivamente porque "alcançará uma menção eterna no rol imortal da fama."³⁵

Superar-se a si mesmo com o fim de alcançar a imortalidade é o remédio para a condição mortal. O agir político, o *bios politikos* representa esse esforço supremo para nos "imortalizarmos".³⁶ Neste contexto, a acção política é construtora essencial da condição humana, no sentido em que contribui, de forma decisiva, para criar resistência face à fragilidade de que, humanamente, padecemos.

Assim, a demanda grega da imortalização operava-se, antes da formulação platónica do *bios theoretikos*, no espaço exclusivo da *praxis*. Pressupunha,

³⁴ C.H.M., p. 29 ; Heraclito partilhava da mesma tese. Veja-se frag. B29 em Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 4ª ed.; 1922)

³⁵ V.E, p. 152 (Nota bibliográfica da própria autora : Platão, *Le Banquet*, Paris, ed. Les Belles Lettres, 1958, 208c).

³⁶ RICOEUR, Paul, Prefácio a C.H.M., p. 14. Ainda na obra *Em torno do Político*, S. Paulo: Edições Loyola, Leituras 1, pp.17-18, afirma: "Se o filósofo - a despeito de todo o historicismo (...), de toda a sobrevalorização da mudança na história da cultura, das instituições e das doutrinas - pode ter a ambição de fixar os traços duráveis da condição humana, é porque o político, enquanto tal é, alguém da sua perversão totalitária, um projecto de longa duração. (...) A conjunção do duradouro e do frágil constitui o carácter trágico do pensamento de Hannah Arendt."

uma acção plural no seio da *polis* que se reflectia numa *theoria* assente nos ensinamentos da tragédia grega não possuindo, pois, qualquer correspondência com a atitude contemplativa dos filósofos. Tratava-se de uma *theoria* assente na convicção de que o agir, ainda que caracterizado pela fragilidade, permitia a glorificação da vida humana.³⁷ Como é recordado em *La condition de l'homme moderne*, a *polis*, para os gregos, como a *res publica*, para os romanos, era, antes de mais, a garantia contra a futilidade da vida individual, o espaço protegido contra essa futilidade e reservado à relativa permanência, senão mesmo à imortalidade, dos mortais.

A concepção de imortalidade defendida pelos gregos pré-platónicos, mas também por Aristóteles, de forma alguma consistia num afastamento em relação aos assuntos humanos. Pelo contrário, essa experiência buscava coroar os homens de glória, a partir da sua própria fragilidade. Como observa Taminaux³⁸, o estabelecimento da singularidade passa por realizar algo no mundo comum. Para isso, torna-se necessária a existência de um espaço de aparição, uma arena público-política similar à antiga *polis* grega, como remédio pré-metafísico perante a fragilidade dos assuntos humanos, como espaço estável para a participação e memória pública dos actos e das palavras. Ainda a este propósito, na obra *La crise de la culture*, Arendt assinala:

*A experiência da morte, no desaparecimento do indivíduo ou na tomada de consciência da sua própria condição mortal está, sem dúvida, nos antípodas de toda a reflexão política. Ela significa que nós devemos deixar este mundo da aparência e separarmos-nos dos homens, nossos companheiros, que são a condição de toda a política.*³⁹

³⁷ Aristóteles, na *Poética*, refere-se a este tipo de sabedoria trágica como *phronesis*.

³⁸ TAMINAUX, Jacques, *op. cit.*, p. 46.

³⁹ ARENDT, Hannah, *La Crise de la Culture*, Gallimard, Col. Folio/Essais, Paris, 1972, p. 167. (Trata-se da tradução, pela qual optámos, da obra *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nova Iorque, The Viking Press, 1961. A partir de agora será referenciada como C.C.)

A autenticidade da condição mortal dos homens não é, para Arendt, alcançada com o visionamento da mortalidade, mas antes, pela manifestação por intermédio de actos e palavras, de uma distinção singularizada, de uma biografia reconhecível entre o nascimento e a morte. Nesse sentido, é a conquista da individualidade que permite ao homem resistir ao sentido trágico da sua mortalidade oferecendo-lhe, em troca, a imortalidade.

A noção de eternidade era estranha a este tipo de pensamento pré-metafísico. Aliás, ao contrário de outras crenças e formas de adoração de um deus transcendente, para além do tempo humano, os deuses gregos assemelhavam-se aos homens na natureza e na forma; eram *anthropophyeis*.

Terá sido Platão o filósofo que, com maior acuidade, viu como contraditória a relação entre a busca do eterno e o filósofo. Este, só pode viver a experiência do eterno, definida como *arrheton* (indizível), numa situação de alheamento relativamente aos assuntos humanos e à pluralidade dos homens. É o que se confirma na célebre *alegoria da caverna* platónica com a figura do filósofo que, após ter-se libertado das cadeias que o aprisionavam aos seus semelhantes, sai da caverna inteiramente só. À experiência do eterno na metafísica platónica associa-se a da morte, entendida como abandono da convivencialidade política.⁴⁰

Ao contrário da experiência do imortal que pressupõe o agir como condição de realização, a do eterno não reclama qualquer tipo de actividade. A contemplação, a *theoria*, é a expressão que melhor se aplica à experiência da eternidade dos filósofos.

Os conceitos de imortalidade e de eternidade receberam, assim, contornos muito diferentes na mentalidade grega. Por um lado, a imortalidade conferia visibilidade política, algum tipo de heroicidade ao indivíduo que, através dos seus feitos, a procurava. O desejo de imortalidade era a fonte e centro da

⁴⁰ Recorde-se que, também na obra *O Fédon*, de Platão, o filósofo deseja a morte; " Foi assim que Platão a descreveu no Fédon : vista da perspectiva da multidão, os filósofos não fazem mais do que perseguir a morte. ", V.E., p. 96.

vita activa. A experiência do eterno, por seu turno, alicerçada no e pelo pensamento, permite a reflexão sobre a temporalidade, embora se abstraia do plano político. A pertença, ou não, ao domínio público e político delimitava as questões do agir e do contemplar.

Todavia, como evidencia H. Arendt, a responsabilidade pela posterior obsessão pelo eterno não pode ser atribuída ao trabalho dos filósofos: "A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão (que pregava uma vida individual eterna) à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental. Juntas tornaram fútil qualquer busca de imortalidade terrena."⁴¹ O Cristianismo, para Arendt, constituiu um elemento decisivo neste processo de inversão através do qual a busca de imortalidade perdeu o seu sentido. Na realidade, ao deslocar para a vida individual a ideia de imortalidade, a visão cristã tentou a absolutização da vida pessoal e do próprio processo vital, pela avocação da sobrevivência pós-morte e, com isso, secundarizou o papel da ideia de imortalidade para a Cidade. A consideração da *vita activa* como algo ilusório e fútil, frente à apologia da *vita contemplativa* representa a visão antipolítica da mensagem cristã que, na perspectiva arendtiana, originou uma alienação em relação ao mundo.

A esfera política, assim como a *vita activa*, foram perdendo, gradualmente, a sua vitalidade original. Subordinaram-se aos desígnios da atitude contemplativa e nem a era moderna, com a promoção do secular, foi capaz de inverter esta tendência. Aliás, neste período moderno, assiste-se à "quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade, perda esta um tanto eclipsada pela perda simultânea da preocupação metafísica com a eternidade. (...); mas a primeira é atestada pela actual identificação da busca de imortalidade com o vício privado da vaidade."⁴²

A problemática antropológica do tempo configurada politicamente por Arendt, não deixa, contudo, de conduzir a questões do foro pedagógico e educativo.

⁴¹ C.H.M., p. 30.

⁴² *Idem*, p. 67.

Como vimos, a sua concepção é a de que a precaridade da existência humana pode ser, de certa forma, redimida no presente através da acção política, enquanto esta conduz à edificação de organismos de poder. A imortalidade humaniza-se, por assim dizer, no plano da história construída humanamente.⁴³ Deste modo, a permanência e a durabilidade são asseguradas desde que a acção humana mantenha um direccionamento político. Ainda que a nossa contemporaneidade englobe uma multiplicidade de olhares acerca das dimensões temporais, sejam elas do passado, do presente ou do futuro, o certo é que, em termos pedagógicos, um dos desafios que cumpre aceitar, nos nossos dias, é precisamente o de como educar conjugando, simultaneamente, o efémero, o devir, a permanência, ou ainda, a hegemonização temporal operada pelo cibermundo que, pela imediatez que o caracteriza, tende a anular a singularidade da apropriação humana do tempo.

Pensamos que cumpre à consciência pedagógica, enformada por uma atitude filosófica, promover a reflexividade em torno destas questões, tão pertinentes, quanto real e ameaçadora é a possibilidade de instalação de totalitarismos que a extensão de uma lógica tecnocientífica pode originar ao substituir a subjectividade humana, singular e intersubjectiva, pelo homem solitário no tempo e no espaço.

Se é verdade, como afirma Arendt, que a imortalidade, primitivo motor da *vita activa*, deixou de ser, definitivamente, uma preocupação, ou pelo menos, uma preocupação colocada ao serviço do mundo público, aparentando ter caído no domínio do esquecimento humano, é igualmente verdade que, pensar a imortalidade e a importância decisiva desta para a acção política, remete-nos, ainda, para uma temática antropológica crucial: a da liberdade. Com efeito, enquanto feitor de actos e de instituições políticas, o homem torna-se protagonista da história e, consequentemente, do processo de

⁴³ Ricoeur considera que, mais do que ostentar preocupações de índole epistemológica-historiográfica, as categorias antropológicas dominantes em *La Condition de l'homme moderne*, não o sendo no sentido kantiano, apresentam-se como estruturas históricas. Do que se trata, efectivamente, é de uma explicitação da concepção do tempo humano. Na verdade, a preocupação antropológica subjacente às análises arendtianas prendem-se fortemente com a condição temporal dos seres humanos, como seres mortais. Ver a propósito o prefácio de C.H.M., pp. xii e xiii.

institucionalização da sua liberdade. Como veremos, segundo a nossa autora, este processo desencadeia-se e concretiza-se no plano da *praxis* política. Mas não deixa, por isso mesmo, de se aproximar das questões educativas, pois a estas não são alheias inspirações oriundas de utopias políticas que, por sua vez, nos remetem para o terreno das finalidades, ou seja, dos valores, cuja amplitude antropológica é incontornável.

1.2.3. A *praxis* política: a derrota da morte

A *vita activa* e - em especial, a acção - seria inimaginável sem a presença de outros seres humanos. Na realidade, entre a acção e a vida em comum existe um elo singular que pode legitimar a tradução do *zoon politikon* aristotélico por *animal socialis*. Contudo, nada era mais contrário à mentalidade grega do que considerar que a associação natural, meramente social, era um atributo exclusivo da espécie humana. O motivo para essa associação prendia-se com as exigências impostas pelas necessidades biológicas, sendo também comum ao reino animal e possuía, como núcleos, as unidades da família e da casa (*oikia*). A comunidade natural do lar decorria da necessidade e carência, tendo como motor, a própria vida. Tratava-se de um mundo privado (*idion*), em tudo distinto daquilo que era comum (*koinon*) e visto como uma segunda vida, uma ordem de existência de cariz político.

No modelo grego, que Arendt subscreve neste ponto, a dicotomia entre a esfera de vida privada e a esfera de vida pública corresponde à dicotomia entre a vida familiar e política, mutuamente exclusivas.

A fundação da *polis* veio permitir a emergência na esfera pública da *bios politikos*, cujas qualidades essenciais e enaltecidas por Aristóteles eram a acção (*praxis*) e o discurso (*lexis*). Destas, era excluído tudo aquilo que se prendesse à mera utilidade ou necessidade. A afinidade destas duas actividades, embora promovida pela vida da Cidade, parece ter tido origens

pré-filosóficas: "A estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando o vemos como 'o autor de grandes feitos e o orador de grandes palavras'".⁴⁴

O discurso e a acção, na sua intervenção nos actos políticos, eram tidos como iguais e complementares. Daí que, mesmo na filosofia política que emergiu da *polis* em que a ruptura entre discurso e acção se tinha já consolidado, os actos políticos, por excelência, são materializados por meio de palavras. Isto significa que, originariamente, o recurso a qualquer espécie de violência ou de poder era entendido como um modo pré-político de se relacionar com os outros, inteiramente atípico da *polis* e apenas legítimo na esfera privada da família.

A palavra, ainda que ao serviço da persuasão, é um instrumento político não violento. Assim sendo, diz-nos Arendt, a primitiva definição de homem aristotélica ganha um sentido mais preciso, se lhe acrescentarmos a que se lhe seguiu: o homem é *zoon logon ekhon*, "um ser vivo dotado de fala."⁴⁵ Estas definições não têm o homem, na sua generalidade, como alvo. Limitam-se a traduzir uma realidade comum na mundividência da Cidade - a imprescindibilidade do discurso como meio de persuasão, de partilha ou de discussão de perspectivas diversas.

Enquanto a esfera privada e familiar era dominada pela necessidade, a pública, era a esfera da liberdade. Todavia, somente pela manutenção da vida e da sobrevivência que a primeira realizava se poderia assegurar a condição natural para a liberdade na *polis*. A necessidade, exclusiva do lar privado, era um fenómeno pré-político onde a coacção e a violência poderiam ter lugar como caminhos para atingir a liberdade.

⁴⁴ C.H.M., p.34 e ainda prossegue afirmando: "(...)o que originalmente significou não só que a maior parte da acção política, até onde permanece à margem da violência, é realizada com palavras(...). Só a pura violência é muda, razão pela qual nunca pode ser grande." Já em nota esclarece: "A passagem pertence ao discurso de Fénix, *Iliada* ix. 443 e refere-se claramente à educação para a guerra e para a *agora*, a assembleia pública, nas quais o homem pode sobressair dos demais."

⁴⁵ C.H.M., p.36. Desta ordem estavam excluídos os escravos, bárbaros e o próprio déspota, pois eram considerados incapazes de qualquer palavra livre; eram *aneu logon* (mudos).

Mas, ser livre, politicamente falando, implicava estar liberto da necessidade biológica para se poder consagrar aos assuntos públicos.

Na vida política, concebida pelos gregos como *isonomia*⁴⁶, igualdade e paridade eram pressupostos fundamentais. No plano político, ser livre significa viver e mover-se entre pares, ou seja, possuir a isenção do acto de comandar, por si, desigual. Sem uma pluralidade de outros homens que são meus pares, não é possível a liberdade.

Como Arendt faz notar, o conceito de igualdade não estava associado, como hoje, ao de justiça mas sim, ao de liberdade:

Esta igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade e que só é possível porque o comportamento substituiu a acção como principal forma de relação humana difere, em todos os seus aspectos da igualdade na cidade-estado grega. Pertencer aos poucos iguais (homoioi) significava ter permissão de viver entre pares; mas a esfera pública em si, a polis, era atravessada por um espírito acertadamente agonístico: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (aien aristuein).⁴⁷

⁴⁶ Na obra *Sobre a revolução*, tradução pela qual optámos de *On Revolution*, Nova Iorque, The Viking Press, 1963, H. Arendt explicita o sentido do vocábulo *isonomia* para os gregos: "A liberdade como fenómeno político surge com as cidades-estado gregas (...) e era entendida como uma forma de organização política na qual os cidadãos viviam juntos em condições de ausência de normas, sem divisão entre legisladores e legislados. Esta noção de ausência de norma foi expressa pela palavra *isonomia*, que significava que a noção de norma, de "arqui", estava dela ausente (estando presente nos termos monarquia, oligarquia e democracia). (...) A *polis* era, pois, uma *isonomia* e não uma democracia. Na *polis*, liberdade era o mesmo que igualdade. Mas esta igualdade perante a lei, que a palavra *isonomia* sugeria, não era igualdade de condição, mas a igualdade dos que formavam um grupo de pares, não porque nascessem iguais, mas, pelo contrário, porque por natureza eram diferentes, os homens precisavam de uma instituição - a *polis* - que os tornaria iguais. A igualdade recebia-se pela cidadania." (*Sobre a Revolução*, Ed. Relógio D'Água, Col. Antropos, Lisboa, 2001, pp. 34-35) ; veja-se também a obra de Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Ed. Du Seuil, 1993, pp. 78-79, tradução de *Was ist Politik?*, R. Piper Verlag, Munique, 1993 e pela qual optámos. A partir de agora, estas obras serão referenciadas, respectivamente, por S.R. e Q.P.

⁴⁷ C.H.M., p. 51.

Aqui se expressa a rejeição do jusnaturalismo pela filósofa que, na obra *Sobre a Revolução*, observa que os homens não nascem iguais, nem são criados iguais através da natureza. A igualdade não é algo dado, mas construído. É um princípio que iguala pessoas que, pela sua natureza e origens, são diferentes. É a *polis*, por meio da lei, do *nomos*, que faz surgir uma ordem igualitária. Perder o acesso à esfera pública, significa, então, perder o acesso à igualdade. A destituição da cidadania leva a uma privação de direitos, pois estes existem somente em função da pluralidade dos homens, quer dizer, da garantia tácita que os membros de uma comunidade dão uns aos outros.⁴⁸

Colocar-se numa posição de igualdade é o mesmo que mover-se numa esfera onde não existem governantes ou governados, onde cada um se poderia mostrar como, de facto, era. Então, a *isonomia*, não significa, nem que somos todos iguais perante a lei, nem que a lei seja a mesma para todos mas, simplesmente, que todos têm os mesmos direitos à actividade política, consistindo esta numa discussão de pontos de vista no interior da *polis*. Prioritariamente, *isonomia* designava a liberdade de palavra.

A vida do cidadão, vida "boa" como a apelida Aristóteles, distinguia-se da vida ordinária, não só pela sua libertação face ao processo vital mas, sobretudo, pela exigência da virtude de coragem que, na esfera política, era elementar. Com efeito, entre a vida resguardada do lar e a impiedosa vulnerabilidade da vida na *polis*, erguia-se um abismo que era necessário transcender diariamente. No entanto, consagrar-se à vida pública era a maior das honras e a garantia de almejar a derrota da morte pela excelência dos actos conseguidos em prol da vida e imortalidade da *polis*.

⁴⁸Na sua obra *Le Système totalitaire*, Paris, Ed. Du Seuil, 1972, tradução pela qual optámos de *Origins of Totalitarianism*, 3ª Parte, Nova Iorque, Harcourt, Brace and World, 1951(a partir de agora referenciada como S.T.), H.Arendt destaca, a partir dos problemas jurídicos suscitados pelo totalitarismo, que o primeiro direito humano é o *direito a ter direitos*, o que significa pertencer, pelo vínculo da cidadania a algum tipo de comunidade juridicamente organizada e viver numa estrutura onde se é julgado por acções e palavras, em virtude do princípio da legalidade. Como sublinha Taminaux, *op. cit.*, Arendt, com o seu pensamento político ressuscita o conceito aristotélico de *polis*, do político, da cidadania.

O ingresso no campo político arrastava consigo o risco pela própria vida, daí que amar demasiado a vida correspondia a um servilismo e a um escolho para a liberdade. A excelência (*arete*), na consciência política grega, estava reservada à esfera pública e nunca seria concretizada dentro dos limites do espaço íntimo da família. A *polis* antecede a família e cada um, individualmente. O primeiro direito que ela concede e do qual derivam todos os outros é o direito à vida pública.

A nostalgia e o respeito pela ordem política grega que transparecem na análise de Arendt conduzem-nos, obviamente, à interrogação: são estes sentimentos que a lançam num olhar crítico sobre as instituições políticas actuais e sobre o fenómeno do *político*, enquanto tal, ou, pelo contrário, não terá sido o estado de degradação destes últimos que motivou a sua apologia da matriz política grega?

Seja como for e como se depreende da sua reflexão, o exercício da liberdade política encontra-se inelutavelmente ligado a um determinado espaço. Resta-nos, em seguida, proceder à análise conceptual dos 'espaços' em que o ser humano se move.

1.2.4. Público, privado ou social?

A consideração acerca da *vita activa*, isto é, do núcleo de actividades que preside à condição humana é indissociável das análises que H. Arendt desenvolve acerca dos espaços em que a vida humana se projecta. Se ao seu pensamento subjaz uma nítida tentativa de reabilitação da política, urge questionar em que plano, ou planos, a acção política tem lugar. Estarão esses planos numa relação de conflito ou, pelo contrário, numa relação de cumplicidade?

A acção em conjunto, a partilha de actos e palavras, desenvolve-se sob a luz plena do espaço público. Assim, o domínio público reveste-se de uma

significação existencial específica : expressa, em primeiro lugar, "que tudo o que aparece em público pode ser visto e entendido por todos, ganhando o máximo de publicidade possível. Para nós, a aparência - o que pode ser visto e entendido pelos outros e por nós próprios - constitui a realidade."⁴⁹ Em segundo lugar, o termo *público* designa "o próprio mundo no que nos é comum a todos e se distingue do lugar que nós aí possuímos individualmente."⁵⁰

Ainda que esse mundo se destine a sobreviver e a transcender toda a individualidade, a dimensão do indivíduo no mundo é primordial já que é este que lhe assegura a estabilidade. Na inexistência desta transcendência para uma potencial imortalidade terrena, qualquer projecto político e qualquer esfera pública ou mundo comum são impensáveis. É nesta perspectiva que a pensadora reafirma que a nossa condição humana é a de *mundaneidade*.

O *mundo* não se confunde com a Terra ou a natureza, a condição geral da vida orgânica, ligando-se, antes, ao artefacto, ao produto das mãos humanas e às relações entre os habitantes desse mundo. Assente sobre o artefacto, o mundo é o que separa a existência humana do meio natural e institui essa durabilidade e continuidade, de que a produção humana é expressão.⁵¹

Numa réplica a Marx, Arendt sustenta que a produção de objectos não tem por finalidade a sustentação do processo vital, mas, pelo contrário, a resistência, de forma a oferecer ao seu movimento cíclico a consistência, a estabilidade e a permanência de um habitat no seio do qual o *quem* pudesse aparecer.

Para que se possa falar em mundo é necessário que existam relações entre os habitantes desse mundo, relações essas que superem as relações redutoras do

⁴⁹ C.H.M., p. 60.

⁵⁰ *Idem*, p. 63. A propósito das noções de público e privado, consulte-se o artigo de Françoise Collin, *Du privé et du public*, *Cahiers du Griff*, n° 33, Primavera de 1986, p. 49.

⁵¹ MOLOMB'EBEBE, Munsya, *Le Paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arendt*. DeBoeck Université, 1997, p. 46: «O mundo objectivo não se limita, para Arendt, ao artifício humano material. Ele compreende igualmente o artifício humano imaterial: as leis, os costumes, os tabus, em suma todas as disposições inventadas pelo homem para estabilizar e regular as relações entre os indivíduos.» Arendt assume, como se vê, uma noção claramente anti-idealista de mundo.

*labor*⁵², isto é, as meras relações destinadas a suprir carências orgânicas. A própria vida do eremita no deserto é inconcebível sem a existência de um mundo que, directa ou indirectamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.⁵³ A realidade do mundo está garantida para os homens pela presença dos outros, pela sua aparição perante os outros, já que "o que aparece perante os outros, chamamos-lhe Ser " enquanto que aquilo que carece desta aparição, "vem e passa como um sonho, íntima e exclusivamente nosso, mas sem realidade."⁵⁴ Assim sendo, o mundo pode ser definido como o conjunto de coisas que têm em comum o facto de serem vistas.

Contudo, a esfera pública como dimensão intermediária, detém, em simultâneo, a capacidade de nos associar e de nos distanciar uns dos outros, promovendo relações e separações entre os homens. É esta, uma das grandes lacunas que Arendt aponta à sociedade actual: "O que torna tão difícil suportar na sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos, não é este o factor fundamental; é antes, o facto de que o mundo entre elas perdeu a força para mantê-las juntas, para relacioná-las umas com as outras e separá-las."⁵⁵

O mundo público não é, portanto, algo *a priori*, uma vez que resulta da realização de acções por actores que, sempre marcados pela imprevisibilidade dos seus actos, estão incapacitados de lhes impor critérios, a não ser, conjuntamente.

Se não preexiste à acção, mas, pelo contrário, funde-se nela, o mundo público não apresenta uma existência frágil, isto é, não corre o risco de se desvanecer na sua ausência?

⁵² Na segunda parte deste trabalho, iremos deter-nos na análise que Arendt realiza das actividades humanas, nomeadamente, do *Labor*, também designado por *Trabalho*.

⁵³ C.H.M., p. 31.

⁵⁴ *Idem*, p. 224.

⁵⁵ *Idem*, p. 63. A este propósito, Hannah Arendt confessa que, historicamente, conhece apenas um exemplo, uma tentativa para manter unida uma comunidade que tinha já perdido o interesse pelo mundo comum e cujos membros não se sentiam já relacionados ou separados por ela. Refere-se à primeira filosofia cristã, cuja principal tarefa política foi a de encontrar um nexo suficientemente forte entre as personagens para recuperar o mundo comum perdido.

Apresentando-se, em cada uma das suas manifestações como público e plural, a durabilidade ou a existência do mundo será preservada enquanto a pluralidade de homens coexistir com a abundância de perspectivas de que esta é portadora.

De encontro a uma definição de política *a posteriori* e escapando a qualquer delimitação de uma essência política, o desafio que se coloca a Arendt é o de mostrar como se consolida esse acontecimento irrepetível e imprevisível da liberdade humana no lugar público.

A noção de público remete não só para o que é comum mas, também, para o que é comunicável. Os homens podem ter o mesmo objecto como alvo da sua preocupação mas o ângulo pelo qual o perspectivam é, necessariamente, distinto. Poder ser visto e entendido por todos não gera a homogeneidade. Antes, garante uma pluralidade irreduzível de perspectivas, na qual o mundo se mostra de modo real e fidedigno. Na dimensão pública, a diversidade impõe-se como pressuposto vital sendo que: "O mundo comum acaba quando é visto apenas sob um aspecto e só lhe é permitida uma perspectiva."⁵⁶

A afirmação política de um mundo comum pressupõe, ainda, que este não seja construído para uma geração ou que seja projectado para a vida desta. É necessário que supere a existência individual e ganhe carácter de permanência e durabilidade. Esse é o sentido da imortalidade humana, o deixar atrás de si actos e palavras resultantes da *vita activa* que perduram no tempo.⁵⁷

Assim, o mundo, o habitat humano, no qual entramos quando nascemos e que deixamos para trás pela morte é constituído por objectos que são colectivos, públicos, vistos e percebidos por nós. Este mundo preexiste à nossa chegada e

⁵⁶C.H.M., p. 43.

⁵⁷ TAMINIAUX, J., *op. cit.*, p. 44: «O mundo não é de modo nenhum a natureza como meio de vida, e ainda menos, o universo. Um mundo sustém-se num conjunto de artefactos conquistados à natureza, mas resistindo à torrente do seu ciclo. É neste ponto que se marca o desacordo mais nítido entre Arendt e Marx. (...) Com Marx, Arendt sustenta que os humanos se tornam tais inventando os artefactos. Contra ele, ela sustenta que esta invenção não tinha como finalidade assistir o ciclo da vida. Tem por fim muito mais o resistir a este ciclo para opor ao seu eterno retorno a consistência, a estabilidade, a permanência de um habitat no seio do qual o 'quem' pudesse aparecer.»

sobreviverá à nossa breve permanência. Todavia, um mundo com estas características só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações na medida em que apareça em público: "É o carácter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo."⁵⁸ Com efeito, apenas pela publicidade da esfera pública, a política concebida como o campo de comunicação que assegura a possibilidade de actuar em conjunto, pode ter continuidade no tempo. Como observa A. Enégren, um mundo comum, que necessariamente deve ir mais além das urgências da vida privada individual para poder ser partilhado, exige uma definição das regras do jogo político que permita perpetuar e caracterizar o espaço público.⁵⁹

A reflexão arendtiana acerca das relações entre os domínios público e privado encontra-se muita próxima da própria versão aristotélica, patente na *Política*. Nesta obra, está presente uma demarcação clara entre a esfera pública (*koinon*), da *polis*, e a esfera doméstica ou privada (*oikia*). Esta última, caracteriza-se pelo cuidado e manutenção da vida. A sua finalidade primordial é "a provisão do necessário para a preservação da vida e da espécie"⁶⁰, ou seja, o cumprimento das actividades económicas e produtoras, associadas às necessidades básicas da vida. Aqui, as relações de domínio imperam e o poder, a violência e a coacção assumem papéis relevantes.

O princípio da esfera privada é a diferenciação que assinala a especificidade única de cada indivíduo. A liberdade, a razão de ser da política, para Arendt, não poderia ocupar, neste espaço, qualquer lugar. O espaço privado, apesar de constituir um direito é, por definição, privação e obscuridade. A felicidade que proporciona, dá lugar a esse "*petit bonheur*"⁶¹, incomparável à felicidade de tomar parte nos assuntos públicos, sendo esta última a que proporciona a segurança de um mundo comum e onde se situa a única esperança de imortalidade terrena.

⁵⁸ C.H.M., p. 66.

⁵⁹ ENÉGREM, A, *La pensée politique de Hannah Arendt*, pp. 49-50.

⁶⁰ ARISTÓTELES, *La Politique*, I. 2, 1252b, p. 27.

⁶¹ C.H.M., p. 62.

A vida pública e a vida privada devem ser consideradas isoladamente já que os objectivos e os interesses que as orientam são distintos. Os interesses individuais possuem uma urgência decorrente do horizonte temporal em que se confina a vida do indivíduo. A excelência desta esfera não se compagina com a liberdade, consistindo na adequação extrema. Inversamente, os interesses comuns, aqueles que partilhamos com os nossos semelhantes, ultrapassam essa dimensão temporal singular na medida em que são públicos. Nesta esfera pública, o impensável e imprevisível são possíveis como resultado de acções autenticamente livres. Nesta medida, as lógicas que regulam a esfera privada e pública são incompatíveis e a colisão entre os dois tipos de interesses é frequente.

Recebendo o conceito grego de público como referência, o privado aponta para a privação de vida autêntica:

Viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do facto de ser visto e ouvido pelos demais; estar privado de uma relação 'objectiva' com os outros que advém do facto de se estar ligado aos outros e separado deles por intermédio de um mundo de objectos comum; é o estar privado de realizar algo mais permanente do que a própria vida.⁶²

Aliás, nos nossos dias, adverte Hannah Arendt, esta carência de "relação objectiva" com os outros e com a realidade, por eles garantida, converteu-se no fenómeno de massas da solidão onde adquiriu a sua forma mais desumana. A razão para o emergir do solitário homem de massas prende-se com o facto de a sociedade ter desvanecido as fronteiras entre a esfera pública e a privada retirando ao homem, quer o seu lugar no mundo, quer o seu lugar privado, através do qual se sentia seguro e protegido. É este um dos sentidos da noção de alienação, para Arendt. Trata-se da privação de uma dimensão

⁶² C.H.M., p. 70.

característica do homem, de uma parte do seu próprio ser - a da comunicação, a do poder partilhado - que sucede quando o universo da política, diluído no social, se lhe torna estranho. A redução da política ao social leva a que o agir concreto deixe de ser *inter homines esse*.

A alienação é, então, o fenómeno decorrente do esbatimento de fronteiras entre o público e o privado, entre a política e a sociedade civil, que origina o eclipse do espaço público e do homem enquanto *diferença*.

Na verdade, a distância, a ausência dos outros, acarreta ao homem, encarcerado na privacidade, a sua não existência. Sem os demais, o homem privado não aparece, não se dá a conhecer, logo, é como se não existisse. Tudo aquilo que realiza passa a carecer de significado e de implicações para os outros.

Público e privado constituem, pois, esferas diferenciadas mas igualmente importantes para a vida humana, detendo, cada uma a seu modo, uma função própria. A relação que se estabelece entre elas é a mesma que une a luz e a sombra. Se há coisas que reclamam a luz, a visibilidade ou aparência, outras há que, para serem preservadas, devem manter-se ocultas, na sombra. Mas, nem tudo o que se oculta representa algo vergonhoso ou condenável. Sentimentos como o amor, os prazeres dos sentidos, em suma, as grandes forças da vida íntima, têm uma existência válida enquanto escondidas na penumbra. Em público, desprivatizadas, perdem o seu encanto ou morrem. O privado é refractário à aparência, enquanto o público, para existir, pressupõe a exposição política.⁶³

Como esclarece Aristóteles, o que distingue a esfera doméstica da pública é a sua posição mais ou menos prioritária: "(...) a cidade ou estado tem prioridade

⁶³ A originalidade destas teses consiste em salientar a herarquização e o estancamento entre as esferas do público e do privado. A distinção entre elas é a mesma que se interpõe entre necessidade e liberdade.

sobre a casa doméstica e sobre qualquer indivíduo, já que o todo deve ter prioridade sobre as partes.”⁶⁴

Na realidade, a natureza humana, na sua globalidade, só é plenamente desenvolvida no seio da *polis*. Apenas esta, como organização política por excelência, usufrui da auto-suficiência (*autarkia*) e completude (*entelequia*), sendo ambas condições requeridas para a satisfação de todas as necessidades humanas, desde a preservação biológica ao aperfeiçoamento moral.

A *polis* é a única associação que, pela sua natureza, é um fim em si mesma. Então, as outras formas de associação tidas como pré-políticas só podem encontrar o seu fim último na *polis*⁶⁵. A vida doméstica, privada, era a condição de liberdade da *polis* e a sua função consistia em tornar possível a vida política. A vida privada dos membros da *polis* existe em função da *boa vida pública*.

Esta constante referência à *polis* e a conceitos gregos, como refere Sylvie Courtine-Dénamy⁶⁶, tem por objectivo demonstrar que, contrariamente ao preconceito estabelecido, “a política não é de forma alguma, necessária, nem no sentido das necessidades imperiosas da natureza humana, tais como a fome ou o amor, nem no sentido de uma instituição indispensável para o viver-conjunto dos homens: começa, precisamente, onde cessa o domínio das necessidades materiais e da força física.”⁶⁷

Conclui-se, assim, que a conservação da vida privada é tão necessária à condição humana, como a realização da vida pública. Ainda que sempre ameaçada de *acosmia*, a esfera privada oferece protecção e refúgio contra a publicidade do próprio mundo. É neste contexto, que a noção de propriedade privada deve ser analisada. Esta significava, antes de mais, o lugar onde o ser humano “pode viver sem ser visto e ouvido, realizando em segredo a parte

⁶⁴ ARISTÓTELES, *La Politique*, I. 2, 1253 a, p. 30.

⁶⁵ *Idem*, I., 2, 1252 b, p. 27.

⁶⁶ COURTINE-DÉNAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*, Lisboa, Instituto Piaget, 1999, p. 323.

⁶⁷ Q.P., Fragmento 3b, p. 79.

corporal da sua existência, como o nascimento, a morte e o amor, (...) ligada ao processo vital.”⁶⁸ Trata-se de um lugar exclusivo, só nosso, no qual onde nos podemos esconder. Essa é a razão por que, uma existência vivida inteiramente em público, na presença dos outros, se torna artificial.

Para os gregos antigos a liberdade implicava a propriedade, o lugar de permanência no mundo: “A propriedade, distinta da riqueza ou da apropriação, designa a posse privada de uma parcela de um mundo comum e é, por conseguinte, a condição política elementar de pertença-ao-mundo.”⁶⁹

A propriedade, para Arendt, é vista como a referência num mundo comum, que auxilia o homem a escapar ao ciclo de consumo que domina a sua vida privada. Como tal, é indiciadora de estabilidade e é condição essencial da liberdade política.

Na obra *La condition de l'homme moderne* a autora procura estabelecer, por um lado, os fundamentos ontológicos que suportam a identificação entre o público como o comum e o público como o visível- e, por outro lado, o privado como o familiar e o privado como o não visível. A manutenção desta ruptura entre o privado e o público é crucial para H. Arendt que, apesar de celebrar de modo peculiar a esfera privada, é o espaço público que considera como peça matriz da política.

Como foi salientado, a visão política grega não consentiu qualquer tipo de instrumentalização pelo social. Já no mundo moderno e contemporâneo, o Estado passa a ser visto como uma grande família e a economia deixa de ser caseira e familiar para se converter em nacional exigindo uma espécie de gestão colectiva da casa. Os domínios do público e do privado, anteriormente diferenciados, são, modernamente, conceptualizados de modo confuso e a sua significação foi adulterada.

⁶⁸ *Idem*, p. 84.

⁶⁹ C.H.M., p. 285.

A distinção entre o social - ligado às carências da vida - e o plano político foi-se tornando difusa com o crescimento da *oikia*, na medida em que as actividades económicas deixaram a esfera privada da família para se converterem em preocupação colectiva. As preocupações inerentes à *oikia*, à esfera privada, como a sua administração e economia, foram içadas para a esfera pública, para o domínio colectivo. A *agora* converteu-se em administração institucional e família e sociedade tornaram-se análogas.

Mas, a que se deve esta primazia do social sobre a política, da produção económica sobre a acção?

Em ruptura com qualquer visão histórica causalista, Arendt perspectiva este fenómeno de ascensão do social a partir das relações hierárquicas que se foram mantendo, por um lado, entre *vita activa* e *vita contemplativa* e, por outro, pela análise das actividades humanas permanentes que impõem determinados traços à ordem política e social.

A tradição de pensamento, marcadamente contemplativa, levou a um esvaziamento da política substituindo-a pela ordem social. A supremacia do *bios theoretikos* nivelou as distinções inerentes aos diferentes modos da *vita activa* que passam a caracterizar-se por oposição ao repouso absoluto requerido pela contemplação. Em relação ao modo de vida filosófico, o *bios politikos* está marcado pela futilidade e deve subordinar-se à *theoria*.

Com o aparecimento do campo social no século XVIII, o meio híbrido entre a clivagem público - privado passou a significar o decréscimo do papel da acção, da *praxis*. O social e o político não se confundem e originam dois campos de reflexão radicalmente separados. O social inscreve-se no prolongamento da existência natural, no ciclo de actividades destinadas a produzir bens de consumo para perpetuação da vida. A esfera pública foi anexada à lógica do privado. Enquanto no passado, a sobrevivência pertencia ao domínio privado dos gregos, hoje, essa função vital tornou-se assunto público.

Na modernidade o social absorveu todo o espaço público.⁷⁰ É a este processo, típico da modernidade a que Arendt se refere sob a designação de "triunfo do social".

Se o social, como domínio natural da coexistência humana coloca em comum a preocupação pela satisfação das necessidades vitais, a política, inversamente, deve afastar-se do processo vital, do social. Enquanto sujeita os homens aos fins previamente definidos pelo sistema de produção, o social associa os seus membros a um funcionalismo. Espera deles comportamentos adaptados às exigências operacionais requeridos pelo sistema de cooperação social.

As expectativas da sociedade moderna não vão ao encontro de acções mas de comportamentos previsíveis, normalizados, isentos de espontaneidade: "Um factor decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de acção, que antes já tinha sido excluída do lar doméstico."⁷¹

Para Arendt, o indivíduo previsível é um simulacro de indivíduo. Consignado ao privado, o indivíduo fica, paradoxalmente, privado daquilo que o faz irrepetível: a sua capacidade de, pela acção plural, inovar e criar. Como veremos, esta categoria antropológica de *iniciativa* será o pilar das teses

⁷⁰ A este propósito é elucidativa a entrevista que Arendt concedeu a Günter Gauss, in *Compreensão e política e outros ensaios*, Lisboa, Relógio d'Água, 2001, pp. 11- 40, tradução pela qual optámos da obra *Essays in Understanding*, Harcourt, Brace and Company, 1994, referenciada por nós como C.P., da qual se transcreve o excerto seguinte:

"Gaus: Numa das suas obras mais importantes, *A Condição Humana*, chega à conclusão segundo a qual a época moderna destronou o sentido público, quer dizer, o sentido do primado da política. Descreve como fenómenos sociais modernos o desnraizamento e o isolamento próprios das massas e o triunfo de um tipo humano que se satisfaz simplesmente com o processo de trabalho e consumo (...).

Hannah Arendt: (...) Bem vê, a atitude que consiste em nos limitarmos a trabalhar e a consumir é muito importante porque delinea os contornos de um novo acosmismo: saber o que o rosto do mundo é já não importa a quem quer que seja.

Gaus: O "mundo" continua aqui a ser entendido como o espaço onde nasce o político?

Hannah Arendt: O "mundo" deve aqui ser compreendido como qualquer coisa de mais amplo ainda que o espaço no qual as coisas se tornam públicas: como o espaço que habito e que deve mostrar um rosto decente(...). Mas, no trabalho e no consumo, o homem é de facto completamente remetido a si próprio.

Gaus: Ao seu aspecto biológico?

Hannah Arendt: Ao biológico e a si próprio. E é aqui que descobrimos o nexos com o isolamento. No processo de trabalho nasce um isolamento particular.(...) Digamos que esse isolamento se transformou no reenvio a si próprio em que o consumo passou em certa medida a ocupar o lugar de todas as actividades particularmente importantes."

⁷¹ C.H.M., p. 50.

arendtianas sobre a educação: educar pressupõe preservar o que é inédito, isto é, preservar aquilo que, de novo, os jovens introduzem no mundo.

Na sua crítica à sociedade moderna, Arendt aponta o conformismo que tem como premissa indivíduos que se comportam e não indivíduos que actuam. O privado, ao abarcar a totalidade da existência, transformou estes indivíduos em *homens-massa*, adestrando-os.⁷²

Acresce ainda que o tratamento burocrático, estatístico ou administrativo dos assuntos humanos, cada vez mais vulgarizado no mundo moderno, não é inócuo, na opinião de H. Arendt e evidencia o ideal político de uma sociedade conformista e monolítica. Sob a exposição da vida social as opiniões perdem-se e o que tende a dominar é o anonimato das grandes multidões. O fenómeno da socialização esvaziou a política, o domínio do agir, da sua verdadeira essência encarcerando-a numa funcionalidade, num pragmatismo neutro que, há muito, esqueceu o valor da singularidade. De facto, a acção como manifestação de individualidade é excluída.

A política transformou-se em mera função da sociedade na qual actividades como a acção, o discurso e o pensamento, são colocadas ao serviço do interesse social. A sociedade - "a forma sob a qual damos uma importância pública ao facto de que os homens dependem uns dos outros para viver e nada mais; é a forma sob a qual permitimos às actividades concernentes à sobrevivência, pura e simples, de aparecer em público"⁷³ - opõe-se ao mundo comum, ao mundo público. Regida pela necessidade, gera a uniformidade, a homogeneização de modos de actuar, bloqueadora, aos olhos de H. Arendt, da dimensão plural, que define o sentido da política. A política, fundamentada numa relação intersubjectiva e interlocutória, não visa a unanimidade. Recusa, portanto, o sacrifício da plurivocidade a todo o critério absoluto. Esta

⁷² MAY, Larry, *Socialization and Institutional Evil*, in *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, ed. Larry May e Jerome Kohn, Londres, MIT Press, 1997, p. 89: "Na minha interpretação de Arendt, a socialização institucional das burocracias transforma os indivíduos em dentes de uma engrenagem; isto é, os indivíduos acabam por se conceber a si próprios como anónimos. Assim, fogem às confrontações face a face consigo mesmos e com as consequências das suas acções, as quais se tornam essenciais ao desenvolvimento do sentido de responsabilidade."

⁷³ C.H.M., p. 57.

dimensão intersubjectiva e interlocutória da política deve ser também, em termos pedagógicos, um factor de dinamismo. Com efeito, do estatuto da educação dependerá, em grande parte, o respeito pela diversidade e divergência humana. Mais do que nunca, face ao poder normalizador da comunicação a que hoje assistimos, as competências para enfrentar o conformismo reclamam, sem dúvida, a partilha e a discussão de pontos de vista. Ora, a escola como lugar de construção de um saber multipolarizado, é o espaço privilegiado para a irrupção e desenvolvimento desta capacidade.

A ascensão do social à escala pública expressa a inversão do modelo grego: enquanto neste, a vida privada servia a política, actualmente, o privado, disfarçado de social, significa o fim da política. Sob o reino do social, os homens não têm em comum senão os seus interesses privados. Assim sendo, o que pode justificar a importância das questões públicas é a eficácia com que satisfaz os interesses privados de cada um.

Doravante, os governos alcançam a sua legitimidade pela promoção da capacidade de produção e da operacionalidade do sistema de cooperação social. Dentro desta óptica, a interferência do Estado deve fazer-se nas actividades destinadas a assegurar a optimização do social. Assim, assiste-se à invasão pelo próprio processo vital no domínio público: "os povos e as comunidades políticas como sendo famílias cujos negócios e assuntos devem ser atendidos e cuidados por uma administração gigantesca que actua, à escala nacional, como uma governanta actua à escala doméstica." ⁷⁴

A dissolução da distinção entre público e privado associa-se à ideia de que a economia tem carácter científico. Para além das razões individuais, a sociedade tem todo o interesse em suprir as necessidades básicas da sobrevivência. Foi este, aliás, na perspectiva de Arendt, o pressuposto de Marx que apenas tomou uma posição diferente da de outros pensadores porque, na sua análise do mundo capitalista, realçou o conflito e não o consenso na distribuição do excedente.

⁷⁴ *Idem*, p. 38.

O processo moderno conduziu à vitória do *homo laborans* e começamos a viver numa sociedade de consumidores, o mesmo é dizer, de *laborantes*.

A política distancia-se, então, da sua inspiração original, já que deixa de ser um fim em si mesma. Ela reduziu-se a um meio, ao serviço de um fim: o ciclo vital ou o sistema de produção-consumo. A decadência progressiva do espaço político é correlativa da vitória da vida biológica.

O mundo comum que, na óptica arendtiana, é o palco no qual se cruzam múltiplas vozes e onde cada um se manifesta aos seus semelhantes, a dimensão do *quem* é desvanecido-se pelo primado do social. Este fenómeno acarretou que o público se tenha transformado numa função do privado e o privado na única preocupação comum. Regida pelas necessidades privadas vitais, a sociedade negligencia as actividades orientadas para o espaço público. Neste processo, a vitória do social institui a alienação, ou utilizando a metáfora de Arendt, o *deserto*⁷⁵: "a dominação total que se esforça por organizar a pluralidade e a diferenciação infinitas de seres humanos como se a humanidade não formasse senão um só indivíduo, só é possível se todo o mundo, sem excepção, pudesse ser reduzido a uma identidade imutável de reacções: assim, cada conjunto de reacções pode perfeitamente ser substituído por qualquer outro."⁷⁶

Nesta óptica, sociedade e mundo comum são termos opostos: a sociedade deriva de um processo de uniformização enquanto no mundo comum a diversidade de perspectivas afasta qualquer tentativa de unificação.

⁷⁵ A noção de *deserto* é referenciada ao longo da obra arendtiana em inúmeros contextos. Destes, destacam-se os seguintes: a situação pré-totalitária e totalitária da sociedade de massas do século xx analisada em *Les Origines du totalitarisme*; como consequência da primazia do *trabalho* sobre a *acção*, isto é, da sociedade sobre o *espaço público*; o fenómeno próprio da idade moderna de *se tornar estranho ao mundo*, nomeadamente pela promoção da introspecção e perda do senso comum tratado no último capítulo de *La condition de l'homme moderne* e por fim, a noção pode ainda estender-se à desconfiança nutrida pela filosofia pós-platónica ocidental relativamente à perspectiva política sobre o mundo. A título de exemplo, a noção de *deserto* surge em Q.P., fragmento 3d, p. 174 e fragmento 4, p. 184.

⁷⁶ S.T., p. 173; a este propósito, a autora afirma: "Não é a alienação do ego, como pretendia Marx, que caracteriza a época moderna mas, a alienação em relação ao mundo."; C.H.M., p. 286.

O espaço público representa o genuinamente humano, quer na sua grandeza, quer na sua fragilidade. Constitui algo que não existe *a priori*, mas que depende da actuação conjunta entre diversos actores sempre marcados pela imprevisibilidade e irreversibilidade da sua acção livre. O espaço público não preexiste à acção, antes devendo a sua realidade à própria acção. Como assinala Agapito Mestre, "O lugar público, paradoxalmente o mais evanescente, por irrepetível, determina a nossa humanidade."⁷⁷

O espaço político apenas é concebível quando anexado à capacidade humana de partilhar acções e palavras mediante a construção de um mundo comum: "A esfera política surge do actuar juntos, do partilhar palavras e actos (...). Trata-se do espaço de aparição, no mais amplo sentido da palavra, quer dizer, o espaço onde eu apareço perante os outros, como os outros aparecem diante de mim, onde os homens não existem meramente como outras coisas, vivas ou inanimadas, mas que fazem a sua aparição de forma explícita."⁷⁸

Do ponto de vista de H. Arendt, no mundo moderno, a sociedade sobrepôs-se à política e, não obstante a possibilidade de tudo poder ser exibido, a capacidade de aparição, de mostrar quem somos por meio de actos e palavras, perdeu-se. O social, ao transformar a política num meio para satisfazer os seus fins economicistas, retirou ao ser humano a oportunidade de expressar publicamente, numa condição plural, a sua acção. Assim sendo, a sociedade não é mais do que o produto final de todo um processo de despolitização.

Assim, as categorias de acção e de esfera pública, no seu pensamento político, surgem enquadradas numa análise da des-mundaneização⁷⁹ do mundo público nos nossos dias. O que parece ter sido abandonado, segundo a pensadora, foi a consideração da tese de que mundaneidade do homem e humanidade do

⁷⁷ No prólogo à obra de Paolo Flores d'Arcais, *Hannah Arendt, Existencia y Libertad*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 9.

⁷⁸ C.H.M., p. 223.

⁷⁹ VILLA, Dana R., *Arendt and Heidegger, The fate of Political*, Princeton University Press, 1999, p. 189: "Tudo o que Arendt tem a dizer sobre a acção e a esfera pública é enquadrado nos termos de uma análise da des-mundaneização [de-wordling] do mundo público na era moderna. O facto de onde começa é a perda desta realidade específica, aquilo a que chama o 'eclipse do mundo comum público'."

mundo são uma e a mesma coisa. Na verdade, no seio do espaço público, indivíduo e mundo enriquecem-se mutuamente por via do seu aparecimento recíproco o que significa que cada ser humano, ao abrir-se ao mundo, dota-o de uma porção de humanidade.

A reflexão política actual e futura terá, necessariamente, que recuperar sob um novo olhar essa dimensão de pluralidade intrínseca ao agir político, até porque, na sua perspectiva, "a política repousa sobre um facto: a pluralidade humana."⁸⁰

E se, por um lado, o mundo é o pressuposto da política, por outro, conceber um mundo sem homens é uma contradição: "só existem homens onde existe mundo" e, consequentemente, "os homens só existem onde existe a pluralidade."⁸¹ A pluralidade é um dado ontológico fundamental, o único no qual se poderá alicerçar a construção de uma humanidade unida mas, infinitamente diversa.

A reconstrução de um mundo comum, público, concretiza-se no domínio da acção e, neste, as categorias de pluralidade e de liberdade, edificadoras da condição humana, são fundamentais.

Desta análise relativa aos diferentes espaços em que a vida activa tem lugar, resulta clara a preocupação de Arendt em demarcar, valorizando em termos políticos, o plano do público frente ao privado e ao social. Aqui chegados, parece-nos relevante esclarecer, de seguida, qual a sua posição no que respeita à problemática educativa, indagando se a hierarquização, acima explicitada persiste, também, nesta área.

A verdade é que, neste ponto, deparamo-nos com uma das teses mais controversas de Arendt, sendo esta inclusive negada tanto pela realidade dos factos como pela tradição. Com efeito, movida pela crença de que a educação pode deter um imenso poder relativamente às utopias políticas - não

⁸⁰ Q.P., p. 13.

⁸¹ *Idem*, fragmento 3c, p. 154.

esquecendo as de cariz totalitário - a filósofa advoga o recolhimento da educação para a esfera do privado.⁸²

Estruturalmente frágil e sujeita a uma grande vulnerabilidade, a criança necessita da protecção e do abrigo que somente a família lhe pode assegurar. Uma vez imersa no espaço escolar, ela vê-se exposta à visibilidade do espaço público que, sendo característico do mundo dos adultos, a irá despojar da sua natural inocência. Não reside, precisamente aqui, o erro por diversas vezes denunciado, de pretender fazer da criança "um pequeno adulto"⁸³, expondo-a à crueza do espaço público?

A pretensão em estabelecer, para a criança, um espaço perfeitamente autónomo relativamente ao dos adultos, não corresponde, para a filósofa, à preocupação nascida na nossa época, de garantir o maior bem estar à criança. Na realidade, essa pretensão, ao submeter a criança a riscos a que nunca deveria ser submetida e ao privá-la de protecção, delineia um efeito perverso, desembocando numa fraude.⁸⁴

Como se torna patente, a desconfiança que Arendt deposita na tentativa dos educadores modernos em submeter, de modo artificial, as crianças à lógica típica do mundo público, justifica-se à luz da sua tese segundo a qual o social, nas sociedades modernas, tem vindo a invadir terrenos que, originariamente, lhe eram exógenos. Como explicitámos anteriormente, na sua perspectiva a publicização da *vida*, considerada pela modernidade, o valor supremo, invadiu, todos os domínios e actividades, despojando-os do grau de riqueza e de intimidade de que necessitam, para os transpor para a luz do mundo público.

Pelo exposto, concluímos que, no que concerne à educação, a visão política e antropológica de Arendt é peremptória: a educação não deve deixar as

⁸² Não obstante, na obra *La Crise de la Culture*, p. 227, salientar o papel que desde a Antiguidade, até aos nossos dias, as utopias políticas desempenharam na educação.

⁸³ C.C., p. 240.

⁸⁴ *Idem*, p. 241.

fronteiras do privado, assim como a política, jogada no espaço público, não se deve imiscuir no terreno educativo que, por direito, é um espaço protegido.

A segunda parte desta investigação tem por finalidade examinar as distinções e especificidades que Hannah Arendt estabelece entre as actividades da *vita activa*. Dando-nos conta do seu desejo de reabilitar a acção política e o domínio público, a sua reflexão, de modo sistemático e com cariz ético e antropológico, coloca em discussão o estado da humanidade no mundo contemporâneo, contemplado desde o ponto de vista das acções que esta é capaz de realizar.⁸⁵

⁸⁵ As considerações de Arendt acerca do mundo moderno, não devem ser entendidas, do nosso ponto de vista, como fatalistas. Como afirma Paolo Flores d'Arcais, *op. cit.*, p. 30, no 'existencialismo libertário' de Arendt, um facto nunca é transfigurado pelo destino. A contingência do real oferece sempre espaço para a vontade.

II Parte: Repensar a Política

II.1. Os níveis da *vita activa*

Após ter estabelecido as distinções necessárias entre esfera pública e privada, entre liberdade e necessidade e, ainda, entre eternidade e imortalidade, Hannah Arendt procede à análise da *vita activa* evidenciando os diferentes níveis da tríade constituída por *trabalho*, *obra* e *acção*. Trata-se de actividades humanas cruciais, uma vez que cada uma delas corresponde às condições ⁸⁶ básicas pelas quais a vida sobre a terra foi dada ao homem. Debruçarmo-nos sobre esta matéria e interrogarmo-nos sobre o relacionamento entre as diversas actividades humanas pode, com efeito, remeter-nos para tópicos tão importantes como sejam: o da nossa relação com o mundo e com a comunidade, o do elo estabelecido hoje entre *vita activa* e *vita contemplativa* e, nomeadamente, o da forma como encaramos a própria condição humana.

A consideração arendtiana destes domínios é realizada em função da condição mortal que é a do homem e apoia-se num conjunto de pressupostos: a condição humana do *trabalho* é a própria vida e enquanto tal, o ser humano é *animal laborans*; a mundaneidade é a condição humana da *obra*, realizada pelo *homo faber*; a condição humana da *acção* é a pluralidade, no seio da qual, o ser humano é protagonista de actos públicos.

O modo como articulamos estes domínios e aquilo que consideramos ser prioritário - a defesa da *vida*, a construção do mundo ou a fundação de um espaço comum - são reveladores, segundo Arendt, de uma determinada concepção de condição humana. A questão, já anteriormente levantada, volta a colocar-se: seremos nós herdeiros incondicionais desta concepção?

⁸⁶ Como assinala Taminaux em *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, p. 105: "Por 'condição', deve entender-se o que liga, situa ou exerce um poder de condicionamento, mas sem que esse poder seja alguma vez, determinação absoluta. Uma condição, para Arendt, não é uma componente essencial do ser humano."

Na abordagem que realiza, Arendt recorre a uma apropriação do passado, a uma espécie de "caça às pérolas e aos corais"⁸⁷ na tentativa de clarificar as diferenciações entre os níveis de actividades no interior da *vita activa*. Irá, como ela mesma afirma⁸⁸, abordar os tesouros de uma herança para a qual não há testamento. Estes tesouros, descobre-os em textos pré-platónicos e aristotélicos, nomeadamente, na *Política* e na *Ética a Nicómaco*.

O seu objectivo é o de compreender o que é a *vita activa*, e mais precisamente, "pensar no que fazemos."⁸⁹ É este o tema central da sua obra *La Condition de l'homme moderne* que, ao propor-se analisar as capacidades permanentes e decorrentes da condição humana, pesquisa sobre as origens da alienação no mundo moderno.

II.1.1. O trabalho: o carácter de *objecto* do mundo

"Nada afasta alguém de maneira mais radical do mundo do que a exclusiva concentração na vida do corpo, concentração obrigada na escravidão ou na dor insuportável.(...) A única actividade que corresponde estritamente à experiência de não mundaneidade, à perda do mundo, tal como sucede na dor, é o labor."

Hannah Arendt, *A Condição Humana*

O questionamento acerca do lugar que o *trabalho* ocupa nas sociedades modernas justifica a sua inserção nas reflexões arendtianas cuja preocupação

⁸⁷ Seguindo o exemplo de Walter Benjamin referido na obra de H. Arendt *Homens em Tempos Sombrios*. Santa Maria da Feira: Relógio d'Água, 1991, pp. 177-238, tradução pela qual optámos da obra *Men in Dark Times*, Nova Iorque, Harcourt, Brace and World, 1968. De agora em diante será citada pela sigla *H.T.S.*

⁸⁸ Retomando a expressão do poeta René Char citada na obra *La Crise de la Culture*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁹ *C.H.M.*, p. 12.

é a de determinar, por um lado, o elo da *vita activa* à condição humana e, por outro, a articulação entre as actividades constitutivas da *vita activa*: *trabalho*, *obra* e *acção*.

Por outro lado, as nossas interrogações acerca da importância e do lugar ocupado pelo trabalho, hoje, conduzem à questão da existência da interacção social numa sociedade na qual, a integração se realiza, cada vez mais, pelo trabalho, isto é, pela posse de um emprego remunerado. Será, realmente, possível a edificação de um mundo pautado pelo relacionamento humano, através da abundância de bens ou de uma imensidão de tempo dispendido a trabalhar?

Para além da distinção entre a acção e a actividade vulgarmente designada por trabalho, são colocadas em evidência as duas modalidades, radicalmente diferentes, dessa actividade. Recuperando a distinção lockiana entre o trabalho do nosso corpo e a obra das nossas mãos⁹⁰, Arendt apelida a primeira de *labor* (*trabalho*) e a segunda de *obra*. Embora nas modernas teorias do trabalho esta distinção se encontre ausente, todas as línguas indo-europeias testemunham a presença de etimologias distintas para expressar aquilo que, para nós, hoje, não passa de uma mesma actividade. Assim, o grego distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *laborare* e *facere* (*fabricari*), a língua francesa entre *travailler* e *ouvrer* e o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos estes casos, apenas os termos equivalentes a trabalho (*labor*) são conotados com dor ou esforço físico.

O *trabalho* e a *obra* situam-se em dois planos, diferenciados de forma invulgar na obra *La condition humaine de l'homme moderne*. Por *trabalho*, compreende-se a actividade humana essencial dirigida para a satisfação das necessidades vitais. Trata-se, portanto, de uma actividade que se encontra ligada ao processo biológico do corpo humano possibilitando assegurar a sobrevivência do indivíduo e da espécie. Em termos de condição humana

⁹⁰ *Idem*, p. 92.

define-se como *zoe*, como organismo vivo, em contraposição à vida como *bios*. Aqui, o homem é, simplesmente natureza e a sua função é totalmente animal.

Face às restantes actividades humanas, um dos traços constitutivos do *trabalho* é a ausência de durabilidade, uma vez que todo o processo vital reclama uma renovação contínua. Assim, a actividade laboriosa apresenta uma natureza perecível, sendo o seu produto de consumo imediato. Preso no ciclo biológico, sem princípio nem fim, aquilo que o trabalho produz destina-se ao consumo não deixando lugar para qualquer permanência. O resultado do esforço laborioso dissipa-se na consumação que, por si só, é aniquiladora do produto. No fundo, o carácter temporal do trabalho reduz-se à transitoriedade das coisas que são produzidas buscando a subsistência.

Acrescente-se que, no trabalho, é impossível fugir à circularidade produção - consumo, uma vez que essa actividade é indefinidamente retomada após o seu início: "O trabalho é a actividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento espontâneo, o metabolismo e finalmente a corrupção estão ligadas às necessidades vitais que o trabalho produz a fim de alimentar o processo da vida."⁹¹ Por consequência, o trabalho mais não faz do que reforçar o carácter devorador que assiste à própria vida.

Desta actividade não restam vestígios permanentes sendo a sua marca, o nada deixar atrás de si. Com efeito, sendo cíclica, a vida é um processo que, em tudo, consome a durabilidade. Neste processo, torna-se incessantemente repetitiva na medida em que se subordina aos ciclos recorrentes da natureza.

Proteger e preservar o mundo natural dos desgastantes processos naturais é, também, uma tarefa vinculada ao trabalho, consistindo numa luta dolorosa que exige a prática monótona de tarefas diariamente repetidas.

O trabalho releva da necessidade pois, tal como o animal, o homem tem que lutar para conseguir meios de sobrevivência sujeitando-se às necessidades

⁹¹ *Idem*, p. 15.

elementares da vida. É o que afirma Aristóteles na *Política*, acerca dos trabalhadores, “aqueles que como escravos e animais domésticos providenciam com o corpo às necessidades da vida.”⁹² Neste sentido, o homem é *animal laborans*, um ser concentrado no seu próprio corpo e na sua natureza biológica. Na realidade, aqui reside o lado trágico desta actividade humana. É que, na sua entrega ao trabalho, o homem sujeita o seu ser à necessidade, tornando-o anónimo.

Por outro lado, enquanto se encontra conectado ao processo biológico do corpo e encarcerado nesse espaço privado, o trabalho é uma actividade solitária, no qual nada se partilha ou comunica.

Assim se constata que, ao contrário do que Marx defendeu, o trabalho não é uma actividade fundadora do mundo. O *animal laborans*, embora não fuja do mundo, é dele expelido na medida em que se encontra prisioneiro da privacidade do seu próprio corpo e da satisfação de necessidades, a qual é incomunicável. Encontra-se privado da presença dos outros e a sua experiência é comparável, segundo Arendt, à experiência da dor: “ambas consistem numa concentração exclusiva sobre a vida corporal”⁹³, não existindo forma mais radical de se expulsar alguém do mundo.

Na verdade, para Arendt, a actividade do trabalho é a que corresponde estritamente à experiência de perda do mundo ou da não-mundaneidade. Por este motivo, é concebida como uma penalidade ontológica mas, absolutamente necessária. Se, “A benção, a alegria do trabalho, é o modo humano de sentir a pura satisfação de se estar vivo, (...) alegria esta que nunca pode ser proporcionada pela obra”, por outro lado, “tudo o que perturba o equilíbrio deste ciclo, seja a pobreza e a miséria, seja a riqueza e a ociosidade, arruina esta alegria fundamental e, num sentido, o preço a pagar para nos livrarmos totalmente da necessidade é a própria vida.”⁹⁴

⁹² ARISTÓTELES, *La Politique*, I., 1254 b 25, p. 41.

⁹³ C.H.M., p. 127.

⁹⁴ *Idem*, p. 120.

Todavia, constituindo o trabalho uma experiência comum a todos os homens que partilham a preocupação de garantir a sua sobrevivência, ele é o denominador comum de toda as outras actividades. Aliás, a existência da *obra* e da sua tarefa de fabricação seriam impensáveis sem o esforço do homem no trabalho. As duas modalidades de actividade humana acabam por se sustentar reciprocamente: se o *homo faber* não existe sem o *animal laborans*, necessitando dele, o *animal laborans*, por seu turno, apenas consegue humanizar-se desde que transcenda o domínio dos ciclos biológicos, ou seja, na medida em que se transforme em *homo faber*.

Nesta análise conceptual da actividade do trabalho, não é de subestimar a interrogação ou, talvez, a denúncia que H. Arendt dirige às sociedades modernas: não vivemos, hoje, numa sociedade de consumo, senão pela razão, de que essa mesma sociedade se pretende constituir como uma sociedade de trabalho? Não se transformaram as nossas sociedades em organizações desenvolvidas em torno do trabalho? E, quando o homem se vê privado deste, não se torna supérfluo, sem utilidade ou reconhecimento sociais?

A sua resposta é elucidativa: "Diz-se frequentemente que vivemos numa sociedade de consumidores e, uma vez que, como vimos, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios de um mesmo processo imposto ao homem pela necessidade da vida, isto é o mesmo que dizer, que vivemos numa sociedade de trabalhadores."⁹⁵

No início do capítulo sobre o trabalho, a filósofa adverte que se irá concentrar numa crítica dirigida a Karl Marx. Entre as teses sujeitas a crítica, encontra-se a da promoção do *trabalho* a *obra* baseada na sua produtividade. Aliás, a famosa noção marxista, que levou à glorificação do trabalho, segundo a qual o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) diferencia o homem dos outros animais, não foi mais do que uma corroboração de algo unanimemente aceite na era moderna: "A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela produtividade real e sem

⁹⁵ C.H.M., p. 142.

precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a encarar todo o trabalho como obra e a falar do animal laborans em termos muito mais apropriados ao *homo faber*, e a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o *labor* e a necessidade.”⁹⁶

A revolução, na óptica de Marx, não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras mas a emancipar o homem do *trabalho*, uma vez que somente quando este é abolido, o reino da liberdade pode suplantar o reino da necessidade. Esperar uma emancipação do homem face ao *trabalho*, isto é, face à necessidade e ao consumo, foi, assegura Arendt, a grande ilusão em que Marx caiu. O seu erro residiu essencialmente em não ter considerado o facto de que nenhum objecto produzido pelo trabalho se possa abrigar da ameaça de aniquilação pelo consumo.

Na verdade, uma das grandes contradições marxistas realçadas por Arendt, é a de que, em todas as fases do seu pensamento, entende o homem como *animal laborans* para depois o colocar numa sociedade em que esse poder se torna desnecessário: ”Se o trabalho é a mais humana e a mais produtiva das actividades do homem, o que sucederá logo que, após a revolução, o trabalho seja abolido, no reino da liberdade, logo que o homem se consiga emancipar? Que actividade produtiva e essencialmente humana restará?”⁹⁷

O trabalho transformou-se, na era moderna, na mais considerada das actividades humanas. Ele é fonte de toda a propriedade com Locke, é origem de toda a riqueza com A Smith e com Marx, ele é expressão da própria humanidade do homem.

Assumindo uma posição de repúdio por este enaltecimento do trabalho, a análise arendtiana critica estas teses pelo facto de terem minimizado aquilo que seria de colocar em destaque, ou seja, os traços constitutivos do *labor* e que o distanciam da *obra*. O interesse pelo *trabalho* enquanto fonte de todo o

⁹⁶ *Idem*, p. 99.

⁹⁷ C.C., p. 36.

valor, premiou a vertente ,” a obra das nossas mãos” negligenciando a outra vertente da afirmação lockiana, “o trabalho do nosso corpo”.

No entanto, a época moderna, embora tenha endeusado o trabalho, substituindo o *animal rationale* pelo *animal laborans*, não conseguiu construir uma teoria convincente que distinguisse o *animal laborans* do *homo faber*.⁹⁸

De qualquer forma resta, ainda, uma questão em aberto que é a de saber por que razão Adam Smith, Locke e os seus sucessores valorizaram tanto o trabalho, a ponto de o colocarem na origem de todos os valores e, inclusivamente, da humanidade do homem. Noutros termos, trata-se de saber, que qualidades intrínsecas ao trabalho lhe outorgaram semelhante estatuto.

A mudança na perspectiva do trabalho não se justifica, diz-nos Arendt, apenas pela via intelectual. Os teóricos modernos foram levados a compreender o processo que originava, no campo económico, o crescimento progressivo a que historicamente se assistia. A noção de processo identificada com o próprio processo vital, passou a ser central nesta era e no campo das ciências históricas e sociais. Processo e produtividade do trabalho são, na modernidade, conceitos chave.

O próprio Marx equacionou a produtividade em termos de fertilidade. O trabalho, por si, pode assegurar a subsistência mas o homem, com os meios que lhe foram fornecidos, pode sempre incrementar a produtividade do seu trabalho e, por esta via, atingir alguma emancipação. A força produtiva do homem é fértil e capaz de criar a abundância de bens de consumo.

Na visão de Arendt, vivemos numa sociedade em que a riqueza é aferida em termos da capacidade de ganhar e gastar, que são apenas modificações do metabolismo humano. Mas como acomodar o consumo individual, a uma acumulação ilimitada de riqueza?

⁹⁸ A este propósito, ver o artigo de François-Xavier Dumortier, “Hannah Arendt et le travail. Penser ce que nous faisons.”, in *Christus*, t. 41, n° 161, 1994, pp. 17-27.

Uma vez que a sociedade ainda se encontra muito longe de atingir uma abundância plena, a solução parece passar pelo tratamento dos objectos de uso, como objectos de consumo. A consequência deste processo, no mundo moderno, foi a transformação dos objectos do mundo em objectos do trabalho, cujo destino natural é o consumo, em vez de objectos produzidos pela *obra*, cuja finalidade é a de serem usados: "Um dos sinais de alarme mais visíveis que indica que nós estamos possivelmente a ponto de realizar o ideal do animal laborans, é o facto de que toda a nossa economia se tornou já uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas ou abandonadas quase tão rapidamente como surgem no mundo, a fim de que o próprio processo não chegue a um fim repentino e catastrófico." ⁹⁹

Neste sentido, as actividades humanas estão sob a ameaça de um nivelamento completo, na medida em que o objectivo comum é o de garantir as coisas necessárias à vida, produzindo-as em abundância. No ensejo de substituir indefinidamente as coisas que nos rodeiam obedecendo a uma lógica de utilidade, deixamos de usar as coisas desrespeitando a sua durabilidade. Precisamos de as consumir e devorar integrando-as no processo cíclico que liga o homem à natureza. A abundância, o ideal do *animal laborans*, acaba por sacrificar os ideais do *homo faber*.

A permanência, a durabilidade e estabilidade foram preteridas em proveito dos desejos e necessidades do consumo:

Vivemos numa sociedade de trabalhadores, porque apenas o trabalho, com a sua inerente fertilidade, tem possibilidades de fazer nascer a abundância e transformamos a obra em trabalho, desagregando-o em partículas minúsculas até que ele se prestou à divisão, na qual o denominador comum da execução mais simples é atingido para eliminar do caminho da produtividade humana - que é parte da natureza e talvez a mais poderosa de

⁹⁹C.H.M., p. 151.

*todas as forças naturais - o obstáculo da estabilidade 'não natural' e puramente humana, do artifício humano.*¹⁰⁰

Arendt destaca que o que caracteriza o trabalho no mundo moderno, em contraste com outras épocas históricas, é o ingresso do trabalhador na esfera pública. Ora este fenómeno, indissoluvelmente associado a uma lógica de produtividade e de consumo, conduz a uma redução antropológica no sentido em que o espaço de construção do humano é secundarizado. Mesmo que o homem, ainda que como ser biológico, se colocasse no início deste processo, não o encontraríamos já, quer no meio, quer no fim do mesmo.

A modernidade, ao fazer da vida o valor soberano, cedeu a vitória ao *animal laborans*, em detrimento do *homo faber*, cujas qualidades começou por enaltecer e promover. Desde o momento em que o homem é reduzido ao estatuto de *animal laborans*, desde que vive enquanto trabalhador para assegurar a sua subsistência, a criatividade e engenhosidade do *homo faber* deixam de ser reconhecidas.

Ao que tudo indica, a modernidade, ao eleger como fim último da *vita activa* o crescimento das riquezas, a abundância e a felicidade da maioria, tenta dar realidade a um velho sonho que, enquanto sonho, mantém o seu encanto mas que, ao concretizar-se, mostrou não passar de um logro.

A suspeita que a autora deixa transparecer em relação ao redimensionamento moderno do trabalho, prende-se com a convicção de que permanecer nesse domínio do ciclo natural é o mesmo que obliterar a construção do mundo, permanente e durável, assim como a aparição do indivíduo portador de uma identidade.

Todo o ser humano é um *animal laborans* enquanto vive. O metabolismo que faz funcionar o seu corpo é um *labor* e a sua sobrevivência depende do cumprimento quotidiano de tarefas repetitivas. Contudo, se a existência não

¹⁰⁰ *Idem*, p. 143.

superar esse nível, nunca será possível responder à questão *quem és tu?*, pois o *quem* não se dá a ver, não aparece nem é reconhecido.¹⁰¹

O ciclo vital do qual o *labor* participa, fornece, sem dúvida, uma essência ao homem, mas esta, por definição, é genérica e anónima. O *animal laborans*, dominado pela brutal necessidade de manter-se vivo, vive na solidão, exilado do mundo e dos outros homens. É, por consequência, um ser antipolítico.

Para que uma vida se possa transformar na vida de *alguém*, torna-se indispensável ultrapassar o ciclo natural e, apoiando-se sobre ele mas, ao mesmo tempo, resistindo-lhe, criar uma nova condição humana.¹⁰²

A nova condição humana, a criar-se, terá que assegurar a permanência dos traços essenciais da nossa humanidade: a singularidade e espontaneidade criativa, ambas, a realizar num espaço comum e plural. Parafraseando as palavras de Ferreira Patrício¹⁰³: "O homem é, assim, uno e diverso, uniforme e multiforme, convergente e divergente. Eis o que claramente se manifesta na compresença tensional da mundialização e da localização, da globalização que uniformiza e da diversidade que pluriformiza."

O espaço educativo, enquanto espaço de uma utopia desejável, poderia coroar essa prática constitutiva. Esta, inspirando-se em propostas emanadas da pedagogia e de pendor neo-humanista, contribuiria, sem sombra de dúvida, para a criação de uma nova condição humana.

¹⁰¹ TAMINAUX, J., *op. cit.*, p. 42: «Porque ela não é, afinal de contas, mais do que aquilo a que Marx chamava o 'metabolismo com a natureza', esta actividade de trabalho no sentido de labor não pode senão partilhar as características do ciclo vital, no qual se inscreve: repetitividade, multiplicação, interdependência dos corpos, anonimato fundamental do agente. Entendida à luz da vida, a questão 'Tu quem és, tu que penas?'(...) não poderia pôr-se, porque uma singularidade insubstituível não poderia surgir num processo cíclico regido pela repetição do mesmo."

¹⁰² Como destaca Eslin, J.C. em *L'Obligée du Monde*, p.59: «Em Arendt, o homem é sobretudo o poder de se arrancar à naturalidade, de deixar a tradição. Participar, tomar parte no mundo nunca é natural, não é enraizar-se, mas arrancar-se. Mas este arrancar é também uma pertença, não é uma subjectivação, não visa o isolamento, antes prossegue no seio de um mundo comum."

¹⁰³ PATRÍCIO, M. Ferreira (org), *Globalização e Diversidade, A Escola Cultural, uma resposta*. Porto Editora, Col. Mundo de Saberes, 1998, p. 74.

II.1.2. A obra: a durabilidade do mundo

"A obra e o seu produto, o artefacto humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao carácter efémero do tempo humano."

Hannah Arendt, *A Condição Humana*

Em oposição ao *trabalho*, a *obra* refere-se à actividade que o homem desenvolve utilizando os materiais naturais para produzir um mundo artificial de coisas, distintas das circunstâncias naturais. Dado que termina em obras que sobrevivem ao produzir e inclusivamente, ao produtor, a *obra* é uma actividade construtora do mundo. Todavia, este dado não reenvia automaticamente para aquele que mais preocupou Arendt: poderá a *obra* recuperar e instituir o *sentido* do humano no mundo? Por outro lado, se ligarmos esta reflexão sobre a *obra* à questão antropológica dos valores, situamo-nos no terreno concreto das finalidades educativas. Neste contexto, pela análise que teceremos da actividade de fabricação, iremos debruçar-nos sobre a conveniência ou não desta se constituir como paradigma da educação.

A *obra* possui um início e um fim determinados e o seu propósito consiste na edificação de um mundo não natural, destinado a sobreviver e a transcender todas as vidas individuais.

O produzir, "o trabalho das nossas mãos" é uma criação autónoma e objectiva, cujo produto, os objectos que constituem o artefacto humano, não é consumido mas, usado para fins que ultrapassam os da vida. Enquanto o *trabalho* significa submissão à natureza, a *obra* domina e impõe a sua vontade ao mundo natural. O *homo faber* subjuga e manipula os processos naturais extraindo da natureza dada elementos materiais com que produz o que não existia na natureza. Do ponto de vista da natureza, a obra é sempre violenta: "Este elemento de violação e de violência está presente em todo o processo

de fabricação: o homo faber, o criador do artifício humano, sempre foi um destruidor da natureza.”¹⁰⁴

O trabalho não produz nada que dure. Os seus produtos são consumidos desde que produzidos e reenviados, por assim dizer, à natureza de onde provinham. Já os produtos do *homo faber* duram, assegurando a permanência, a estabilidade e a solidez de um mundo que possa proteger o homem da sua fragilidade e precaridade. Neste sentido, o papel a desempenhar pelos artefactos, as coisas do mundo, é o de estabilizar a vida humana. A sua objectividade concentra-se, precisamente, nessa capacidade de nos devolver a identidade proporcionada pelo contacto com objectos invariáveis: “Por outras palavras, contra a subjectividade dos homens, ergue-se a objectividade do mundo feito pelo homem”.¹⁰⁵ A objectividade resulta, assim, da presença de um mundo interposto entre o homem e a natureza. Apenas desta forma podemos compreender a natureza como algo objectivo e não, como um eterno movimento.

A criação de um mundo como tarefa primordial é o que privilegia a *obra* em relação à actividade do *trabalho*. Essa criação tem um alcance ontológico notável, uma vez que assegura a nossa pertença ao mundo, a nossa condição humana de mundaneidade. Na ausência da fabricação, edificar um mundo propriamente humano, estável e duradouro para lá da necessidade natural, era irrealizável: “se não estivéssemos instalados no meio de objectos que, pela sua duração, podem servir para, e permitir edificar um mundo cuja permanência se opõe à vida, essa vida não seria humana.”¹⁰⁶

Esta análise da *obra* é também corroborada pela que é feita em *La crise de la culture*, onde a autora defende que, se os mortais conseguiram dotar de

¹⁰⁴ C.H.M., p. 156

¹⁰⁵ *Idem*, p. 154

¹⁰⁶ C.H.M., p. 156. Hans Jonas num artigo incluído na obra *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 31, sublinha: “Para Hannah Arendt, o mundo das coisas feito pelos seres humanos é mais que uma pura utilidade: é (sem mística alguma da ‘coisa’) a verdadeira morada humana, construída para durar e abarcar, interposta não só entre ser humano e natureza, mas também entre um e outro ser humano mas, neste último caso, de uma maneira que ao mesmo tempo separa e une, tal como nos encontramos à volta de uma mesa posta.”

alguma permanência as suas obras, as suas acções e palavras, libertando-as do seu carácter perecível, foi porque, até certo ponto, conseguiram dar-lhes uma morada no mundo que dura eternamente e eles próprios puderam encontrar um lugar no cosmos onde tudo era imortal, excepto os homens.¹⁰⁷

Por conseguinte, a humanização do mundo, o transformar a vida em vida humana, resume a relevância que a *obra* aporta para a condição humana.

A dicotomia entre o *trabalho* e a *obra* pode também ser ilustrada recorrendo às categorias de meios e fins. O ciclo do *trabalho* não conhece um princípio ou fim. Já o processo do fabrico, em si mesmo, encontra-se totalmente determinado pelas categorias de meios e fins. Vocacionada para o objecto a produzir, a *obra* é a única actividade que detém um início e um fim, definidos e previsíveis.

A fabricação supõe a submissão a um modelo prévio e nesse processo linear, da produção para o seu produto, quem fabrica, domina toda a actividade. Por este facto, o *homo faber*, na medida em que impõe a sua marca e o seu projecto na *obra*, "porta-se como senhor e mestre da terra."¹⁰⁸

O modelo, segundo o qual ocorre a produção, transcende o fabricante e precede todo o processo. O que é relevante para o papel que a fabricação desempenhou na hierarquia da *vita activa* é que esse modelo não só procede, como sobrevive intacto após o produto estar concluído. O modelo presta-se a um uso infinito de fabricação. A permanência do modelo é coerente com a ideia de multiplicação potencial que, em nada se assemelha à mera repetição, constitutiva do *trabalho*. A multiplicação outorga existência a algo que já era relativamente estável e permanente no mundo. A repetição, pelo contrário, ao inserir-se no ciclo biológico, não é capaz de conferir uma durabilidade consistente àquilo que produz.

¹⁰⁷ C.C., p. 61.

¹⁰⁸ C.H.M., p. 157.

A qualidade de permanência do modelo ou imagem, anterior ao processo de fabricação e transcendendo no tempo os objectos de uso cuja criação possibilitou, teve grande influência na teoria platónica das ideias.¹⁰⁹ Como é sabido, esta teoria sustenta que uma ideia única, permanente e eterna pode suscitar a fabricação (*poiesis*) de inúmeros objectos perecíveis.

Na medida em que o produto final da fabricação é incorporado no mundo humano onde o seu uso e a sua história definitivos nunca podem ser inteiramente previstos a obra desencadeia um processo cujo desenrolar é imprevisível, escapando, portanto, à própria vontade do seu autor. O significado desta ilação é o de que o ser humano nunca é exclusivamente *homo faber*. Enquanto fabricante, faça o que fizer, ele é, ao mesmo tempo, um ser activo que origina processos.

Como se explicita em *La Crise de la Culture*¹¹⁰, até à nossa época, os processos desencadeados pela actividade humana estavam confinados ao mundo humano em que a preocupação primordial face à natureza centrava-se na utilização dos materiais que esta oferecia na fabricação e, assim, em edificar o artíficio humano e a defesa contra o poder dos elementos naturais. Mas, desde o momento em que começamos a desencadear os processos naturais a partir do nosso crescimento - paradigma em que a fissura do átomo é revelador já que é um processo natural engendrado pelo homem - não apenas incrementamos o nosso poder sobre a natureza mas, pela primeira vez na história, captamos a natureza no mundo humano propriamente dito, esbatendo as fronteiras defensivas entre os elementos naturais e o artíficio humano. Ora, o perigo desta atitude em relação à natureza reside no carácter de imprevisibilidade da acção humana e que faz parte integrante da nossa condição. Por consequência, pelo desencadeamento de processos naturais, ao agirmos sobre a natureza, iniciamos a transposição da imprevisibilidade, que nos é própria,

¹⁰⁹ Aristóteles, na *Metafísica*, *op.cit.*, 987 b 8, testemunha que foi Platão o primeiro a introduzir o termo *idea* na terminologia filosófica, sendo esse termo entendido como "forma" ou "formato".

¹¹⁰ C.C., pp. 84-85.

para um domínio cujas forças elementares somos incapazes de controlar e que acreditamos ser regido por leis inexoráveis.

A desconfiança arendtiana relativamente à *poiesis* advém do facto de que, na obra, os fins justificam os meios, por outras palavras, são os fins que produzem e coordenam os meios. Neste processo, tudo se julga segundo a adequação a determinado fim pretendido. O próprio produto, apesar de constituir um fim em relação aos meios de que resultou, nunca chega a considerar-se um fim em si mesmo, na medida em que é um objecto de uso. O que aqui está em causa é o critério de utilidade que dirige a actividade de produção.

O utilitarismo, a filosofia característica do *homo faber*, acarreta o risco de que qualquer fim possa servir, noutro contexto, como meio e assim sucessivamente. A lógica de meios e fins tende a impor-se a todas as coisas e a produtividade não escapa à sua própria instrumentalização. O utilitarismo, tornando-se ideologia, enceta um círculo vicioso, no qual o meio toma o lugar de fim e cada fim é degradado em meio, gerando-se a confusão inevitável entre a lógica da fabricação e a lógica da acção.

A estabilidade e a durabilidade, qualidades instituídas pela actividade de produção, encontram-se ameaçadas pelo ideal utilitarista do *homo faber*. A incapacidade para distinguir entre a utilidade e o sentido da fabricação, parece ter-se instalado. Afinal, o *homo faber* produz “a fim de” ou “em razão de”?¹¹¹

A generalização do objectivo do proveito originou que o “a fim de” se tornasse o conteúdo do “em razão de”, que a utilidade tomasse conta do sentido. Ora, lembra Hannah Arendt, “a utilidade quando promovida a sentido, engendra a ausência de sentido.”¹¹²

¹¹¹ C.H.M., p. 173. No contexto histórico, Arendt lembra o intercâmbio entre liberdade e bem-estar, entre opulência e consumismo. A preocupação económica deixou de ser uma das componentes da existência humana, para se tornar dominante e obsessiva e, levada ao extremo, pode resultar em ópio relativamente à política, à existência autêntica.

¹¹² *Ibidem*

O *homo faber*, definido como um fabricante de coisas que raciocina em termos de meios e fins relacionados directamente com a sua actividade, é incapaz de compreender o sentido ou a significação. Na cadeia de meios e fins onde tudo se destina a um uso, o sentido só pode emergir, ele próprio, como um fim mas, um fim em si mesmo. Se assim não fosse, o sentido seria submergido na cadeia em que os fins, inevitavelmente, virão a ser meios, perdendo a sua capacidade de orientação e de legitimação. O sentido, descoberto pelo homem ou sendo-lhe inacessível, nada deve perder do seu carácter, mantendo-se permanente.

O que aqui está em questão, para Arendt, não é a actividade de produção em si, ou o emprego de meios para atingir determinados fins, mas o imperialismo desta visão, a generalização desta actividade, tomando o útil e a utilidade, como critérios paradigmáticos da vida e do mundo dos homens. Não obstante, "A instrumentalização de todo o mundo e de toda a terra, esta ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, este processo de crescente ausência de significado no qual todo o fim se torna um meio e que só pode terminar quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não decorre directamente do processo de fabricação."¹¹³

De facto, apenas na medida em que a fabricação se esforça em produzir objectos de uso, o produto acabado será remetido para o plano dos meios. Isto significa que desde o momento em que a lógica do ciclo vital se apodera do mundo das coisas, usando-as como fins, a instrumentalização da obra perde o seu carácter limitado, generalizando-se a tudo quanto existe.

A suspeita em relação às consequências de um utilitarismo sistemático, já os gregos a tinham pressentido. De facto, Platão, em confronto com a tese de que o homem é a medida de todas as coisas destinadas ao uso, compreendeu a correlação que se poderia estabelecer entre o mundo e o homem utilitarista, fabricante de instrumentos. Este, compelido pela sua natureza a ver em tudo

¹¹³ *Idem*, p. 176.

um meio para um fim, não só seria o critério de referência para todas as coisas por si criadas mas ainda, para tudo quanto o rodeia:

*Julgará tudo como se todas as coisas pertencessem à categoria de chrēmata ou objectos de uso, de modo que, para adoptar o exemplo de Platão, o vento deixará de ser concebido como força natural, existente por si mesmo, para ser considerado exclusivamente do ponto de vista das necessidades humanas de calor e refrigeração - e isto, naturalmente, significaria que o vento, como algo objectivamente dado, seria eliminado da experiência humana.*¹¹⁴

A mentalidade do *homo faber* enferma, pois, de uma deficiência fundamental que reside na tendência que o seu utilitarismo desenvolve para transformar infinitamente todos os fins em meios para outros fins, colocando em risco a estabilidade do mundo.

A interrogação que não pode deixar de ser colocada é a seguinte: como sair da contradição criada pelo *homo faber*?

Após tecer algumas considerações acerca das obras de arte, que concebe, graças à sua qualidade de máxima permanência, como as mais mundanas das coisas tangíveis, Arendt relembra que o artíficio humano é o lar não mortal de seres mortais.

O mundo das coisas feito pelo homem é mais do que a sua pura utilidade: é a verdadeira morada humana construída para perdurar e interpor-se não só entre o homem e a natureza mas também entre cada um dos seres humanos, de um modo que os separa e une, tal como quando se encontram em redor de uma mesa. De facto, as coisas fabricadas pelo homem transcendem, de alguma forma, o seu uso funcional e a esfera da mera instrumentalidade. Esta transcendência, que exprime uma espécie de redenção da actividade

¹¹⁴ C.H.M., p. 177.

produtora, concretiza-se no momento em que os objectos de uso têm uma aparição e uma visão pública. Por outro lado, o critério de utilidade, por intermédio do qual se julgam os objectos de uso, não pode reduzir-se ao prisma das necessidades subjectivas dos homens, mas antes, aos critérios objectivos do mundo, onde perdurarão, sendo vistos e usados.

Como artifício humano, o mundo, "a obra das nossas mãos", só terá consistência, durabilidade e estabilidade se os objectos fabricados não forem subsumidos pela lógica da utilidade: "O mundo dos objectos feitos pelas mãos dos homens, o artifício humano construído pelo *homo faber*, só se torna para os homens mortais uma pátria, cuja estabilidade resiste e sobrevive ao movimento continuamente mutável das suas vidas e das suas acções, na medida em que transcende ao mesmo tempo o puro funcionalismo das coisas produzidas para o consumo e a pura utilidade dos objectos produzidos para o uso."¹¹⁵

O risco para que nos adverte Hannah Arendt é o de se inverter, nas sociedades modernas, a relação trabalho-obra, concentrando-se a actividade produtiva na satisfação infinita de necessidades individuais, ou seja, subordinando-se a *obra* ao *trabalho*. Na realidade, a *obra* passou a ser executada à imagem do *trabalho* enquanto os produtos da *obra* destinados ao uso, passaram a ser consumidos como bens de consumo. No fundo, trata-se do risco que o *homo faber* corre, de nada mais poder vir a ser, senão um *animal laborans*.¹¹⁶

A preocupação testemunhada pela autora refere-se à ameaça de que a confiança cega nas capacidades produtivas do *homo faber* possa levar ao regresso da necessidade, no seu nível mais primário, a mera satisfação de

¹¹⁵ C.H.M., p. 194.

¹¹⁶ Aliás, a crítica pomenorizada através da qual Hannah Arendt condena a desumanização do trabalho operário em cadeia, longe de corresponder a alguma nostalgia romântica, procura esclarecer como esse tipo de trabalho, completamente dominado por algo que é estranho ao próprio trabalhador individual, nunca pode ser fonte de satisfação para este. O trabalho operário em cadeia realiza as condições de subordinação mais estreitas entre o "fazer" e a necessidade externa de reprodução da vida, condições estas que anulam o indivíduo como ser de liberdade, invenção e autonomia. Esta espécie de trabalho representa o grau zero das qualidades humanas de autonomia, de criatividade e de autenticidade. Assim, acaba por corresponder a um modo inautêntico de existência.

necessidades vitais: "Quanto mais fácil se tornar a vida numa sociedade de consumidores ou de fabricantes, mais difícil será preservar a consciência das exigências da necessidade que a impele, mesmo quando o labor e o esforço - manifestações externas da necessidade - são quase imperceptíveis."¹¹⁷

Em consequência da instrumentalidade da *obra* criou-se uma identificação óbvia entre fabricação e acção. Mas, a esta incapacidade para destrinçar os domínios da *poiesis* e da *praxis*, típica do *homo faber*, é correlativa uma degradação da acção pois, nela, apagam-se os traços constitutivos do agir humano.

Em oposição ao *animal laborans*, cuja vida gregária e solitária o impede de habitar uma esfera mundana e pública, o *homo faber* encontra-se inteiramente capacitado para ocupar a esfera pública, ainda que esta não se afigure como política. O mercado de trocas é o seu espaço público onde lhe é permitido exhibir "a obra das suas mãos".

Quem fabrica não estabelece interacções com os seus semelhantes a não ser por intermédio dos objectos, já que o fabrico requer o isolamento. Neste ponto, Arendt empreende uma aproximação aos gregos cuja crença era a de que as actividades profissionais, exclusivamente ligadas ao económico, deviam ser exteriores à sociedade política, ainda que através do mercado de trocas o fabricante acesse a um substituto do espaço político.

Com o advento das sociedades modernas, assiste-se à admissão das actividades económicas e produtivas na esfera pública. A tendência é para que esse domínio cresça e devore as esferas mais antigas do político e do privado. Este crescimento contínuo, por sua vez, é reforçado pelo facto de, através do social, o próprio processo da vida ter sido transposto para a esfera pública. A esfera da privacidade era, originalmente, o lugar onde as necessidades vitais, de sobrevivência individual e de manutenção da espécie eram asseguradas. Com a primazia do social, a avaliação da esfera privada da família sofreu

¹¹⁷ *Idem*, p. 151.

grandes alterações sem, no entanto, lhe ter transformado a natureza. As relações de poder, intrínsecas ao seio familiar - o seu carácter autocrático e monolítico - ilustram bem o antipluralismo subjacente às sociedades contemporâneas.

Estas, são algumas das razões que induzem Arendt a recorrer à distinção aristotélica entre *poiesis* e *praxis* que, no seu pensamento, ultrapassa o mero interesse conceptual.

O objectivo, inserido numa análise crítica da modernidade, é o de denunciar as consequências da actual racionalidade tecnicista e, em simultâneo, alertar para a urgência de reabilitar a esfera política, a esfera da liberdade e da acção.

As considerações de Hannah Arendt, muitas vezes de uma força demolidora, têm por finalidade mostrar até que ponto a aposta no social e na invasão do espaço público, por parte das motivações económicas, levou, em última análise, ao esquecimento do sentido. Rendendo-se à ideologia da funcionalidade, o homem regressa, como as outras espécies, ao limiar da vida entendida como *zoe*, desvalorizando as questões do sentido e as experiências da vida pública conducentes à realização da vida humana e do mundo. Essas, apenas poderão emergir na esfera da acção política, a única onde a liberdade substitui a necessidade e a pluralidade é sinónimo de humanidade.

Todavia, a *poiesis*, a *obra*, se bem que, pelos motivos referidos, não constitua condição suficiente para proteger o mundo, é, por via da sua capacidade de reificação, condição *sine qua non* para a instauração da acção e da palavra.

A acção e o discurso, tal como a vida, caracterizam-se pela futilidade e fugacidade. Após a sua realização não resta qualquer vestígio, algo que possa perdurar no tempo. Somente o auxílio das capacidades do *homo faber*, sobretudo das mais elevadas (dos poetas, historiógrafos, artistas e construtores de monumentos, escritores ...), tornará possível a sobrevivência,

a história memorável de vidas humanas: "Todas as mágoas são suportáveis quando fazemos dela uma história ou contamos uma história a seu respeito."¹¹⁸

Nem o plano laborioso da necessidade, nem o mundo de utensílios, porém, são capazes de fazer aparecer a pluralidade e a liberdade humanas. Fundamental, a distinção entre *trabalho* e *obra* remete para um elemento de contraste - a *acção*. Trata-se de uma actividade enigmática e totalmente imprevisível, cuja análise conduzirá à compreensão da essência da política.

II.1.3. A acção: a inserção no mundo

"... em toda a acção, o que é, em primeiro lugar, verdadeiro para aquele que age, é a revelação da sua própria imagem."

Dante, *De Monarchia*, I, 13

A Antiguidade clássica grega foi unânime ao pensar que a forma mais elevada da vida humana tinha lugar no seio da *polis*, espaço onde a capacidade suprema do ser humano era a palavra. Os romanos e a mentalidade medieval entenderam o homem como *animal rationale*. A época moderna, nos seus primórdios, definiu-o como *homo faber*, até ao momento em que, no século XIX, o ser humano se reduz ao *homo laborans*, cujo metabolismo no seio da natureza fornecia a máxima produtividade de que a vida humana era capaz.

Em confronto com estas definições esquemáticas e simplistas, Hannah Arendt propõe, como mais adequada para o mundo real em que vivemos, uma

¹¹⁸ Citação de Isak Dinesen, que Hannah Arendt utiliza em *C.H.M.*, no início do capítulo dedicado à *Acção*.

definição de homem como um ser destinado à acção. Esta capacidade aparece, a seu ver, como o elemento nuclear de todas as possibilidades humanas.

O homem, enquanto *animal laborans*, é mera realização de necessidades. É uma animalidade físico-biológica que exige satisfação. Consome tudo o que produz e produz em função do consumo. Por isso, a actividade trabalhadora não pode ser criadora de um mundo estável, de uma morada humana constituída por coisas.

O ambiente especificamente humano nasce em resultado da *obra*, da actividade própria do *homo faber*. Este constrói o mundo artificial destinado a sobreviver ao indivíduo e que subsiste frente à imediatez biológica das necessidades. Será este elemento de durabilidade dos objectos que assegurará uma continuidade na descontinuidade e que irá constituir o fundo cultural sobre o qual a aparição humana emergirá.

A vida autêntica, referida a um *quem*, pressupõe a edificação de um mundo estável, resultante da *poiesis*. Todavia, essa vida a que Aristóteles se referiu como uma "espécie de *praxis*", pressupõe, ainda, uma condição complementar, a da *pluralidade*.

Em que sentido é a acção, intrinsecamente, afectada pela condição da pluralidade?

A acção significa pluralidade de indivíduos e vice versa. Somente no plano do agir existe lugar para a pluralidade sendo esta, por sua vez, a condição de toda a acção. Aqui, nenhum indivíduo poderá, jamais, identificar-se com qualquer outro que tenha vivido, que viva ou que virá a nascer.

Não limitada pela necessidade, a acção tem o sentido de início, inovação ou invenção. O agir expressa uma vontade livre e, por consequência, transcende o plano da instrumentalidade, da disposição de meios em vista de fins que

encontramos na actividade de produção. Ainda em oposição à actividade de fabricação, o agir não conhece o modelo prévio que irá executar. Nesta modalidade da vida activa, os vocábulos que melhor se lhe ajustam, como vimos, são os de durabilidade, objectividade, tangibilidade e reificação.

Contudo, na produção não é a actividade do indivíduo, na sua singularidade insubstituível, que merece destaque mas a detenção de qualificações ou talentos requeridos para um determinado tipo de produção. O valor reside na obra produzida que permanece exterior ao seu produtor e na qual a sua qualificação se reconhece. Aliás, no *fazer*, entre cada indivíduo, impera a indiferença. Os homens vinculam-se pela mesma prática de fabricação. A técnica, em si mesma, é neutra.

Em suma, o princípio de individuação, a revelação da singularidade humana, não é verdadeiramente possível na actividade de produção. Esse fenómeno é apanágio da acção e, por esse motivo, é significativo que o primeiro sub-título do capítulo destinado à acção seja: "A revelação do agente na palavra e na acção". De facto, esta revelação inerente à acção através de actos e palavras, é que a demarca do domínio da produção.

Apenas no plano da acção, a individuação, a manifestação da unicidade de cada um, intrinsecamente ligada à categoria de *natalidade*¹¹⁹, se apresenta, não como emergência na *zoe*, mas como faculdade de iniciar o imprevisto e o extraordinário. Agir significa sempre responder ao apelo do inesperado.

Na e pela acção, o homem consegue despojar-se, em definitivo, da natureza porque é livre de iniciar algo de radicalmente novo, impensável e imprevisível. Iniciando algo de radicalmente novo, o homem não é só biologia e inteligência, mas também vontade.

A conceptualização das diferentes actividades humanas levada a cabo por Hannah Arendt pretendeu introduzir uma distinção normativa de estilos de

¹¹⁹ A importância da categoria da *natalidade* para o pensamento político de Arendt e a sua fecundidade em termos de filosofia da educação será posteriormente explicitada.

actividade¹²⁰ que, em cada acto concreto e individual, se entrelaçam e sobrepõem. É a partir deste enquadramento que a analítica existencial arendtiana deve ser contemplada, salvaguardando o seu intento de traçar uma hierarquia entre as modalidades de existência. Esta, de forma ascensional, delimita a separação progressiva em relação às condições biológicas de simples submissão à natureza. As actividades práticas estão dispostas segundo uma linha que valoriza o crescimento da criatividade em detrimento da rotina. Na realidade, criação *versus* rotina é outra forma de afirmar a polaridade: liberdade *versus* necessidade.

Trabalho, obra e acção espelham as diferentes vertentes da existência e exprimem, respectivamente, as condições de necessidade, de instrumentalidade e de liberdade. Ainda que inerentes à condição humana, estas vertentes não detêm idêntico valor. Assim, a modalidade existencial que mais se distancia do domínio natural é aquela que, em exclusivo, possui o estatuto especificamente humano. Neste sentido, pode sustentar-se que a *acção* humana, em Arendt, é essencialmente, *contra natura*. Como reitera na terceira parte de *Les Origines du Totalitarisme*: "a 'natureza' do homem não é humana, senão na medida em que se abre ao homem a possibilidade de se tornar qualquer coisa não natural, a saber, um homem."¹²¹

Os homens podem optar por viver sem trabalhar, podem dispor e usufruir do mundo de artefactos sem lhe acrescentarem um só objecto útil. Este tipo de vida pode não ser a ideal mas não deixa de ser humano. No entanto, a vida em que a *acção* e o discurso estejam ausentes "está literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre homens."¹²²

Indissociável da palavra, a *acção* não é um meio em vista de um fim. Ela sucede no momento em que acaba de revelar alguém, revelação essa que só é possível graças à existência conjunta de seres iguais. Com efeito, afirmar que

¹²⁰ Veja-se, Enégren, A, *La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 36.

¹²¹ S.T., p. 194.

¹²² C.H.M., pp. 198-199.

a acção é a única actividade da vida activa capaz de revelar o seu agente e que a condição desta actividade é a pluralidade, é uma e a mesma coisa.

A acção é a única das actividades humanas, que sucede entre homens sem a mediação necessária de coisas ou matéria. Ao invés do *trabalho* e da *obra*, não existe lugar para a acção solitária. O agir, em termos arendtianos, conjuga-se sempre no plural. A pluralidade é a condição humana da acção e do discurso e como a filósofa sustenta em *A vida do espírito - Pensar*: "Não é o Homem, mas sim os homens, quem habita este planeta. A pluralidade é a lei da terra."¹²³

A categoria da pluralidade apresenta o duplo sentido de igualdade e de distinção. Se é verdade que no mundo coexistem múltiplas perspectivas, também verificamos que o mundo ultrapassa o simples somatório das mesmas. Por um lado, se os homens não fossem iguais, o entendimento mútuo com as gerações passadas, assim como o planeamento do futuro, seriam irrealizáveis. Por outro lado, a individuação do ser humano reclama o carácter imprescindível da palavra (a natureza simbólica das relações humanas) e da acção, para que entendimento e planeamento ocorram.

A diferença, que a pluralidade implica, não corresponde à alteridade. Esta é comum a tudo o que existe e na sua forma mais abstracta, encontra-se patente na mera multiplicidade de seres inorgânicos. Já a diferença, no homem, equivale à expressão da sua singularidade exclusiva. Pela mediação da palavra e da acção, os seres humanos não são apenas diferentes. Distinguem-se mutuamente, não como objectos físicos, mas antes *qua* homens. É nesta vertente que a aplicação do vocábulo *alteridade* à condição humana, terá de ser enquadrada. Ainda que não esgote o seu sentido, a *alteridade* é uma dimensão crucial da pluralidade.

Integradas nesta espécie de fenomenologia da acção, as categorias de *distinção* e de *igualdade* encontram-se associadas, uma vez que o espaço

¹²³ V.E., p. 29.

político no qual a acção tem lugar é construído nesse equilíbrio, sempre frágil, entre distância e proximidade. O corolário da acção, é o "pôr em comum" pelo reconhecimento das diferenças e, nunca, pela uniformização de perspectivas. É neste âmbito que a categoria da igualdade adquire inteligibilidade. A igualdade, na perspectiva arendtiana, não significa, nunca, uma redução ao idêntico, ao invariável, mas sim paridade política, na qual, os actos e palavras deliberados em comum, não deixam de distinguir e revelar a nossa identidade específica.¹²⁴

A identidade não é concebida como um facto natural, mas como algo que se adquire relevando do exercício da acção política. Trata-se de uma igualização que não é conferida à nascença mas que, pelo contrário, se volta contra a própria natureza já que é outorgada no contexto da *polis*.

Recuperando o ideal de espaço igualitário grego, a igualdade, em Arendt, corresponde, mais exactamente, à condição política de *isonomia*.¹²⁵ Esta, define a dimensão de pertença a uma comunidade, pois materializa-se através da relação *inter pares*, que os cidadãos tecem entre si, enquanto agentes de decisão colectiva. A *isonomia*, o mesmo é dizer, a igualdade de condição política, permite que todos detenham o acesso ao espaço público e que a lei, instituída de forma similar para cada um, autorize a participação igualitária no poder.

Neste contexto, em que o poder é igualmente distribuído entre os *isoí*, a igualdade, alicerçada numa convenção legal, possui um cariz formal¹²⁶,

¹²⁴ Esta perspectiva justifica que para Arendt, o discurso socrático enquanto sofística represente um modelo de unidade que, como observa Barbara Cassin, "não é uma unidade de unicidade, mas uma unidade constituída por singularidades diferenciadas de modo a que a pluralidade possa surgir como a condição do político", in "Politique et Pensée", *op. cit.*, p. 33.

¹²⁵ A explicitação deste conceito, à luz do pensamento político de H. Arendt, já foi realizada no ponto 3.1.2. A *praxis* política.

¹²⁶ É interessante notar que, para H. Arendt, a lei e as instituições jurídicas, em geral, possuem um papel político relevante, pela sua dimensão "fundacional". Aliás, na obra *Q.P.*, p.159, sustenta que é após a fundação e a legislação que a vida política começa: "a lei é aqui qualquer coisa que cria novas relações entre os homens e que os liga não no sentido de um direito natural, em que todos reconhecem naturalmente o bem e o mal pela voz da consciência, nem no sentido de ordens impostas do exterior a todos os homens de forma igual, mas no sentido de um acordo entre os contratantes." Também Enégren no seu artigo, "Pouvoir

estipulando, desde logo, a premência de relações políticas de reciprocidade e não, de domínio ou de submissão política.

Interdependentes, pluralidade e igualdade remetem para um outro conceito, do qual dependem ontologicamente - o conceito de *espaço público*¹²⁷, o mesmo é dizer, o *espaço de aparição*. Este espaço, enquanto palco de interacção política, é o meio comum que, não apenas viabiliza a existência perante os outros, como impede o anonimato individual. No seu interior, igualdade e pluralidade não são, à partida, princípios cuja validade seja universal. Estas categorias aplicam-se no respeito por certos limites e encontram-se circunscritas a uma determinada espacialidade. Por conseguinte, a demarcação e fixação dos limites de intervenção política, constituem, no espaço público, a sua vertente transcendental.

A necessidade de visibilidade, o apelo à auto e hetero-mostração, são, em Arendt, condições imprescindíveis para a realização do agir político. Na verdade, o mundo em que nascemos encontra-se repleto de coisas e seres que têm em comum o facto de aparecerem e, daí, o serem vistos, ouvidos, saboreados e percebidos por criaturas dotadas de órgãos sensoriais. Neste sentido, "no mundo em que entramos, aparecendo vindos de parte nenhuma, e do qual desaparecemos para parte nenhuma, Ser e Aparência coincidem."¹²⁸ Tudo o que existe destina-se a ser percebido por alguém. Os receptores das aparências, (homens e animais), garantem a realidade das coisas. Mas, enquanto eles próprios são também aparências, não podem ser tomados como simples "sujeitos". Assim, não pode existir um "sujeito" que não seja, em simultâneo, um "objecto" que apareça a alguém que, por sua vez, garante a

et liberté", pp. 493-494, acrescenta que "a lei assegura a perenidade da comunidade política, não só subtraindo-a à indiferença natural, como preservando-a contra a imprevisibilidade da acção. (...) Antes de ser prescrição, a lei é como um traço artificial que separa o mundo público da natureza. (...) A lei fornece a regra que é uma espécie de *a priori* do jogo político, o único capaz de conferir uma certa estabilidade à diversidade dos assuntos humanos que, privados dessa base institucional, seriam levados à vertigem."

¹²⁷ Este conceito e a importância que desempenha no pensamento político de Hannah Arendt encontra-se explanado no ponto 3.1.3 da 1ª Parte.

¹²⁸ V.E., p. 29.

sua objectividade. É à luz desta dimensão fenomenológica que a mundaneidade das coisas vivas deve ser interpretada.¹²⁹

Chegados a um mundo em que ser e aparência são coincidentes, os seres vivos adaptam-se a uma existência mundana. Não se limitam a “estar” no mundo, mas a “ser” do mundo, porque são, simultaneamente, sujeitos e objectos, percebem e são percebidos.¹³⁰ Em contraste com a matéria inorgânica, os seres vivos não se reduzem a aparências, uma vez que se encontram dotados de um impulso de auto-mostração resultante da sua dimensão de aparência. Todavia, se bem que à maneira de actores, os seres vivos façam a sua aparição num palco criado para eles, esse palco “parece” distinto, para cada espécie e para cada espécime particular: “Aparecer significa sempre parecer a outros, e este parecer varia de acordo com o ponto de observação e a perspectiva dos espectadores.(...) Aparecer, corresponde ao facto de que todas as aparências, a despeito da sua identidade, são percebidas por uma pluralidade de espectadores.”¹³¹ Viver uma vida significa, fundamentalmente, existir e tornar-se visível, constituindo as perspectivas dos outros a condição para a própria existência, no sentido arendtiano. Nesta óptica, no mundo não pode existir alguém cujo ser não suponha um espectador.

Como se verifica, a categoria humanista de sujeito é alvo de uma desconstrução no pensamento político arendtiano. Essa desconstrução é confirmada pela circunstância de que na esfera da aparência todo o sujeito que observa é, também ele, objecto da observação e, portanto não é única e exclusivamente sujeito. A sua realidade necessita de ser sempre enquadrada na fenomenalidade do mundo e das existências, ou seja, exige ser pensada sob a dimensão da pluralidade. Por outro lado, o que *aparece* não é identificável com a categoria corrente do *aparente*, já que, em Arendt, ser e aparência coincidem. Neste sentido, o *aparecer* não se limita a uma dimensão puramente

¹²⁹ A consciência, o *cogito* solipsista cartesiano, seria incapaz, nesta perspectiva, de garantir qualquer forma de realidade já que, para isso, se exigia a manifestação mundana do pensamento através do discurso falado ou escrito.

¹³⁰ V.E., p. 30.

¹³¹ *Idem*, p. 32.

fenomenológica, sendo transportado para uma dimensão nitidamente ontológica.

Inerente a este mundo de aparência, do qual não podemos fugir, a pluralidade emerge, uma vez mais, enquanto critério oposto à uniformização. O mundo aparece na forma do “parece-me”, sendo condicionado pelas perspectivas individuais, necessariamente contextualizadas.

Em oposição ao pensamento solitário, que serve de ponto de apoio à moralidade individual, a tomada de posição frente ao mundo que todo o agir político pressupõe está em relação com o mundo e não pode exercer-se senão em público, no contacto com o outro.

Situando-se, sempre, nesta dimensão relacional da política, a salvaguarda da sua pluralidade constitutiva afigura-se, a Hannah Arendt, o objectivo primordial. Daí que considere a alienação e a abolição da pluralidade emblemáticas do mal político da modernidade.

Como resistir, então, a essa patologia do mundo moderno? Como pode a categoria política da pluralidade ser reinvestida no horizonte das nossas próprias experiências e suscitar uma reflexão sobre a questão da nossa pertença ao mundo?

Na obra *Qu'est-ce que la Politique?*¹³² a autora fornece algumas indicações acerca deste problema. Considera, então, que o que é decisivo para a constituição da política, é a aquisição da capacidade de ver realmente as coisas de diferentes lados, a possibilidade de uma “pluralidade infinita de pontos de vista a propósito dos objectos de que falamos.(...) É apenas a partir de uma tal totalidade de pontos de vista que uma só e mesma coisa pode aparecer em toda a sua realidade, o que quer dizer que, cada coisa pode aparecer sob tantos aspectos e perspectivas, quantos os participantes.”¹³³

¹³² Q.P., fragmento 3c, pp. 143-144.

¹³³ *Idem*, p. 143.

A pluralidade, contudo, nada tem de similar com o relativismo de opiniões. A condição política da multiplicidade de perspectivas é a existência do espaço comum público, no seio do qual as perspectivas podem aparecer umas às outras. É nesta dimensão que reside, na perspectiva de Arendt, a oportunidade da política. E este foi, sem dúvida, o conteúdo normativo que a experiência específica da *polis* nos legou.

Na apropriação que realiza da herança da antiguidade grega, a filósofa insiste em realçar o critério de excelência, aí protagonizado, o *bios politikos*, que se opõe ao *bios theoretikos*, celebrado por e após Platão.

Na *polis*, o discernimento do homem político, do *politikos*, constituía o critério da atitude especificamente política, a *phronesis*. Fazer prova desse discernimento, em termos políticos, significava ter presente no espírito a perspectiva dominante frente aos pontos de vista e às diversas posições possíveis. Só a partir deste patamar era possível avaliar a situação e julgá-la. No âmbito da *polis*, o homem político, na sua distinção particular era, igualmente, o mais livre, pois graças à sua faculdade de discernimento, à possibilidade de poder considerar todas as perspectivas, gozava da maior liberdade de movimento. Todavia, é importante salientar que a liberdade do político, cuja manifestação suprema era o discernimento, resultava inteiramente da presença e da igualdade dos demais, não tendo, por isso, qualquer ligação com o chamado "livre arbítrio". Com efeito, para Arendt, "O indivíduo, considerado no seu isolamento, nunca é livre."¹³⁴

O conteúdo normativo da *phronesis*¹³⁵ que, em Aristóteles, constitui a virtude cardinal da política, é relançado filosoficamente por Kant, na discussão do entendimento humano, como faculdade do juízo: "Ele chama-lhe o 'modo de

¹³⁴ Q.P., p. 146.

¹³⁵ C.H.M., p. 282: "...que o juízo possa ser uma das faculdades fundamentais do homem como ser político, na medida em que o torna capaz de se orientar no domínio público, no mundo comum, são pontos de vista tão antigos como a experiência política articulada. Os gregos chamaram a essa capacidade ou perspicácia e eles consideram-na como a virtude como a virtude principal ou a excelência do homem de Estado, por oposição à sagesa do filósofo."

pensar alargado' e define-o, explicitamente, como a faculdade de 'pensar colocando-se no lugar de todo o outro ser humano'.¹³⁶

Na filosofia kantiana, a faculdade propriamente política é a "mentalidade ampla", a capacidade de julgar que cria a possibilidade de se elevar para lá das "condições subjectivas e particulares do juízo".¹³⁷

Reactualizando, politicamente, a "mentalidade ampla" kantiana, Arendt postula que a *faculdade de julgar*¹³⁸ implica a possibilidade de ser capaz de olhar um objecto de inúmeros e diversos pontos de vista. Com efeito, o juízo "reflexivo" kantiano¹³⁹, procedendo do pensamento (que é uma ocupação solitária, consistindo em estar de acordo consigo mesmo) volve ao mundo, paradoxalmente, quando o sujeito é capaz de "abstrair-se de si mesmo" para se converter, ele próprio, em juiz. É neste esquecimento de si que se estabelece a afinidade entre o político, a pluralidade de sujeitos e o crítico, o

¹³⁶ *Idem.*, p. 144; C.C., p. 281. Sobre este ponto, deve consultar-se a obra de Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*; trad. António Marques, I.N.C.M., Estudos Gerais, col. Clássicos de Filosofia, Livro II, Analítica do Sublime, § 40, 1998. Arendt reconheceu Kant como um filósofo da pluralidade humana que fala dos homens, sempre, no plural. A leitura que a autora desenvolve do *sensus communis*, nomeadamente através do parágrafo 40 da *Crítica da faculdade de julgar* é disso exemplo.

¹³⁷ Q.P., p. 145. Note-se que uma das críticas frequentes ao pensamento político de Arendt insiste no facto de que, nele, a constituição do político não é deduzida de qualquer princípio moral. Na verdade, a autora salienta que o político, por definição, é o âmbito em que as coisas aparecem publicamente, ao contrário da moral, que é privada e exclusiva do eu pensante. Aliás, a única conexão existente entre o pensamento subjectivo e a política não passa através da moral, mas sim, do juízo.

¹³⁸ A faculdade de julgar é, para Arendt, considerada como a mais política das actividades espirituais de que o homem é depositário. Veja-se, a propósito, V.E., p. 235. Numa formulação posterior, na obra *La Crise de la Culture*, Arendt dirá que a faculdade de julgar "implica uma actividade muito mais política do que puramente teórica", p. 280. Segundo Kateb, em "The Judgment of Arendt", in *Revue Internationale de Philosophie*, nº 2, 1999, o interesse de Arendt pelo juízo, é um interesse pelo juízo estético. A última fase de pensamento da autora a este respeito, encontra-se na obra que devia constituir a terceira parte de *A vida do espírito: Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, trad. francesa, Paris, Seuil, 1991 e referenciada por nós como J. Todavia, Arendt não conseguiu levar a cabo o tratamento sistemático do 'juízo'.

¹³⁹ O 'juízo reflexivo' que deve constituir o político, é aquele em que dado um caso particular, se procura e encontra o conceito, não necessitando, por isso, de uma doutrina legitimadora, porque em cada caso se busca o conceito. Como Arendt salienta em *Juger*, na 13ª Conferência, Kant define o juízo como "a faculdade que consiste em pensar o particular", o que implica relacionar esse particular com um conceito geral. Ainda neste ponto, Kant diferencia dois tipos de juízo: aquele em que o universal é previamente dado (juízo determinante) e aquele em que o universal não está presente e deve ser encontrado a partir do particular (juízo reflexivo). A nossa faculdade de julgar emerge nesta situação, em que somos confrontados com um particular que apela a um juízo.

que é capaz de pensar por si mesmo, em suma, entre o sujeito e a pluralidade de sujeitos.

A *mentalidade ampla*, possível num lugar mediado pelo diálogo com aqueles com que se espera chegar a acordo para poder dar início a uma acção e possibilitando a emergência da crítica, capaz de se referir ao mundo, à realidade plural, é, então, a proposta de Arendt para a constituição do âmbito político.

O *juízo*, por conseguinte, ocorre numa relação com outros que falam e actuam conjuntamente e que, por sua vez, por intermédio da *imaginação*¹⁴⁰, tornam presentes outros pontos de vista dos seus semelhantes.

O pensamento político é sempre representativo de uma multiplicidade. Como Arendt observa, formamos uma opinião considerando um determinado tema a partir de diferentes pontos de vista, tornando presentes na nossa mente as posições dos que estão ausentes, ou seja, representamo-los. Esta capacidade de representar resulta da já referida *mentalidade ampla* que habilita os homens a julgar as diferentes situações, formando a sua opinião e actuando de acordo com ela, como esclareceu Kant, na primeira parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*.

Conclui-se, assim, que a essência da vida política se funda numa forma de pensar "representativa" e encontra a sua expressão na democracia, no debate de opiniões. Esta tese leva Hannah Arendt a considerar o teatro, a partir da

¹⁴⁰ Na obra *A Vida do Espírito*, pp. 97-99, Arendt esclarece o que entende por "imaginação". Trata-se da capacidade de transformar objectos dos sentidos em imagens e que, tornando presente de uma forma não sensível, o que está ausente, está na base de todos os processos de pensamento e de raciocínio. Através da "imaginação", seja o que for que tenha sido dado à nossa percepção sensível, é tornado não sensível, imaterial e apenas sob esta forma, a faculdade do pensamento, da reflexão, pode ocupar-se dos dados dos sentidos. Em relação à tese kantiana acerca da imaginação, a autora acrescenta em Jüger, op. cit, p. 119: É normal dar o nome de "imaginação" a esse poder de tornar presente o que está ausente. Se eu represento o que está ausente, tenho presente no espírito uma imagem, imagem de algo que já vi e que agora, de um modo ou de outro reproduzo."

experiência grega, como a arte política por excelência¹⁴¹, no sentido em que nele se assiste a uma transposição da esfera pública para o mundo da arte.

Em parte, a crítica platónica da democracia grega por não a considerar conducente ao governo dos melhores incide na equiparação que é feita, no teatro, entre o governo do povo e o governo do público.¹⁴² A tradição de pensamento político, a partir de Platão, foi incapaz de perceber, na perspectiva da nossa pensadora, a dignidade e autonomia da política porque, ao fundamentar-se num dualismo ontológico hierarquizante entre o mundo do ser e o mundo das aparências, escamoteou o papel da intersubjectividade.

Na tradição pós-platónica, o acesso ao mundo do ser era privilégio do filósofo, resultante da sua autosuficiência epistemológica. Este deve, por isso, poder governar ignorando o plano das aparências cuja particularidade e contingência são mera expressão do universal. Nesta óptica, o juízo do governante pode dispensar a representatividade da opinião dos governados, na medida em que, tratando-se esse juízo de uma regra universal, de um juízo determinante, em termos kantianos, é aplicável ao particular, porque este está contido no geral. Ora, Arendt critica este postulado, não só pela afirmação da condição humana de pluralidade, como pelo recurso à possibilidade do juízo reflexivo kantiano, entendido como faculdade de pensar o particular.¹⁴³

A reflexão arendtiana sobre o juízo resulta da sua afirmação da liberdade e integra-se numa crítica mais ampla ao pensamento político tradicional. Na verdade, a aliança que a pensadora estabelece entre a liberdade e o carácter aleatório que esta acaba sempre por conter não vai ao encontro das teses dos ditos pensadores profissionais que, como observa em *A vida do espírito* -

¹⁴¹ C.H.M., p. 211. De facto, a tragédia não apenas coloca em cena o conflito entre o privado e o público, como é a imitação da acção, do *drama*, tecido por identidades não generalizáveis que são os *agentes*, os *actores* da história.

¹⁴² PLATÃO, *As Leis*, 701^a.

¹⁴³ A defesa arendtiana do juízo reflexivo está ligada à relevância ontológica que atribui ao mundo das aparências e da visibilidade que, para ela, é o mundo do ser. Aliás, a relevância que atribui ao juízo advém do facto de o considerar uma espécie de pensamento enraizado no particular e no contingente da experiência. A influência kantiana é, neste ponto, muito clara, incidindo, quer sobre a sua noção do julgar, quer sobre a noção de público. São teses que desenvolve em *A Vida do Espírito*, vol. I - *Pensar*.

Pensar, não estão dispostos a pagar o preço da aceitação da contingência pelo questionável dom da espontaneidade.¹⁴⁴

Esta temática recuperada em *A vida do espírito* é enunciada na nossa obra de referência, *La condition de l'homme moderne*, quando se afirma que tudo o que é necessita de aparecer sob uma forma própria, pelo facto de ser visto num mundo comum, partilhado com outros. Afirma-se a coincidência entre ser e aparência, dado que, sendo a pluralidade a 'lei da terra', tudo o que existe, porque aparece, não o faz no singular.¹⁴⁵

Para Arendt, a realidade do que se percepçiona é garantida pelo contexto do mundo, o que inclui, necessariamente, outras existências humanas. Daí que o juízo crítico sobre o que é e aparece, exija a comunicabilidade. Então, a publicidade, o aparecer perante os outros, é o critério de possibilidade para que o exame crítico, através do juízo reflexivo, discirna a aparência autêntica da inautêntica.¹⁴⁶

Tal como o *produzir* necessitava da proximidade da natureza - da qual retirava matéria-prima - e do mundo - no qual o produto acabado era colocado, também a acção e o discurso necessitam da proximidade dos outros. O isolamento significa a privação da capacidade de agir.

¹⁴⁴ V.E., vol. II - *Querer*, p. 211. Arendt recorda que, entre todos os filósofos e teólogos, apenas Duns Escoto estava preparado para pagar o preço da contingência pelo dom da liberdade - o dom de espírito que possuímos para iniciar algo novo. Aos filósofos, acrescenta, sempre agradou mais a necessidade do que a liberdade porque para o seu trabalho necessitavam de uma paz de espírito, somente garantida por uma aquiescência com a ordem do mundo.

¹⁴⁵ C.H.M., p. 223.

¹⁴⁶ A Arendt importa-lhe encontrar o critério que possibilite distinguir o 'parecer' autêntico do inautêntico, ou seja, aquele que resulta de crenças dogmáticas ou de suposições arbitrárias. Como salienta Dana R. Villa, em *The Banality of Philosophy*, in *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, op. cit., p. 184: "(...) o sentido segundo o qual a sua descrição da personalidade de Eichmann detinha mais relevância, tem a ver com a atrofia geral dos nossos poderes do juízo. À medida que a distância na 'participação no juízo e na autoridade' (Aristóteles) aumenta na sociedade de massas, há um declínio claro da nossa capacidade de 'pensar sem regras', ou seja, de julgar assuntos morais e políticos. Este declínio leva a uma crescente confiança nos vários 'pilares' (princípios e juízos de valor prontos-a-usar) que nos permitem navegar na vida quotidiana sem termos de parar e pensar. (...) O que Arendt receia não é o 'Eichmann em cada um de nós', nem sequer a perda de valores, mas antes, a crescente qualidade automática dos nossos juízos."

A acção, no sentido mais autêntico, iguala-se à interacção, supondo a riqueza da diversidade como pano de fundo do espaço político: "a infinitude da acção, não é senão, outro aspecto da sua formidável capacidade de estabelecer relações, isto é, da sua produtividade específica."¹⁴⁷

As demais actividades, configuradoras da condição humana, o *trabalho* e a *obra*, não obstante a sua conexão indirecta com a esfera da política, não constituem a sua condição *sine qua non*.

A acção plural, de carácter não monológico, é a única que se afigura como *conditio per quam* de toda a vida política. A título de justificação, Arendt recorda que a língua romana considera como sinónimos os termos "viver" e "estar entre homens" (*inter homines esse*), assim como, "morrer" e "deixar de estar entre homens" (*inter homines esse desinere*).

Recuperando uma divisão clássica, Arendt visiona a *acção*, enquanto *lexis* e *praxis*, em termos de palavras e de actos: "Desde que o papel da linguagem está em jogo, o problema torna-se político, por definição, uma vez que é a linguagem que faz do homem um animal político."¹⁴⁸

Para que a identidade de cada um se manifeste, é indispensável a palavra: a acção, para além de plural, é intrinsecamente dialogante. A *lexis* possibilita declarar quem sou perante aqueles que me interpelam desde um espaço comum.

Assim, a existência singular, manifesta pela intervenção da palavra e da acção, afasta-se, de forma radical, do simples existir orgânico. Essa existência depende de um poder de *iniciativa*, ao qual é impossível ao homem escapar, sob pena de perder a sua humanidade: "Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*,

¹⁴⁷ C.H.M., p. 215.

¹⁴⁸ *Idem*, p. 10.

'começar', 'guiar' e eventualmente, 'governar'), pôr em movimento (que é o significado original do termo latino *agere*).”¹⁴⁹

A nossa inserção no mundo é realizada por intermédio de palavras e actos. É agindo e falando que os homens asseguram a sua entrada no domínio público, no mundo da pluralidade humana (*inter homines esse*), revelando-se e fazendo a aparição da sua singularidade. Essa inserção no mundo não sofre a imposição da necessidade, como o *labor*, nem se orienta pelo critério da utilidade, como sucede com o *produzir*. Ainda que possa ser estimulada pela presença dos outros, a inserção no mundo, veiculada pela acção e pela palavra, nunca é condicionada.

Entre o discurso e a acção existe um vínculo mais estreito do que em qualquer outra actividade humana. As palavras que acompanham o agir são reveladoras de uma identidade, do *quem* da acção: “Sem o discurso, a acção perderia, não só o seu carácter revelador como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer; em vez de homens que agem teríamos robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis.”¹⁵⁰

A *lexis*, a palavra interlocutória, é um meio de partilha activa entre locutores. Conectada com o *bios politikos*, a palavra, em Arendt, usufrui de primazia em relação ao pensamento. Palavra e acção situam-se no mesmo plano de igualdade, o que se confirma quando a acção política, ao mais alto nível, consiste em procurar as palavras justas no momento exacto.

O actuar, no pensamento político de Hannah Arendt, é, sempre, sinónimo de auto-mostração. É a instância que possibilita mostrar ao mundo quem somos e, em simultâneo, responder à questão: “*Quem és tu?*”¹⁵¹.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 199.

¹⁵⁰ *C.H.M.*, p. 201.

¹⁵¹ *Ibidem*. Enquanto pensadora contemporânea marcada pelo existencialismo, Arendt não tem resposta para a questão do que é a natureza humana. Postula que nunca podemos afirmar o que somos, mas somente *quem* somos. (ainda, *C.H.M.*, p. 19).

A acção humana, interactiva porque plural, é, também ela, interlocutória. A palavra é reveladora já que, para além de ser manifestação daquele que fala, é susceptível de apreender a sua individualidade única. Por outro lado, aquele que fala, expõe-se e descobre-se ao outro, quer através de palavras, quer através de actos.

Contribuindo para a percepção do outro, a palavra preserva a identidade. Tomando a palavra, o agente da acção garante a sua presença no mundo, autenticando-se como ser insubstituível. Na acção e no discurso, os homens mostram quem são, revelam as suas identidades pessoais e singulares, mostrando-se ao mundo humano.

A união da *praxis* e da *lexis* permite que se possa continuar a falar de vida humana, marcada pela alteridade e diversidade. A revelação do *quem*, em oposição ao "que" alguém pode ser, materializa-se em actos e palavras. Esta qualidade reveladora, contudo, não pode emergir na solidão mas antes na situação em que as pessoas se encontram, de facto, umas *com* as outras numa relação intersubjectiva. A palavra é essencial tanto à determinação do *bios politikos*, como à constituição de uma identidade que seria irrealizável na solidão.

A acção reclama por um nome, por uma identidade. Sem a revelação do agente no acto, a acção não se distingue da *poiesis* e tal como esta, não passa de um meio para atingir determinado fim: "Desprovida de um nome, de um 'quem' a ela associado, a acção perde todo o seu sentido."¹⁵²

A defesa de uma ontologia do *quem*, por intermédio do qual o ser humano concretiza a sua aparição na cena pública, ainda que inscrita numa tendência heideggeriana, acaba por lhe dirigir uma réplica. De facto, o *quem* de Arendt é uma existência, uma liberdade que se revela autenticamente no actuar e

¹⁵² C.H.M., p. 203; Ricoeur, na sua obra, *Temps et Récit*, vol III - *Le Temps Raconté*, p. 342, destacou a importância desta tese, assinalando que responder à questão "quem?" é contar a história de uma vida. A história narrada afirma o "quem" da acção. A identidade do "quem" não é mais do que a identidade de uma narrativa.

falar públicos e nunca na solidão frente à morte, característica do *Dasein* de Heidegger. Se o discurso constitui o fundamento da interacção política, isso deriva do facto do *logos*, por si, iluminar uma parte significativa do mundo enquanto mundo comum. A nomeação, por intermédio da criação de palavras, exprime o modo humano de apropriação e de desalienação do mundo.¹⁵³

A obra *A vida do espírito - Pensar* permite clarificar a importância atribuída por Hannah Arendt à linguagem. Com efeito, na sua perspectiva, a linguagem engloba o repertório da experiência humana partilhada. Como sustenta num estudo sobre Walter Benjamin¹⁵⁴, cada época, na sua problematização do passado, terá necessariamente de se confrontar com a semântica da língua, uma vez que é a esse nível que as raízes do passado emergem.

Entre a política e a palavra existe um claro isomorfismo: a linguagem. Em Arendt, mais do que comunicação ou troca de informações é instauradora de sentido. Apenas a *lexis* dos agentes pode conferir significação à sua *praxis*. Este postulado está na base da primazia do plano público, enquanto visível: o que é incomunicável ou se reveste de secretismo, não pode encontrar qualquer forma de durabilidade real. Agir é dar-se a ver e, como observa Enégren, para a autora, a linguagem tem a capacidade de constituir o mundo como um lugar comum e permanente ao qual temos acesso através da palavra, já que a *koinonia* se tece com o discurso de todos. Nesta perspectiva, o *logos* detém, em Arendt, o estatuto de condição do político.

Por outro lado, a *lexis* humaniza o mundo no sentido em que ela própria pode realizar acontecimentos: a palavra pública, a intervenção retórica, o discurso oportuno podem, sem sombra de dúvida, constituir experiências políticas reveladoras de opções e de caminhos humanos.

No campo da política, do actuar em conjunto, a linguagem deve ser pública no sentido em que ela é memória do passado e possibilita o presente e o futuro.

¹⁵³ V.E, p. 112.

¹⁵⁴ H.S, p. 223 .

Face ao acontecimento que não deixa de emergir, o mundo humano requer ser narrado, lembrado e preservado mediante a palavra: "O mundo não é humano por ter sido feito pelos homens e não se torna humano pelo facto de a voz humana nele ecoar, mas sim porque ele se torna lugar de diálogo(...). As coisas do mundo (...) só se tornam humanas para nós no momento em que as podemos debater com os nossos semelhantes."¹⁵⁵

O uso que Arendt faz de termos fortemente comprometidos com a tradição metafísica, como por exemplo o de *sujeito*, diverge dessa tradição pelo seu carácter não substancialista. A postulação de um *quem* oposto a um *que*, é disso paradigma. Na verdade, a *obra* e o *trabalho*, mostraram *o que é* um homem, enquanto a acção desvela o *quem*, de tal forma que o fim da acção, juntamente com a palavra, revela a aparição de um actor no mundo.

A vida inicia-se pela inserção no mundo humano, por intermédio do discurso e da acção. Todavia, "ninguém é autor ou criador da história da sua própria vida".¹⁵⁶ Esta é a primeira das frustrações inerentes à acção e que revela a sua fragilidade intrínseca. De facto, o *quem* é revelado, aparece aos outros mas permanece invisível para a própria pessoa. O agente não é autor, nem produtor da sua história: "Alguém a iniciou e dela é o sujeito, na dupla acepção da palavra, mas ninguém é o seu autor."¹⁵⁷

Se o *quem* que somos nos escapa, não sendo plenamente nosso, isso deve-se a factores não tangíveis e humanamente incontroláveis: a imprevisibilidade, a contingência e a fragilidade da própria acção. Em virtude da revelação da unicidade de cada um, a acção, ao contrário da fabricação, reveste-se de uma "curiosa intangibilidade"¹⁵⁸ com efeitos que incidem sobretudo na esfera dos

¹⁵⁵ C.C., «Verité et Politique», p. 34. A este propósito, Énegren salienta que: "A esfera do público determina o que é comum e comunicável através da publicidade e da visibilidade." (*La pensée politique de Hannah Arendt*, p. 56.)

¹⁵⁶ C.H.M., p. 207.

¹⁵⁷ *Ibidem*

¹⁵⁸ *Idem*, p. 204. O contraste entre a tangibilidade na qual se move a fabricação e a intangibilidade que é intrínseca ao agir, é um dos elementos que dominam a análise arendtiana da *vita activa*.

assuntos humanos, na qual existimos em interacção e em interlocução, sem a intervenção estabilizadora das coisas.

Se, por natureza, a experiência da acção pressupõe iniciar algo de novo, não previsto, a imprevisibilidade, não pode deixar de lhe estar associada, ainda que constitua um risco inerente: "O facto de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável."¹⁵⁹

Resta ainda o facto de que a acção se inscreve, sempre, numa rede preexistente de relações humanas, na qual se cruzam uma multiplicidade de actos e de agentes, detentores de vontades e intenções em conflito. Deste facto resulta que a acção, raramente, atinja o seu objectivo.¹⁶⁰

Inscrita numa condição plural, a fragilidade da acção prende-se, essencialmente, com a sua incapacidade de previsão. Com efeito, a inteligibilidade de todos os processos ligados à acção, de todas as histórias passíveis de serem narradas, emerge apenas no final, isto é, no momento em que a história é dada como terminada. Ao contrário da fabricação, na qual o critério de avaliação do produto final provém da imagem ou modelo conhecido previamente pelo artífice, o critério que subjaz aos processos do agir, aos processos históricos, só se conhece quando esses processos findam.

Este é o paradoxo inerente à acção que constitui, segundo Arendt, o preço a pagar pela liberdade e pluralidade - condições fundamentais da existência humana.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 200.

¹⁶⁰ Hannah Arendt em entrevista a Günter Gauss, *op. cit.*, p. 40 afirma: "O risco da vida pública parece-me claro. Expomo-nos à luz da vida pública e, para dizer a verdade, cada um de nós o faz enquanto pessoa. Embora pense que não devemos aparecer e agir na vida pública reflectindo-na a nós próprios, sei também que na acção a pessoa se exprime de uma maneira que não há em qualquer outra actividade. Deste ponto de vista, a palavra é também uma forma de acção. Eis, portanto, o primeiro risco. O segundo é o seguinte: começamos alguma coisa, lançamos as nossas redes num tecido de relações e nunca sabemos qual será o resultado. Ficamos reduzidos a dizer: Senhor, perdoa-lhes porque não sabem o que fazem! Isto vale para toda a acção e é por aqui que a acção é concreta: escapa às previsões. É um risco."

No *trabalho* e na *fabricação*, a actividade, em si mesma, pode nunca ser revelada. A acção e o discurso, no entanto, requerem um espaço que as faça aparecer, assim como espectadores e auditores, a fim de se actualizar. É neste plano de abordagem da acção humana que Arendt insiste na posição privilegiada do espectador relativamente à acção.

O actor, ao agir, abre-se à descoberta. A sua acção é uma forma de exposição aos olhares dos outros que a testemunham. Na ausência de pares que, como co-autores ou espectadores são reclamados para a acção, o actor anula-se, pois carece do eco que estes lhe reenviam, "Ele não é nada no mundo, nem ninguém o pode ser, se não supuser um espectador."¹⁶¹

A acção aufere sentido mediante a ostentação pública. Apenas esta, reconfirma a sua essência, graças ao espectador. Como é defendido em *Sobre a Revolução*¹⁶², o agente deve revestir-se da figura da *persona* romana, a máscara de uma personalidade legal, politicamente instituída, com direitos e obrigações. Sem a *persona*, o indivíduo tornava-se um ser politicamente irrelevante.

Se bem que as histórias constituam os produtos inevitáveis do agir, não cabe ao actor mas, ao narrador, a sua "realização". Com efeito, é precisamente nas narrações que o significado real de uma vida humana acaba por se revelar. A narração mostra o indivíduo, como ele finalmente é, dando-lhe um sentido *post-mortem*. Nesta óptica, a acção genuína goza de uma transcendência em relação à figura do actor, superando a sua própria existência. É este o lado trágico da acção, que consiste em apenas desvelar o seu sentido, no momento em que o actor se esvanece, dando lugar à personagem.

Em suma, somos os protagonistas da história da nossa vida, mas não os seus autores. Neste âmbito, é legítimo considerar a coexistência de dois tipos de história, a história "real" e a história "fictícia" que, embora complementares, se distinguem: "A diferença entre a história real e a ficção, é precisamente

¹⁶¹ V.E., p. 29.

¹⁶² S.R., p. 130.

que esta última é 'feita', enquanto a primeira não o é. A história real em que nos comprometemos toda a vida não tem criador visível nem invisível, porque não é criada."¹⁶³

O actor não chega a conhecer o verdadeiro significado da acção por si desempenhada porque, enquanto ele está empenhado na acção e nas suas consequências, o sentido do acto não está presente na história que dele decorre. Somente ao narrador e ao olhar retrospectivo do historiador, a revelação da acção se torna acessível.

Que papel desempenha, então, a história fictícia na edificação da história real?

De facto, é à história fictícia que cabe o poder de revelação: "Só podemos saber quem é ou era alguém conhecendo a história da qual foi herói, por outras palavras, a sua biografia."¹⁶⁴

Quando agimos, damos início a uma história singular, única e irrepetível. Essa biografia, compreendida entre o nascimento e a morte pode vir a ser narrada mas, o seu "herói" não pode ser, em simultâneo, o seu autor ou narrador. É esta grande história, sem começo e sem fim, que constitui, para Arendt, a condição pré-política da História.

Em confronto com a actividade da *poiesis*, a responsabilidade pela acção a que se dá início, não impede a imprevisibilidade das consequências que dela podem advir. Isto significa que, mesmo que a história deva a sua existência aos homens, ela não é, no entanto, feita por eles. Essa tarefa é da responsabilidade do narrador que, olhando para o passado, inteira-se melhor do problema do que os próprios participantes: "O actor, sendo parte do todo, tem de representar o seu papel; não só é uma 'parte', por definição, está

¹⁶³ C.H.M., p. 209.

¹⁶⁴ *Ibidem*

amarrado ao particular que encontra o seu derradeiro significado e a justificação da sua existência somente como constituinte de um todo.”¹⁶⁵

Distanciado do acontecimento, o narrador enquanto espectador, alcança uma compreensão mais significativa e profunda da acção. Ele vê o espectáculo na sua totalidade, constituindo essa distanciação face ao acontecimento original, a condição de imparcialidade indispensável para a recuperação da história. De facto, “O espectador, e não o actor, detém a pista para o sentido dos assuntos humanos.”¹⁶⁶ Assim, narrar (*legein*), recontar, é testemunhar a resistência, é dar a palavra aqueles que, na história, não devem ser esquecidos. Como Arendt recorda, “restará sempre um sobrevivente para recontar a história.”¹⁶⁷

Esta visão do mundo político como uma cena ou espectáculo teatral, no qual actores e espectadores jogam o seu papel, tem uma inspiração grega. De facto, a solução grega para a fragilidade da acção passou, na perspectiva da autora, pela ambição e ousadia de deixar atrás de si uma história e uma identidade, dignas de menção futura. Por isso, “quem pretenda, conscientemente, ser ‘essencial’ (...), deve não só arriscar a vida, mas também optar expressamente, como o fez Aquiles, por uma vida curta e uma morte prematura.”¹⁶⁸

Por sua vez, a concepção grega da vida e do seu significado encontra-se associada ao conceito de *eudaimonia*. Este conceito, se bem que adulterado ao longo da história, significava, primordialmente, uma condição duradoura da vida humana ligada à ideia de que a identidade única e inconfundível que nos define só transparece e é visível para os outros e não, para nós próprios. O que sucede é que a *eudaimonia* só é assegurada com a morte, ou seja, no momento em que se condensa na grandeza de um acto, acto esse que expira ao mesmo tempo que a vida.

¹⁶⁵ V.E., p. 106.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 108; na sua obra, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Arendt reafirma a posição privilegiada de que goza o espectador, face à acção.

¹⁶⁷ ARENDT, Hannah, *Eichmann à Jerusalem. Rapport sur la banalité du mal*. Paris : Gallimard, 1996, p. 256, referenciada por E.J., tradução que seleccionamos da obra original *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. Nova Iorque: The Viking Press, 1963.

¹⁶⁸ C.H.M., p. 218.

Na verdade, a função da *polis* para os homens residia na oferta de oportunidades para alcançar a imortalidade, o mesmo é dizer, na oferta de possibilidades para afirmar a sua identidade única, por meio de palavras e de actos.

Remediar a futilidade da acção e do discurso conquistando a imortalidade constituía, como se vê, uma das funções da *polis*. A convivência humana, sob a organização da *polis*, assegurava a imperecibilidade dessas actividades pouco permanentes, a acção e o discurso. A efémera existência do actor mortal e a grandeza dos seus actos eram compensados, por assim dizer, pela realidade que ganhavam, pelo simples facto que resultava do ser visto e ouvido. Ao postular que acções grandiosas e grandes palavras podem conferir uma imortalidade potencial ao autor, expondo-o aos olhos do mundo que conservará a memória dessa revelação, Hannah Arendt aproxima-se de temas queridos a Homero e Píndaro: "Por toda a extensão da terra fértil/pelos mares, reina sempre inextinguível/a glória de boas acções."¹⁶⁹

Esta influência grega é reafirmada pelo recurso que a autora faz ao modelo da *polis* que, numa direcção claramente fenomenológica, define o espaço no qual o desejo de ver e de ser visto se soldam. Na realidade, a *polis*, como espaço público organizado, fisicamente, pelas muralhas que a rodeavam e fisionomicamente, pelas leis, constituía uma espécie de partilha e de memória duradoura de actos e palavras. Como confirmam as célebres palavras de Péricles na *Oração Fúnebre*, "a *polis* garante àqueles que nela agem, a memória imortal das suas acções, boas ou más, sem necessitarem, para assegurar a sua glória, da ajuda dos poetas."¹⁷⁰

Estritamente falando, a *polis* não detém valor como localização física, mas antes enquanto comunidade resultante da partilha de palavras e actos. A *polis*

¹⁶⁹ *IV Isthmique*, tradução de A. Puech, Paris, Les Belles - Lettres, 1952, p. 46. Ricoeur na obra *Em torno do Político*, *op. cit.*, p.17, corrobora esta tese: "Insisto nesse ponto: seres mortais que pensam a eternidade, mas que não gozam da imortalidade, tais são esses seres que, por um projecto político, criam a única medida de imortalidade histórica que lhes é possível."

¹⁷⁰ *C.H.M.*, p. 222; refere-se à passagem de Tucídides, II, 41., Paris, Les Belles - Lettres, 1962, p. 30.

é uma espécie de *memória organizada*¹⁷¹ que é um garante contra a futilidade da vida individual. A sua essência encontra-se no espaço de aparência que medeia entre as pessoas e que surge desde que elas se reunam na modalidade do discurso e da acção, estejam onde estiverem.

A existência do espaço de aparência é meramente potencial, uma vez que, da mesma forma que emerge na situação em que os homens actuam e falam conjuntamente, pode desaparecer aquando da destruição do corpo político que o originou, ou mesmo com a suspensão das próprias actividades.

Sintomática do desaparecimento de comunidades políticas é a perda de poder. Este apenas se efectiva se palavra e acto não se divorciarem: "enquanto as palavras não são vazias e os actos não são brutais."¹⁷² Assim, o que resta após o momento fugaz da acção é o poder que mantém os agentes unidos.

O verdadeiro poder resulta de um agir em conjunto, partilhado num espaço e tempo determinados, por homens, simultaneamente, distintos e iguais. Ele resulta do exercício em comum de múltiplas vontades. O uso do poder não é mais do que a tradução, no plano dos factos, de um mútuo consentimento entre os homens e daí a sua identificação com a justiça. Assim, a *pluralidade*, a instância subjacente à palavra e ao agir, é condição essencial para a existência e manutenção do poder. Inversamente, a separação dos homens conduz ao aniquilamento do poder: "Somente onde os homens vivem tão unidos que as potencialidades da acção estão sempre presentes, o poder pode permanecer (...); quem se isola renuncia ao poder e torna-se impotente."¹⁷³

A possível fundação de um poder, assente na horizontalidade da igualdade humana, tal é a esperança que Arendt parece depositar nas gerações futuras. Contudo, o êxito desse empreendimento passará, necessariamente, pelo respeito pela liberdade subjectiva que nos diferencia.

¹⁷¹ *Ibidem*

¹⁷² C.H.M., p. 225.

¹⁷³ *Idem*, p. 226; a propósito, Arendt refere a tese de Montesquieu acerca da tirania. Nesta forma de governação, o isolamento é a nota caracterizadora, contrariando, por consequência, a condição humana essencial da *pluralidade*, o actuar e falar conjuntos.

A instituição política - na óptica de Arendt, o *inter esse*, ou o *ser-com* - representa o poder em forma de comunidade, que não exclui o desacordo ou a diferença. Ao invés, a diferença e o conflito de valores ou de opiniões são reconhecidos e instituídos, como tal, no interior da comunidade.

O poder é um fim em si mesmo, que não pode ser instrumentalizado para outra acção que não seja a formação de uma vontade comum, através de um processo comunicativo. Contudo, a única solução para que o poder não degenera em estratégia, força ou qualquer forma de violência, é usá-lo como recurso para manter a *praxis* da qual surgiu.

O afastamento desta concepção de poder, face às teorias tradicionais que o postulam, essencialmente, como relação de dominação/opressão, resulta da defesa de um *mundo comum*, no qual a pluralidade é sinónimo de intersubjectividade. A condição de pluralidade concebida como pluralidade entre iguais corresponde à eliminação, no plano político, da relação de dominação enquanto fundamento da definição de poder. O estatuto ontológico acordado por Arendt para a pluralidade - a qual não se reduz à multiplicidade empírica - faz com que o mundo de relações origine o domínio da política. Nascida no *inter-esse*, no espaço que está *entre* os homens, a política constitui-se como relação. Por sua vez, o mundo que lhe está aferido não é um mundo produzido ou fabricado mas, um mundo "actuante", que nasce, em primeiro lugar, da relação e que morre quando esta é anulada.

Todo aquele que, por muito válidas que sejam as suas razões, opte pelo isolamento, recusando a convivência humana, renuncia a todo o tipo de poder, na medida em que, prioritariamente, o poder humano simboliza a condição humana de pluralidade. Daí que o poder corresponda, primordialmente, à atitude humana de agir e de agir de forma concertada. O poder só pode existir como potencialidade do ser-em-comum e não como uma entidade imutável derivada de uma qualquer comunidade unânime.

O poder, que a autora distingue cuidadosamente de força e de violência¹⁷⁴ é, pois, um fenómeno comunitário que não se coaduna com qualquer subjectividade isolada. Trata-se de uma realidade nascida entre iguais, expressando dinamicamente a iniciativa de muitos, que inaugura algo, não com a finalidade de obter um resultado exterior mas, para uma rectualização do espaço público. Enquanto horizonte de comunicação entre iguais, o espaço público oferece permanentemente, a todos, a possibilidade de tanto serem espectadores como actores, desvelando-se a uma pluralidade de juízos.

O poder, perfilando-se como comunicação, coincide com o âmbito de ser escutado. Apenas no plano em que cada um pode fazer-se ouvir, a política subsiste enquanto política. Todo o lugar em que a palavra não é escutada vale apenas como deserto.

Como sintetiza André Enegrén: "O poder é, portanto, um fenómeno colectivo que não surge da rivalidade, mas sim, da comunicação, através da qual as opiniões se intercambiam, sem que nunca um indivíduo ou um grupo possua a capacidade de determinar as decisões dos outros; a sua expressão normal é a interacção (a interlocução), e não a competição que pressupõe um vencedor."

175

Os homens não podem actuar na solidão, mas no âmbito da esfera pública, na presença dos outros como se de uma audiência se tratasse. Este é o factor que distingue o poder da "força". Esta, em oposição ao poder plural, é indivisível na medida em que, mesmo sendo colectiva, é sempre a força controlada por um indivíduo que está em causa. Já o poder, é passível de ser dividido sem que saia reduzido. Como afirma Arendt, "se a violência é capaz de destruir o poder, jamais o pode criar."¹⁷⁶

¹⁷⁴ RICOEUR, P. "Pouvoir et Violence", in *Politique et Pensée*, Colloque Hannah Arendt, p. 162: "Sigamos esta pista do carácter, não só não hierárquico do poder, ao contrário da relação de dominação, mas ainda, não instrumental, ao contrário da relação de violência. (...) É quando o poder falta, que a violência tende a ocupar o seu lugar e, isto, revela a sua incapacidade de instaurar qualquer laço político que seja."

A condição humana de pluralidade que, como vimos, é caracterizadora da acção, corresponde, em termos políticos, à eliminação da relação de dominação na concepção do poder.

¹⁷⁵ ENÉGREM, A, p. 100.

¹⁷⁶ C.H.M, p. 227.

Daí que se assista, também nos nossos dias, ao fenómeno, não tão invulgar como se pensa, de combinação de força e impotência. Este fenómeno, reflectindo-se em formas políticas de dominação ou de sujeição, representa o aniquilamento do poder dos cidadãos, logo, é antipolítico.

A violência é um princípio antitético e inversamente proporcional ao poder, ao espaço público onde se cruzam livremente projectos. O poder só tem lugar enquanto a acção plural é garantida através de um laço institucinal reconhecido. Em contraste, a violência, que Arendt conota com a exploração da fragilidade inerente ao político, instrumentalizando-o, nunca poderá instituir o poder, mas sim, o despotismo e a perda de liberdade.¹⁷⁷

O poder é a instância que preserva a esfera pública e o espaço de aparência. Sem ele, o espaço de aparência derivado da acção e do discurso desvanecer-se-ia tão rapidamente como o acto ou a palavra viva. O lugar de exercício do poder é o próprio espaço público, o espaço de aparência. Este é prévio a qualquer forma de organização da esfera pública e é ele que possibilita o desenrolar de uma vida, não como fase efémera no ciclo da natureza, mas como sequência irreversível, entre o nascimento e a morte, de acontecimentos singulares que podem ser narrados.

A instância da narração permite a perpetuação da memória, dos actos e das palavras de alguém. É ela que descobre a identidade, a biografia, não do actor, mas da personagem que, desta feita, faz a sua aparição pública.

¹⁷⁷ A reabilitação da política através da elucidação das suas categorias fundamentais, leva Arendt a recusar toda a representação instrumental da política, objectando que esta só se pode compreender enquanto espaço plural, autónomo e igualitário, tecido de relações simétricas, no qual toda a tentativa de soberania é banida. Em relação à questão da fragilidade do político, a filósofa em *La Crise de la Culture*, no artigo intitulado "O que é a autoridade?" refaz a história desse fenómeno, desde os gregos até à contemporaneidade. A interpelação que atravessa as suas considerações é a seguinte: "Como salvar as acções humanas da futilidade decorrente do esquecimento?", isto é, até que ponto somos capazes de interromper a fatalidade? A resposta, na qual se adivinha a sua postura antitotalitária pode ser indiciada na citação da p. 222, que conclui o ensaio subsequente, "O que é a liberdade?": "São os homens que fazem milagres, esses homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da acção, são capazes de instaurar uma realidade que lhes é própria."

De modo análogo à vida, a acção é temporal, requerendo a narração como um impulso para a revelação aos outros. É nesta óptica que J.C. Mélich afirma que toda a acção, no sentido arendtiano, apresenta algo de estético na medida em que se trata de uma criação especial, a criação de uma novidade radical.¹⁷⁸

Enquanto memória, a narração, que toma lugar após o acontecimento fundamental, pode encaminhar-nos para o cerne da história. Ao fazê-lo, confere à acção humana a permanência que lhe permite escapar à futilidade e ao esquecimento:

*A história como categoria da existência humana é, concerteza, mais velha que a palavra escrita, mais velha que Heródoto, mais velha mesmo que Homero. Não historicamente, mas poeticamente falando, o seu início encontra-se no momento em que Ulisses, na corte dos Feácios, escuta a história dos seus próprios feitos e sofrimentos, a história da sua vida, tornada agora uma coisa exterior a ele, um 'objecto' que todos devem ver e entender. O que tinha sido puro acontecimento, transformou-se agora, em história.*¹⁷⁹

A narração possibilita que aquilo que, no passado, constituiu um acontecimento, possa perdurar no presente. Desta forma, as palavras e os actos que, pela sua grandeza se tornaram imortais ganham, pela narração, um novo espaço de representação pelo qual, a memória e o sentido escapam ao ciclo natural da morte mantendo-se no presente.

Assim, Arendt, à polaridade grega mortalidade-imortalidade, definidora da condição humana, acrescenta outra, da ordem da história: a polaridade, memória-transformação. O acto imortal, materializado por um homem mortal, transcende-se a si próprio na medida em que é narrado, recontado e celebrado. Recontar, *legein*, é, então, "testemunho de resistência, é dar a

¹⁷⁸ MÉLICH, Bárcena, *La Educación como acontecimiento ético*, Barcelona: Paidós, p. 49

¹⁷⁹ C.C., pp. 62-63.

palavra aos vencidos, aos esquecidos da história”¹⁸⁰ porque, acima de tudo, o recontar (*legein*), acredita Arendt, é a transmissão de um testemunho.

Como forma de memória, a narração torna-se uma apropriação da acção para além do tempo e no decurso da história. Ela fabrica a memória¹⁸¹ ao perenizar a acção grandiosa e ao dotar o acontecimento de um sentido que o faz fugir à futilidade. Ao narrar acontecimentos, contam-se histórias nas quais os factos particulares perdem a sua contingência e adquirem um revestimento humanamente compreensível.

O próprio acontecimento não é reencontrado sem a narração, possibilitando esta, a actualização da sua história. A narração é um prolongamento da acção e da palavra que, tão naturalmente como a fabricação produz objectos de uso, produz histórias plenas de sentido. Recontando acontecimentos cujo sentido aguardava ser descoberto, a narração conserva o ineditismo dos actos humanos, a sua infinita improbabilidade, mantendo a conexão não necessária desses acontecimentos aberta a uma visão muito mais sinóptica do que lógica.

A precaridade essencial da acção provém da sua situação de ser ‘inobjectivável’. Depois de Aristóteles, Arendt opõe à transitividade da fabricação o carácter imanente da acção política. De facto, a fabricação apenas existe em função de um fim que a transcende. Contrariamente, o que emana da acção não poderá destacar-se dela a fim de atingir alguma permanência, no sentido em que esse resultado não é algo de alheio ou de ulterior que a acção deva engendrar. O fruto da acção é a acção em si mesma.

Na actividade de fabricação, como vimos, os fins da operação condicionam e dominam os meios, enquanto na acção a primazia é concedida aos meios. Os fins apontam sempre para algo de exterior e ulterior e, enquanto tal, apenas podem convir a uma actividade cujo sentido se posicione fora dela. Ora, na esfera da acção, o sentido é a acção em si mesma. Nesta óptica, cada meio, cada acto, representa, por si, um fim.

¹⁸⁰ PROUST, Françoise, « Le Récitant » in *Politique et Pensée*, Colloque Hannah Arendt, p. 127.

¹⁸¹ Q.P, p. 87.

Assim, a acção não é justificada por motivos, intenções, objectivos ou consequências. Sendo um fim em si mesma, sem "porquê" ou "para quê", ela "só pode ser julgada a partir do critério de grandeza".¹⁸²

A especificidade, que Arendt pretende salvaguardar na acção, leva a que o significado de cada acto apenas possa residir no próprio desempenho e não nos motivos que o desencadearam ou nos resultados que ele origina. O seu grau de excelência revela-se aos outros, uma vez levada a cabo e independentemente do que o autor tinha em mente ao dar-lhe início. Na acção, o aspecto relevante é aquilo que se manifesta aos outros, aquilo que se inicia num mundo partilhado.

Desta forma, constatamos que, como assinala George Kateb, "Hannah Arendt fez o que nunca antes tinha sido feito, já que revelou, filosoficamente, o sentido da acção política".¹⁸³ De facto, o que preocupa Arendt relativamente ao político é a indagação do sentido. Frente à instrumentalização do mundo e da política, a dimensão do sentido da acção política torna-se essencial. A faculdade em conferir significado ao mundo é o que garante à acção, sempre entendida como *praxis*, "uma supremacia existencial"¹⁸⁴ sobre as demais capacidades humanas redimindo a precaridade da existência humana.

Corroborando a teoria aristotélica¹⁸⁵ do carácter imanente da acção, esta é *energeia*, ou seja, uma actividade que esgota o seu significado enquanto efectividade ou realização. Os actos e as palavras não procuram um *telos*, consistindo este na própria actividade que, por conseguinte, se transfigura em *entelecheia*.¹⁸⁶ De facto, em *La crise de la culture*, a pensadora observa que a

¹⁸² C.H.M., p. 231. Como plena efectividade (*energeia*) nada realiza ou produz além de si mesma e a plena realidade (*entelecheia*) não tem outro fim além de si mesma." Veja-se, *Metafísica* 1050 a 22-35).

¹⁸³ KATEB, George, *Hannah Arendt. Politics, conscience, evil*, p. 7.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 6.

¹⁸⁵ Arendt devolve à acção o sentido público que Aristóteles lhe tinha outorgado. Também para o filósofo, a *praxis* estava necessariamente associada ao *bios politikos* e ao espaço da *polis*, onde a identidade de cada um poderia aparecer e distinguir-se.

¹⁸⁶ Nota da própria autora, p. 318: "Os dois conceitos aristotélicos, *energeia* e *entelecheia* estão intimamente relacionados entre si (*energeia...synteinei pros ton entelecheian*): Também na perspectiva de Kateb, *op. cit.*, p. 194, Arendt recupera, em termos contemporâneos as análises de Aristóteles, nas quais a actividade da *praxis* é demarcada da

liberdade inerente à acção encontra a sua maior expressão no conceito de *virtù*, a excelência com que, segundo Maquiavel, os homens agarram as oportunidades propostas pelo mundo sob a forma de *fortuna*. Na medida em que é livre, a acção não é conduzida pelo intelecto ou pela vontade ainda que deles necessite quando pretende almejar um objectivo. A acção contém uma espécie de virtuosismo pelo qual a sua perfeição consiste no desempenho, em si mesmo e não num produto final. É aqui que reside a essência da sua liberdade: a acção como *praxis* é a única autenticamente livre, autenticamente humana, uma vez que não busca um fim exterior a si mesma, sendo ela própria esse fim.

O fim da acção coincide com ela mesma, daí que a contraposição aristotélica entre *praxis* e técnica seja ultrapassada. Com efeito, Aristóteles, na perspectiva de Arendt, concebeu a acção em termos de fabricação e o seu resultado, as relações entre os homens, em termos de obra realizada: "Segundo Aristóteles, o benfeitor ama a sua *obra* - o beneficiário que ele criou - tanto quanto o poeta ama os seus poemas."¹⁸⁷

A substância das relações humanas, testemunhada aristotelicamente pela relação benfeitor-beneficiário, é claramente adulterada quando existe a tentativa de substituir o agir, a *praxis*, pelo fazer ou pela *poiesis*.

Resta questionar a que tipo de actividades aplica Arendt a sua noção de acção. Esta questão ainda mais pertinente se torna se pensarmos, como Aristóteles, que se toda a acção é política, o inverso não se verifica...

Apesar do facto de as acções políticas usufruírem, para Arendt, de um carácter paradigmático em relação à obra e ao trabalho, será suficiente a distinção entre essas actividades para alcançar o sentido específico da acção política?

poiesis. Segundo o autor, a afirmação de que o poder da acção reside na sua actualização, não é mais do que valorizar o ensinamento de Aristóteles sobre a união íntima da *dunamis* e da *energeia*, no caso da *praxis*, por oposição à sua dissociação no caso da *poiesis*, pois a eficácia própria desta esbate-se em proveito do seu *ergon*, da sua obra, que resta fora dela.

¹⁸⁷ C.H.M., p. 220.

De qualquer modo, pensamos ser necessário garantir que também a política se constitua como acção e, desde logo, podemos excluir deste âmbito qualquer acção de tipo instrumental ou estratégico. Neste sentido, toda e qualquer actividade que se desenvolva em função dos seus resultados, das finalidades em vista, perde o seu carácter genuinamente político. É o que sucede com as actividades associadas à administração burocrática, doméstica, de dominação e até de libertação na medida em que pressupõem a sujeição à necessidade, sendo, por isso, aniquiladoras da pluralidade. Na realidade, trata-se de actividades pré-políticas, por excelência que, ao desvitarem a esfera pública, quando a invadem, se tornam anti-políticas. A acção política não é, de forma alguma, um meio ou um instrumento para assegurar estas necessidades, mas antes, a expressão de uma vida dotada de sentido.

Este tipo de acção, pelas excepções já delineadas, é a que se realiza pelo discurso, pela palavra, ou ainda, pela faculdade de emitir juízos acerca dos assuntos públicos. O salto qualitativo da necessidade para a liberdade é, pois, conseguido pela mediação da palavra que transforma o homem em animal político. Contudo, no domínio da palavra, o discurso que preenche os requisitos da acção enquanto *praxis* é, em exclusivo, o discurso deliberativo. Assim, o debate político num espaço público encarna a exigência máxima da acção: ser um fim em si mesmo.

A acção plural, ambígua e paradoxal, caracterizada pela fragilidade e irreversibilidade, origina consequências que constituem uma cadeia interminável de acontecimentos não controlável previamente e que pode afectar um número ilimitado de seres humanos. Por sua vez, o acto humano, ainda que iniciado por um, pode ser levado a cabo por muitos.¹⁸⁸

O actor, movimentando-se entre e em relação com outros seres igualmente actuates, nunca se reduz ao papel de actor. A ambiguidade inerente ao agir nunca confere um lugar de domínio aquele que age. Este, além de agente, é

¹⁸⁸ Daí a utilização dos verbos gregos *archein* (começar) e *prattein* (acabar) para definir a acção; C.H.M., p. 213.

também paciente. Actuar e sofrer o efeito da acção são as duas vertentes de uma vida politicamente vivida.

Ao carácter de fragilidade da acção associa-se o da sua ilimitação. Sendo inesperada, ela não pode estar limitada pelos motivos e fins, conseguindo transcendê-los. Nada existe que imponha limites ou barreiras à acção, o que resulta da capacidade, que lhe é inerente, de estabelecer relações. Violar todos os limites e transpor fronteiras espelha o outro lado da acção directamente ligado à sua produtividade específica. A própria lei é incapaz de simbolizar uma garantia absoluta contra o poder de iniciativa ou de inovação: "Há limites e fronteiras na esfera dos assuntos humanos, mas estes nunca chegam a constituir um sistema de defesa capaz de resistir com segurança ao impacto com que cada nova geração vem ao mundo."¹⁸⁹

A incerteza e imprevisibilidade constitutivas da acção explicam a tendência, na tradição, para menosprezar as suas aporias. Platão é o caso paradigmático de desvalorização dos assuntos humanos oriundos da *praxis*, estabelecendo a semelhança entre os homens detentores de actos e as marionetas manipuladas nos bastidores: "as acções dos homens parecem-lhe movimentos de títeres acionados por mão invisível oculta nos bastidores, de modo que o homem se assemelha a um brinquedo de um deus."¹⁹⁰

O desejo platónico de substituir a *praxis* pela *poiesis* é-nos revelado na *República* ¹⁹¹, cujo objectivo é o de fornecer um modelo de fabricação da cidade onde cada qual ocupava e desempenhava uma tarefa definida, tal como o artesão no atelier.

A figura do *teknites* é a grande inspiradora deste modelo, situando-se na linha intermédia entre aqueles que se orientam pela simples aparência das coisas e os que se entregam à contemplação, à *theoria*. O *teknites*, na sua actividade,

¹⁸⁹ *Idem*, p. 215.

¹⁹⁰ C.H.M., p. 208; Platão, *Les Lois*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1951, 644 e 803.

¹⁹¹ PLATÃO, *A República*, trad. port. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, III., 397 e, p. 104.

contempla um modelo prévio tornando-se, assim, um especialista em determinado campo. Já os artistas e os poetas, pela sua capacidade de tudo imitar seguindo o modelo da aparência, são desdenhados por Platão.¹⁹² A cidade isonómica de Péricles, inversamente, valorizava a Tragédia e a função dos poetas trágicos, em geral. A fragilidade e imprevisibilidade da acção, eram, na Tragédia, lembradas tornando concludente a convicção de que jamais a *praxis* pode ser submetida a normas ou ao domínio de um só.

O espectador da tragédia encontrava nela a referência essencial para a sabedoria prática, para a aferição do juízo. Como salienta Paul Ricoeur: "A Tragédia, ao invés de fornecer solução aos conflitos que a ficção transformou em insolúveis, depois de ter desorientado o espectador, conduz o homem da *praxis* a reorientar a acção, por sua conta e risco, no sentido de uma sabedoria prática em situação, que responda da melhor forma à sabedoria trágica."¹⁹³

Com Platão, o teórico é aquele que busca a pureza e a imperecibilidade das Ideias, negligenciando, por conseguinte, as ambiguidades da *praxis*. A *theoria* afasta-se definitivamente do agir humano, não se reportando mais ao mundo e à sua pluralidade mas antes a uma dimensão onto-teológica.

O modelo platónico preconizado para a *polis* estruturou-se em torno da *poiesis*, actividade que, pela sua segurança, se distanciava da fragilidade da *praxis*. O saber necessário à *poiesis* é o saber técnico do especialista que, de modo unívoco, traça um plano prévio ao qual a produção deve submeter-se. Efectivamente, Arendt considera que Platão foi o primeiro intelectual a fornecer um plano para fabricar Estados criando uma tradição de pensamento político no qual os conceitos de acção e de fabricação se identificam. Valorizando a excelência do *bios theoretikos*, obliterou a distinção entre o fenómeno de actividade de *poiesis* e o da *praxis*, criando uma interpretação da actividade política à luz da actividade do artesão, do *teknites*, que produz

¹⁹² *Idem*, X., 597 e, p. 456; também no Livro III, Platão assegura que a linguagem dos poetas é falsa e enganadora.

¹⁹³ RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 290. É neste contexto, de espectador de teatro que se retoma o sentido pré-platónico da noção de *theoria*.

segundo um modelo preconcebido. Em simultâneo, a esfera da *praxis* subordina-se à da *poiesis* na medida em que o artesão, durante uma parte substancial da sua actividade, é também, um 'contemplativo' ao tomar como critério de partida o arquétipo previamente definido e que ele terá de observar ao longo de todo o processo de produção.

A diluição dos planos da *poiesis* e da *praxis*, assim como das esferas do privado e do público, são para Platão os pressupostos de uma cidade que se concebe como uma grande família, governada sob a autoridade de um só. Seria este o meio mais eficaz de "proteger a cidade dos perigos da pluralidade e das calamidades da acção".¹⁹⁴ Correlativamente, a legitimidade do governo de um só justifica-se pois "os homens não podem, legítima e politicamente, viver juntos senão quando uns são encarregados de comandar e os outros são obrigados a obedecer."¹⁹⁵

A fuga da acção para o governo, em termos platónicos, é evidenciada no *Político*, obra na qual o filósofo estabelece um fosso entre os dois modos da acção, *archein* e *prattein* ("começar" e "realizar"), termos que, para os gregos, se encontravam estritamente ligados. A questão que se colocava para o filósofo era a de assegurar que o indivíduo que iniciasse algo se mantivesse dono dos seus actos, do princípio ao fim, sem necessitar do auxílio de outros para realizar essa tarefa. Esta auto-suficiência, no domínio da acção, apenas é possibilitada se os outros forem impedidos de participar espontaneamente, com os seus objectivos e motivações, nesse empreendimento, sendo, antes, usados para executar ordens ou, então, se aquele que tomou a iniciativa não se envolver na própria acção. Nesta perspectiva, "começar" e "realizar" podem originar actividades radicalmente distintas. O iniciador passa a ser um chefe que governa (*archein*) os que são capazes de executar mas que não necessita de agir (*prattein*). Tal é a essência da política: "saber começar e

¹⁹⁴ C.H.M., p. 248.

¹⁹⁵ *Idem*, p. 249.

governar.”¹⁹⁶ A acção, enquanto tal, é eliminada e nada mais resta senão a “execução de ordens.”¹⁹⁷

O fosso que Platão estabelece entre os que sabem, sem agir, e os que agem, sem saber, corresponde à linha divisória entre pensamento e acção. É esta mesma linha que separa governantes e governados. Com efeito, o que sabe não precisa de executar e, em contrapartida, o que executa não precisa pensar ou conhecer. A inspiração platónica para a administração da *polis* é nitidamente, a do modelo doméstico, no qual, o senhor que domina sabe e não executa, enquanto o escravo que executa não tem que saber ou conhecer. Mas, para os gregos, as relações entre governo e governados, isto é, entre ordenar e obedecer, eram em tudo idênticas às relações criadas entre senhor e escravos, banindo, assim, qualquer possibilidade de acção. Este tipo de relações eram necessariamente colocadas à margem da vida pública da *polis*. Ora, a tese postulada por Platão, de que as normas da cidade deviam derivar da relação privada entre senhor e escravo no seio doméstico¹⁹⁸ deixa antever o menosprezo pela acção, retirando-lhe qualquer papel na esfera dos assuntos humanos.

A divisão entre saber e fazer era estranha ao domínio da acção. Neste, a acção perdia todo o seu sentido e validade desde que pensamento e acção fossem separados. Quanto ao domínio da fabricação, a separação entre saber e fazer era uma experiência quotidiana já que, neste processo, existem duas fases distintas: a percepção da imagem ou da forma (*eidos*), seguida da organização dos meios e do começo da execução.

A substituição do agir pelo fazer corresponde ao desejo platónico de conferir ao plano dos assuntos humanos a solidez inerente à obra e à fabricação. Todavia, apesar da evolução do seu pensamento, somente na *República*,

¹⁹⁶ C.H.M., p. 250.

¹⁹⁷ PLATÃO, *O Político*, p. 305.

¹⁹⁸ Em nota, Hannah Arendt afirma que a tese decisiva de *O Político* é a de que não existe diferença alguma entre a constituição de uma grande família e a da *polis*, de tal modo que a mesma ciência se poderia ocupar das questões políticas e das questões “económicas ou familiares”.

afirma Arendt, as "ideias" são transformadas em normas de conduta, não já como variantes do Belo mas do Bem. Esta transformação visou um fim político, na medida em que, aplicando a doutrina das ideias à política, o filósofo tenta retirar aos assuntos humanos o seu carácter de fragilidade. A ideia de Bem, no entanto, não é a ideia suprema do filósofo, na verdadeira acepção da palavra que, para contemplar a essência do Ser, troca a caverna sombria dos assuntos humanos pelo céu puro das ideias.

No contexto da *República*, o filósofo define-se, ainda, como o amante da beleza, e não da bondade. A ideia de Bem é apanágio do rei-filósofo que, na pretensão de governar os homens, não pode permanecer, indefinidamente, no céu das ideias puras. Este, desde o momento em que retorna à caverna para governar os seus semelhantes sente a necessidade de tomar as ideias como normas e regras que permitam avaliar e englobar as palavras e acções humanas com a segurança absoluta e objectiva do artesão que produz, segundo um modelo inalterável, a ideia geral.

A vantagem que Platão retira desta metamorfose e da aplicação da doutrina das ideias ao domínio político, na óptica de Arendt, é a de conseguir eliminar o elemento pessoal do governo ideal. Com efeito, as suas analogias entre a acção do governante e as relações entre senhor e escravos reclamavam do soberano uma virtude quase divina para que ele se distinguisse tão bem dos seus súbditos, como o pastor do seu rebanho ou o senhor dos escravos.¹⁹⁹ Pelo contrário, ao conceber o espaço público à imagem de um objecto fabricado, o governo é encarado como uma capacidade vulgar, sendo a arte política comparável a todas as artes, cujo elemento decisivo não se encontra na pessoa do artista mas, no objecto impessoal da arte. Na *Répubblica*, "o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica as suas normas e padrões, 'faz' a sua cidade como o escultor faz uma estátua."²⁰⁰

¹⁹⁹ C.H.M., p. 255; em nota, a autora refere que no *Político*, Platão conclui ironicamente que ao procurar aquele que fosse digno de governar os homens, teríamos que encontrar "um deus em vez do homem".

²⁰⁰ *Ibidem*

Assim, Hannah Arendt defende que Platão se tornou o grande inspirador de todas as utopias que desenvolveram a tradição de pensamento político segundo a qual, conscientemente ou não, a categoria da acção foi interpretada em termos de fabricação: "O facto é que Platão e, em menor grau Aristóteles, julgando os artesãos como indignos de serem cidadãos de pleno direito, foram os primeiros a propor eliminar a política e governar o Estado segundo a técnica dos artesãos."²⁰¹

A substituição da acção pelo fazer acompanhou a degradação da política e tornou-se um meio para atingir um fim mais elevado: a produtividade e o progresso social da modernidade.

O tratamento dos assuntos humanos como se estes fossem ou pudessem transformar-se em produtos planificados de uma técnica visou, em primeira instância, conferir-lhes certeza e previsibilidade. No entanto, a *praxis* escapa a qualquer univocidade, sendo por natureza, ambígua e imprevisível. Desde logo, pelo facto de se inscrever numa teia preexistente de relações humanas e de infinitas vontades em conflito, é indissociável de uma multiplicidade de perspectivas, o que lhe fornece uma variabilidade e incerteza consideráveis. Verificamos, então, que a reabilitação da *praxis* não é alheia, em Arendt, a motivações ontológicas. Com efeito, na base da recuperação que opera do conceito de *praxis* descortina-se a afirmação de uma certa forma de estar no mundo caracterizada, essencialmente, pela relação plural que os indivíduos estabelecem num mundo comum.

²⁰¹ *Idem.*, p. 258. Acerca deste ponto, Dana Villa, *op. cit.*, p.194, acrescenta: "O ensejo de Platão e de Aristóteles de pensar a acção como uma espécie de fazer - de repensar a acção política de modo a que ela aparecesse tão pouco afectada pelo facto da pluralidade humana como a actividade de fabricação - não se esgota nas suas escolhas dos fenómenos políticos que consideravam valer a pena estudar. Pelo contrário, levou-os a criar uma óptica sobre a vida política, na qual a liberdade, sentido e objectivo da acção, eram reinterpretadas de modo a que os efeitos menos estabilizadores da pluralidade humana (e da cidadania democrática ou republicana) pudessem ser contidos, senão mesmo eliminados." Como afirma ainda Myriam Revault d'Allones, no artigo "La persévérance du politique", in *Colloque Hannah Arendt*, Paris, Payot, 1996, p. 45: "Falar filosoficamente do político é querer desembaraçar-se dele e procurar um substituto para a acção sob a figura de um conceito que é o de governar, o que requer que o viver-em-conjunto, o ser-em-comum (...) seja submetido ao esquema governar-obedecer."

O risco eminente de que toda a acção política é portadora conduz Hannah Arendt a sobrevalorizar a moderação como virtude política fundamental e a denunciar a *hubris*, a desmedida, como a tentação política por excelência. A imprevisibilidade da acção, contudo, não pode ser neutralizada. Ainda que as limitações e fronteiras impostas por qualquer corpo político, correspondam a essa tentativa, a imprevisibilidade da acção emerge também do facto de a história subsequente só adquirir pleno significado quando a acção termina.

À certeza previsível da fabricação contrapõe-se a imprevisibilidade e fragilidade da acção. Na fabricação, o especialista domina a situação que possui, por isso, carácter reversível. A acção, pelo contrário, é marcadamente, irreversível. O que age, deixa o seu rastro e não há forma de o desfazer: "Enquanto a força do processo de fabricação é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final, a força do processo da acção nunca se esvai num único acto, mas, pelo contrário, pode aumentar à medida que se lhe multiplicam as consequências."²⁰²

Sendo a acção essencialmente início, o homem, ao pôr em marcha com o seu agir, processos infinitos, escapa a toda a determinação de probabilidades, aproximando-se da arbitrariedade: "[O início] não só não está integrado numa cadeia de causa-efeito (...) mas, pelo contrário, a origem carece, por assim dizer, de toda a base de sustentação; é como se não procedesse de nenhuma parte, nem no espaço, nem no tempo. Durante o momento da origem, é como se aquele que o produz tivesse abolido a sequência da temporalidade."²⁰³

O conceito de acção arendtiana parte do pressuposto de que algo totalmente novo, sem precedentes, pode emergir na história, não sendo essa novidade predicável em termos de leis naturais ou históricas.

Em resultado da sua fecundidade infinita, o agir deixa de dominar os seus próprios efeitos levando a que a sua propagação escape às reais intenções dos

²⁰² C.H.M., p. 262. À acção preside uma tripla "frustração": resultados imprevisíveis, processos irreversíveis e autores anónimos.

²⁰³ S.R., pp. 254-255.

seus actores. Do mesmo modo, se somos incapazes de prever, com segurança, o fim de uma acção, é porque essa acção, simplesmente, não tem fim. O processo de um acto tem, pois, uma duração ilimitada podendo durar até ao fim da própria humanidade.²⁰⁴

A ilimitação e indeterminação da acção que se revela na trama das relações humanas, nos actos e discursos, corrobora a identificação que Arendt estabelece entre *acção* e *potentia*: uma acção definitivamente concluída, não é acção propriamente dita, mas antes, acto violento, já que todo o acto violento carrega algo de definitivo.²⁰⁵

O remédio para os perigos inerentes à acção não lhe podem ser exteriores. Por esse motivo, Arendt repudia as soluções propostas pela tradição pós-platónica que, na tentativa de substituir a *praxis* pela *poiesis*, acarretaram a instrumentalização da política. Na base dessa tradição de pensamento reside o velho preconceito de que, no que concerne aos assuntos públicos, uns estão mandatados para comandar e outros para obedecer. O próprio conceito de governo platónico leva esta tese ao extremo ao considerar que o critério supremo da competência de um homem para governar os outros, não é mais do que a capacidade para se governar a si mesmo.

A imprevisibilidade e irreversibilidade do agir parecem ser conducentes a uma desvalorização da capacidade humana de liberdade. De facto, em nenhuma outra actividade - o trabalho, sujeito às necessidades da vida e a fabricação, dependente da matéria-prima que lhe é dada - o homem parece possuir menos liberdade do que no gozo das capacidades, cuja essência é, precisamente, a liberdade.

²⁰⁴ C.H.M., p. 262.

²⁰⁵ No pensamento político de Hannah Arendt, a "violência" adquire mais do que um sentido. Por um lado, ela é o elemento de violação presente na relação do *homo faber* com a natureza. A violência é 'muda' e, por isso, é um precário substituto da acção e do discurso, até porque está ligada à necessidade inserida no âmbito da *oikia*, do lugar oculto da luz pública, privado de realidade; por outro lado, em determinadas circunstâncias, a violência corresponde a um ingrediente da libertação, sendo uma condição de liberdade, embora possa não conduzir a ela. Sobre a noção de violência em Arendt, veja-se a obra de Antich, Birulés, Masó e outros, *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

A liberdade, categoria fundamental da acção, não deixa, portanto, de ser associada ao arrastamento do agente para o plano da necessidade na medida em que, ao iniciar algo de novo, os resultados desse acto se inserem numa rede predeterminada de relações que irão redundar em imprevisibilidade. A acção humana, pelo facto de a pluralidade ser a sua condição, jamais pode deixar de ser imprevisível. A incapacidade de predizer é, contudo, "para os humanos, o preço da liberdade (...), é o preço que pagam pela pluralidade e pelo real, pela alegria de morar juntos num mundo cuja realidade é garantida a cada um pela presença de todos."²⁰⁶

Constatámos, deste modo, que o improvável apresenta-se a Arendt como uma categoria histórica, no sentido em que , para além de lei de acção, é uma lei do próprio universo, entendido como uma sequência de infinitas probabilidades.

Apresenta-se, assim, a questão de saber se, uma vez que o homem é um ser capaz de iniciar algo novo mas incapaz de prever as suas consequências, nos teremos de conformar com a conclusão existencialista de que a existência humana não passa de um absurdo, ou se, face à evidência da realidade humana, não seremos induzidos a crer nas potencialidades do agir, conducentes à superação das suas próprias 'insuficiências'.

Como foi evidenciado, o *animal laborans*, apenas pôde escapar do encarceramento do ciclo infundável do processo ligado à vida, por intermédio da mobilização da capacidade de produzir. A redenção da vida do *animal laborans* foi conseguida à custa da mundaneidade e durabilidade, cuja manutenção se deve à actividade do *homo faber*. Da mesma forma, no reino do *homo faber*, o problema de ausência de significado e a aparente dificuldade em encontrar critérios legítimos num mundo dirigido pelas categorias de meios e fins, foram, por assim dizer, sanados pelas faculdades correlativas do discurso e da acção, produtoras de histórias significativas.

²⁰⁶ C.H.M., p. 274.

Mas, questiona-se, no caso da acção, qual é a sua redenção e porque se torna tão necessária?

Cada uma das modalidades da *vita activa* reclama uma redenção como sucede com o *labor* e a obra. A acção, por sua vez apela a uma redenção em virtude do seu infortúnio específico, qualificado por Arendt, em termos de irreversibilidade e de imprevisibilidade.

Em oposição ao *labor* e à obra, o que salva a acção não é algo que provém do exterior ou de uma faculdade mais 'elevada', mas potencialidades que lhe pertencem: "A única solução possível para o problema da irreversibilidade(...) é a faculdade de perdoar. Contra a imprevisibilidade, contra a caótica incerteza do futuro, o remédio encontra-se na faculdade de fazer e de cumprir promessas."²⁰⁷

Verificamos, pois, que no político, são introduzidas duas noções insólitas, ambas resultantes do improvável e que possibilitam que o agir humano não se degrade no inexorável automatismo da vida quotidiana: o *perdão* e a *promessa*. Trata-se de categorias éticas relevantes no pensamento filosófico da autora que as considera como extraídas directamente do domínio político.

O perdão, ligado ao passado e, "certamente uma das maiores faculdades humanas"²⁰⁸, coloca um ponto final na contaminação da acção na medida em que liberta o agente das consequências dos seus actos. Se não fôssemos eximidos das consequências do nosso agir, tornar-nos-íamos, para sempre, suas vítimas, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não tinha em seu poder a fórmula mágica para desfazer o feitiço. Tal como a acção, o perdão não pode ser previsto e nesse sentido, ele é o inesperado, por excelência. Por outras palavras, o perdão é a única reacção que não apenas 're-age', como

²⁰⁷ *Idem*, p. 266.

²⁰⁸ *C.P.*, p. 231. O *perdão*, para a autora funciona politicamente quando se aplica, tanto ao autor, como à acção. Dirige-se àqueles que, ainda que ajam inadvertidamente, prejudicando relações políticas já estabelecidas, não as realizam com intenção criminosa. A este respeito, deve consultar-se a obra de Patrícia Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, St., Nova Iorque: Martin's Press, 1989.

age de novo, de forma imprevista, fugindo ao condicionamento do acto que o provocou e de cujas consequências exime, quer o que perdoa, quer o perdoado:

*Só através dessa mútua e constante exoneração do que fizeram, os homens podem continuar a ser livres; é porque estão sempre dispostos a mudar de opinião e a recomeçar que se lhes confia um poder tão grande, que é o de começar algo de novo. Neste aspecto, o perdão é exactamente o contrário da vingança. (...) O castigo é a alternativa do perdão, mas não o seu oposto: ambos têm em comum a tentativa de pôr termo a algo que, sem a sua interferência, prosseguiria indefinidamente. É, portanto muito significativo - elemento estrutural na esfera dos assuntos humanos - que os homens não sejam capazes de perdoar o que não podem castigar e, incapazes de castigar aquilo que se revelou imperdoável. Esta é a verdadeira marca dessas ofensas, a que desde Kant, chamamos 'mal radical'(...).*²⁰⁹

O carácter revelador de uma identidade presente na acção, faz-se igualmente sentir na faculdade de perdoar, o que justifica a impossibilidade de nos perdoarmos a nós próprios: "Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento da pessoa em consideração à qual se pode perdoar."²¹⁰

O perdão, faculdade tradicionalmente associada ao amor, possui como correspondente na esfera dos assuntos humanos, o respeito que, por si só, representa uma virtude política. Aparentado à *philia politike* de Aristóteles, o respeito é "uma espécie de 'amizade' sem intimidade, sem proximidade"²¹¹,

²⁰⁹ C.H.M, pp. 270-271.

²¹⁰ *Idem*, p. 273.

²¹¹ *Ibidem*; Ricoeur, em "Pouvoir et Violence", p. 164, assinala: «Que a acção, por outro lado, passa pela palavra, é um facto, na medida em que, no plano político, o acordo vive de palavras partilhadas, (...) a saber, da promessa (temos presente ao espírito as belas páginas de *A Condição Humana* sobre a promessa que completam as anotações sobre o perdão, que não é mais do que a capacidade restituída ao outro, de re-começar.»

que se torna suficiente para inspirar o perdão pela consideração que pressupõe relativamente à pessoa que cometeu o acto.

A imprevisibilidade da acção, o seu carácter aleatório pode, pelo menos parcialmente, ser diminuído pela *promessa*. A promessa permite a criação, na incertitude do futuro, de pontos de segurança sem os quais seria impossível estabelecer relações humanas duráveis. A obrigação de cumprir promessas torna-nos capazes de conservar a nossa identidade. Sem essa capacidade, estaríamos condenados a errar desamparados, presos nos equívocos e contradições do 'coração solitário'²¹² de cada homem.

Estas duas faculdades de redenção, temporárias e de mútua implicação, garantem a continuidade do que é crucial na acção - a identidade singular.

Todavia, a promessa, tal como o perdão, reclama a presença dos outros que confirmam a identidade do homem que promete e do que cumpre o prometido. Na solidão, estas faculdades carecem de realidade e sentido, sendo o 'código moral', por elas criado, resultante de experiências não solitárias. Pelo contrário, promessa e perdão reflectem a condição de pluralidade, instaurando no jogo político um determinado número de directrizes que, em nada se assemelham às normas morais preconizadas por Platão, no seu modelo de governo. Na verdade, o governo platónico, ao fundamentar a sua legitimidade na capacidade de autodomínio, justifica os seus princípios orientadores na relação que cada um consegue manter consigo mesmo. A relação com os outros possui, então, como referência, o equilíbrio de forças que cada um mantém entre a alma, o corpo e a mente. Do mesmo modo, o autodomínio justifica as formas de domínio sobre os outros pois os outros governam-se como nos governamos a nós mesmos.

A faculdade de prometer é a antítese desta soberania alicerçada no domínio de si mesmo e dos outros. Ela instaura a existência de "uma liberdade dada na

²¹² C.H.M., p. 267.

condição de 'não soberania'.²¹³ É deste pressuposto que partem os sistemas políticos cujo ponto de apoio é o contrato ou a promessa mútua. O poder político emerge, como frisa Hannah Arendt, desde que os homens se reunam e actuem concertadamente, desaparecendo, desde que estes se separem. A força que sustém a coesão, é, precisamente, a do contrato.

A validade política da moral, por outro lado, apenas se pode apoiar na vontade mútua de obliterar os riscos inerentes à acção através da disposição de perdoar e de ser perdoado, de fazer promessas e de as cumprir.

O perdão e a promessa, "são os únicos preceitos morais que não são aplicados à acção a partir de fora (...). Pelo contrário, decorrem directamente do desejo de conviver com outros na modalidade da acção e do discurso e são, assim, mecanismos de controlo embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis."²¹⁴

Arendt procura encontrar através das categorias do perdão e da promessa, procedimentos 'morais' que não se situem numa esfera mais elevada ou exterior ao domínio da acção e que, simultaneamente, recusem qualquer forma de soberania ou de regulação do viver em conjunto próprio da acção política. Sem a acção e o discurso, estaríamos condenados a não escapar do incessante ciclo vital. Mas, desprovidos da capacidade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos em parte, os processos que desencadeamos, ficaríamos enredados, para sempre, nas teias de uma necessidade automática. Ainda que o decurso natural da vida se limite ao intervalo entre o nascimento e a morte, o fenómeno capaz de interromper esse curso automático é a faculdade de agir. Esta, ao iniciar algo de novo, evita o arrastamento das coisas humanas para a ruína e destruição, fugindo,

²¹³ *Idem*, p. 275. O poder da promessa, desconhecido dos antigos gregos, remonta, segundo Arendt, ao sistema de direito romano, à inviolabilidade dos acordos e dos tratados. Assim, a capacidade de promessa, instauradora de pactos e contratos pode resgatar a acção da sua imprevisibilidade.

²¹⁴ *C.H.M.*, p. 276. É de notar que Arendt sublinha que estas modalidades de redenção inerentes à acção, nunca foram reconhecidas pelos gregos. O seu papel foi descoberto, segundo Arendt, por Jesus de Nazaré e se bem que essa descoberta tenha emergido num contexto religioso, não se reduz a essa vertente, já que se trata de uma verdadeira "experiência política".

assim, à lei da mortalidade que regula a limitação da vida entre o nascimento e a morte. De facto, "os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para inovar."²¹⁵

Como foi salientado, no pensamento da nossa autora, a acção, em oposição ao comportamento, aparece sempre como a irrupção do novo, como a interrupção de uma rotina. Ela surge, por assim dizer, do nada, constituindo um factor de ruptura e de mutação que quebra cadeias que pareciam inelutáveis. Mas, sendo imprevisível para os outros, o agir também o é em si mesmo, uma vez que cada acto se confronta com uma pluralidade de outros. Deste facto, resulta a superioridade política da opinião sobre o pensamento lógico-dedutivo defendida por Arendt.

A acção, pela sua inerente capacidade de dar início a novos processos, adquire o estatuto de *milagre* humano já que se trata de uma improbabilidade infinita que se produz regularmente. Radicando ontologicamente no facto do nascimento, ela salva a esfera dos assuntos humanos da ruína natural a que está sujeita. A inserção no mundo, conseguida através de palavras e actos, equivale ao meio, pelo qual afirmamos a nossa singularidade: ao actuar, os homens confirmam o seu nascimento ao mundo e assumem a responsabilidade por ele.

A categoria da *natalidade*, e não a da mortalidade²¹⁶, é uma das aportações arendtianas primordiais, identificando-se com a categoria que coloca os homens e o mundo em relação.

Que papel desempenha a natalidade, no contexto do pensamento político-filosófico de Arendt e que virtualidades detém para a problemática própria de uma filosofia da educação?

²¹⁵ *Idem*, p. 277.

²¹⁶ No início da obra, Arendt começa por afirmar que, sendo a acção a actividade política, por excelência, a natalidade e não a mortalidade, deve ser a categoria central do pensamento político.

Como assinala Carmen Corral, a natalidade é, antes de mais, "a persistente derrota da morte, é o aparecer, a novidade que nos devolve à raiz da experiência."²¹⁷ Significa isto que, apesar do seu trágico destino, o homem pode encontrar salvação no simples facto do seu nascimento. Os recém-chegados, os novos seres que nascem no mundo originam um *initium*, são iniciadores que tomam iniciativas e são impelidos a agir. Recordando a filosofia política de Agostinho, [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*²¹⁸, ou seja, o homem foi criado para que houvesse um começo e, antes dele, ninguém existia. O começo, reitera Arendt em *Les Origines du Totalitarisme*, "antes de se tornar um acontecimento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente, é idêntico à liberdade humana.(...) Este começo é assegurado por cada novo nascimento; na verdade, ele é, cada homem."²¹⁹

A ideia agostiniana de "homem-criatura", a partir da qual a origem e destino do homem são pensados, é reinterpretada por Arendt ao afirmar que, falar do começo na história dos homens, é falar do homem enquanto ele é começo. A legitimação do começo ou do início, na história, advém, do facto de que este, antes de se converter em sucesso histórico é já a prévia condição existencial dos homens e valida politicamente a sua liberdade. Do que se trata é de compreender que, ao homem, pertence-lhe o destino existencial de realizar um começo, quando ele próprio representa já um começo: "É porque ele é um começo, que o homem pode começar; ser um homem e ser livre são e a mesma coisa. Deus criou o homem com o fim de introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade."²²⁰

A natalidade, promessa de novos e inéditos começos, é um milagre, no sentido em que, resultante da contínua chegada de recém-nascidos, a história

²¹⁷ ANTICH, BIRULÉS, CORRAL, C. e outros, *op. cit.*, p. 200.

²¹⁸ C.H.M., p. 199, referindo-se à citação de Agostinho em, *De civitate Dei* xii. 20. O *initium* de Santo Agostinho é uma das raízes da categoria da natalidade que em *La Condition de l'homme moderne* é erigida como um dos conceitos centrais da política e traduzida como a capacidade humana de criar o novo.

²¹⁹ S.T., p. 232.

²²⁰ C.C., p. 217. A este respeito, Arendt propõe uma referência à personagem de Cristo, visando conferir à iniciativa humana um estatuto filosófico, comparando-a com a intervenção prototípica do milagre.

enche-se de acontecimentos.²²¹ É pelo nascimento de novos seres humanos, que novos actos têm início. Somente o desempenho desta capacidade pode remediar a esfera dos assuntos humanos porque lhe confere a fé e a esperança, características essenciais à existência.

A criação do homem corresponde à consagração de um início, não de uma coisa, mas de *alguém* que é, ele próprio, um iniciador. O início, que acompanha o nascimento do ser humano, afigura-se, pois, como liberdade.

O agir evoca sempre a criação de novas possibilidades. Ele é entendido como criação e não como criatividade, porque remete para o surgimento de novidades, próprio da esfera humana. Já a natalidade, como criação, simboliza o acto de aparecer. Trata-se de uma criação *inter homines* que convoca a aparição. Assim, a capacidade de iniciar encontra-se ontologicamente enraizada na natalidade, ou seja, no facto de os seres humanos, homens novos, aparecerem uma e outra vez no mundo, em virtude do nascimento.

O novo, a capacidade para inovar e para interromper o automatismo causal dos factos, é, para Arendt, uma categoria que intervém na história de forma 'miraculosa' já que representa o infinitamente improvável e imprevisível. A milagrosa capacidade para actuar justifica-se num duplo sentido: por um lado, no nascimento de cada recém-chegado ao mundo, por outro, naquilo que a autora denomina *um segundo nascimento*, a nossa inserção no mundo através de actos e palavras.

²²¹ Em *Compreensão e Política*, p. 250: "Se a criação do homem coincide com a criação de um começo no universo (e que pode isto significar senão a criação da liberdade?), então o nascimento de seres humanos individuais, que são novos começos, reafirma o carácter *originário* do homem de uma maneira tal que faz com que a origem jamais possa tornar-se, por completo, uma coisa do passado; mas o próprio facto da continuidade memorável de tais começos na sucessão das gerações constitui a garantia de que a história não pode chegar ao fim porque é a história de seres cuja essência é começar."

A acção, tendo como base a natalidade, revela que as circunstâncias, por muito poderosas que elas sejam, nunca podem determinar absolutamente. Cada ser humano, é radicalmente novo e distinto.²²²

Condição ontológica da acção, a natalidade pressupõe algo mais do que o sucesso biológico. Implica, em primeiro lugar, disponibilidade para a origem, para a espontaneidade e imprevisibilidade, o mesmo é dizer, para a aparição do novo no tempo. Estas apresentam-se como categorias filosóficas tão fundamentais para Arendt, como a de mortalidade o foi para a filosofia desde Platão. Ora, a morte, conduziu o filósofo a abandonar a "cidade dos homens"²²³, a distanciar-se da comunidade e, em consequência, de tudo aquilo que implica uma existência plural. Inversamente, a categoria da natalidade adquire sentido na medida em que remete para esse espaço de aparição, no qual as relações humanas se tecem: o mundo.

Enquanto experiência de início, a natalidade desenvolve-se tanto na acção, como na palavra, mas ainda, no facto de que, cada nascimento introduz algo de novo no mundo. Com efeito, ao derrotar a morte, a natalidade possibilita a permanência:

*Sem a acção para fazer entrar no mundo o novo começo de que é capaz todo o homem por direito de nascença, 'não há nada de novo debaixo do Sol'; sem o discurso para materializar e recordar, mesmo que provisoriamente, o 'novo' que aparece e resplandece, 'não há memória'; sem a duração e a permanência do artifício humano, não haverá 'memória para o futuro'.*²²⁴

²²² Na sua interpretação da História na obra *La condition de l'homme moderne*, Hannah Arendt reivindica uma exigência de pensamento que não realize uma leitura abstracta e dedutivista da história, mas que repense a fenomenalidade do mundo, as dimensões do real, caracterizadas pela imprevisibilidade e indeterminação, que são a marca dos "seres-deste-mundo". Aliás, a indeterminação como resultado da liberdade, não pode deixar de ser um traço essencial da política.

²²³ V.E., p. 92.

²²⁴ C.H.M., p. 230. Arendt alude à sentença do *Eclesiastes*: "Vaidade das vaidades, tudo é vaidade... Não há nada de novo debaixo do sol... Não há memória de outrora, assim como não haverá memória para o futuro.", que considera inevitável, se a confiança no mundo como lugar privilegiado para a aparência humana, para a acção e para a palavra, se perder.

Parafraseando, desta forma, a sentença do Eclesiastes, Arendt demonstra a presença da relação que se constitui entre as categorias de acção, discurso, mundo e natalidade.

Desde uma perspectiva de reapropriação da experiência, a natalidade transporta-nos para um mundo que permanece após a nossa partida, pois os homens, em última análise, nascem para começar.²²⁵ O ser humano nasceu para iniciar algo de novo e de inesperado. Esta é a razão por que, no agir, se reflecte o acto do nascimento: actuar é iniciar e inovar algo que não existia, algo inesperado e infinitamente improvável. Do mesmo modo que, com cada nascimento, algo de novo é introduzido no mundo, também no actuar livremente, se tomam iniciativas, se diz ou faz algo que não podia, em definitivo, ter sido esperado.

A *iniciativa* coroada no fenómeno da natalidade, é, assumida como uma categoria arendtiana de relevo, no plano fenomenológico e antropológico e que corresponde, no plano político, ao viver-em-comum. Desta forma, pela iniciativa, a acção exclui-se da lógica do trabalho e da obra.

Assumida como a irrupção do inédito na continuidade temporal, a natalidade é a condição *sine qua non* da acção humana e constitui a sua matriz. Dado que tudo o que nasce é um embrião da acção, é um início, cada homem é um iniciador potencial. A acção, dando início a uma cadeia de acontecimentos é a realização da condição humana do nascimento e da capacidade de emprender algo singular. Nesta perspectiva, pressupõe a pluralidade entendida como a esfera que assegura a constituição da individualidade de cada um, revelada através da acção e da palavra. A condição primitiva da pluralidade, inseparável da imprevisibilidade e contingência, tem, por assim dizer, um fundamento ontológico no nascimento dos seres humanos. Com efeito, a acção

²²⁵ É o sentido de actuar, como *archein* (acção que, como início, põe em marcha), que mais directamente, se relaciona com a categoria da natalidade. Dele, infere-se, igualmente, a identificação entre actuar e inserir a novidade no mundo ou a possibilidade de aparição do inesperado.

e o discurso plurais, capacitam o indivíduo para a realização plena da sua condição de natalidade: o ser algo novo, iniciando algo novo.

Em ultima instância, a natalidade é o que define e transcende a condição de mortalidade da vida individual e todos os processos cíclicos naturais que a rodeiam. Cada nascimento, por si, sinaliza uma criação nova e a acção, alicerçada na natalidade e consagrando aquilo que é único em cada homem, pode representar um caminho para a imortalidade.

Assim, como salienta Paul Ricoeur²²⁶, a *iniciativa*, caracterizadora da acção torna-se a palavra-chave no plano fenomenológico-antropológico, ao qual corresponde o *consentimento* em viver em comum, no plano político. Pela iniciativa, a acção exclui-se do *labor* e da fabricação, pelo consentimento em viver-em-comum, o poder exclui-se da dominação e da instrumentalidade violenta.

Em oposição ao pensamento metafísico, cuja conceito nuclear poderia bem ser o de 'mortalidade', o pensamento político - para Arendt, a verdadeira filosofia, uma vez que, prioritariamente, é o estudo do sentido da acção - tem como categoria central a natalidade, significando com isso, o fundamento universal do poder de começar no mundo. Agir não é mais senão a forma própria de cada um fazer frutificar o acontecimento único e insubstituível da sua vinda ao mundo. Agir é a resposta encontrada pelo homem para a sua condição de natalidade.

O nascimento, esse facto inicial e único que renova de uma forma singular a cadeia das acções, encontra-se na base da filosofia da liberdade, preconizada por Arendt que, em simultâneo, surge como análise crítica do conceito de necessidade. Na veneração do 'milagre do nascimento', a pensadora, manifesta, igualmente, a preocupação pela continuidade e a responsabilidade de doar ao recém-nascido um futuro digno, no qual possa vir a actuar com liberdade. É essa mesma preocupação, em preservar o espaço de aparição, o

²²⁶ RICOEUR, Paul, "Pouvoir et Violence" in *Politique et Pensée*, Colloque Hannah Arendt, p. 165.

nosso mundo comum - que se torna patente em cada acto de nascimento - que atravessa a sua análise do fenómeno do totalitarismo: "O terror, como servo obediente do movimento histórico ou natural, tem que eliminar do processo, não só a liberdade em qualquer sentido específico, mas também a mesma fonte de liberdade que procede do facto do nascimento do homem e reside na sua capacidade de conseguir um novo começo."²²⁷

Em relação ao fenómeno do totalitarismo e sem uma resposta conclusiva para a terceira questão colocada na obra *Le système totalitaire*: "Que aconteceu realmente? Como foi isso possível?"²²⁸, o que a pensadora constata é que um sistema que é capaz de tornar os homens supérfluos só se pode alicerçar num conceito de poder completamente novo na história da humanidade, logo, sem precedentes.

No sentido de uma réplica positiva que atravessa toda a sua obra, o que se torna urgente, na intuição de Arendt, é pensar a possibilidade de um mundo não-totalitário. É necessário vitalizar politicamente a preocupação pelo mundo, o *amor mundi*, como meio de conservar a nossa condição básica de liberdade e de assegurar uma realidade política àqueles que nos seguirão.²²⁹

Então, a sua interpelação conduz-nos a reflectir sobre que obstáculos, que recursos, a condição humana pode opôr à hipótese terrorista da indefinida

²²⁷ S.T., p. 212. Para a autora, o sistema totalitário não é apenas um fenómeno histórico de importância excepcional, mas uma categoria de explicação filosófica, estritamente falando, de manifestação autêntica do 'mal radical'. Como aponta Celso Lafer em *La Reconstrucción de los Derechos Humanos*, México: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 135, para Arendt, o totalitarismo é um regime que não se confunde, nem com a tirania, nem com o despotismo, nem com as diversas modalidades de autoritarismo, porque se esforça por eliminar, de modo historicamente inédito, a própria espontaneidade, isto é, a mais genérica e elementar manifestação da liberdade humana. Para alcançar esse objectivo gera o 'isolamento', que destrói a possibilidade de uma vida pública e a 'desolação', que impede a vida privada. Isolamento e desolação têm significados distintos: o isolamento, próprio das tiranias, é a privação do domínio público e constitui também a condição do *homo faber*. A desolação, não é solidão e em termos de relações humanas, é aquilo que, politicamente, se chama isolamento. Trata-se da experiência que sustenta os regimes totalitários e que consiste no desenraizamento, na inutilidade, na experiência de absoluta não-pertença ao mundo.

²²⁸ S.T., p. 8.

²²⁹ CANOVAN, Margaret, *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*, p. 68: "A mensagem de Arendt é a de que, quer queiramos conservar, quer queiramos reconstruir, não podemos evitar a responsabilidade face ao mundo, nem o dever de actuar conjuntamente como cidadãos."

plasticidade do homem-massa posto pelo sistema totalitário no lugar do homem que ocupa uma posição ou do homem situado numa classe?²³⁰

O amor ao mundo coloca em conexão o mundo e a natalidade, pelo facto de que o mundo precede o nascimento e a morte de cada um:

*O nascimento e a morte dos seres humanos não são simples casos naturais, antes se relacionam com um mundo, no qual, os indivíduos, entidades únicas, não intercambiáveis e irrepetíveis, aparecem e partem. Nascimento e morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja qualidade de duração e de relativa permanência faz possível a aparição e desapareção, que existia antes da chegada de qualquer indivíduo e que sobreviverá à sua partida final.*²³¹

A realidade duradoira do mundo resulta do facto da natalidade e esta, criando inícios humanos, devolve ao mundo a novidade do actuar, livre e plural. Será deste facto, da natalidade, que o contributo do pensamento político arendtiano para a temática da filosofia da educação retirará a sua maior riqueza. Na verdade, ao afirmar a natalidade como a própria essência da educação, Arendt faz uma valorização antropológica da educação indexando-a, inexoravelmente, a um poder: o poder de inovar.

II.2. As experiências da vida pública

II.2.1. A liberdade, 'razão de ser' da política

Hannah Arendt pontua como uma das grandes carências do mundo moderno o esquecimento e a desapareção do político, enquanto tal. Esse esquecimento,

²³⁰ RICOEUR, Paul, *Em torno ao político*, p. 16.

²³¹ C.H.M., p. 66.

por sua vez, não pode descartar-se da moderna incapacidade para pensar a acção. Esta, é substituída pela análise dos processos históricos ou a revelação dos mecanismos que operam nas relações de produção.

A autora não ignora os marcos culturais e conceptuais oferecidos à política, desde Hobbes até Marx e toda a tradição das ciências políticas e sociológicas. Não obstante, coloca dúvidas quanto à capacidade das ciências políticas para poderem apreender a verdadeira natureza do fenómeno político. A essas ciências acusa-lhes o excessivo funcionalismo que as dota de uma visão míope e redutora da política, afastando-as do essencial.

A argumentação que utiliza em *La Crise de la Culture* salienta o facto de que as ciências sociais não têm por preocupação o saber o que é, por exemplo, o bolchevismo como ideologia ou como forma de governo, acreditando muitos sociólogos poderem abster-se de estudar as 'fontes'. O que ocupa estas ciências são as funções e tudo aquilo que cumpre a mesma função pode, desde esta perspectiva, receber o mesmo nome. Assim, posto que o ateísmo (comunismo bolchevique) pode jogar o mesmo papel que a religião, pode deduzir-se que o marxismo é uma religião. Com efeito, tudo o que cumpra a função de uma religião é uma religião.²³²

O funcionalismo, postulado metodológico das ciências sociais, é, para a autora, a revelação do domínio de um tipo de pensamento artificialista, que dirige a filosofia política. Na verdade, desde Hobbes a Marx, que a realidade humana foi analisada como um conjunto de processos identificáveis ou como um conjunto de correlações cuja chave de funcionamento lhes é imanente.²³³ A sociedade humana entendida como construção ou artefacto, é desde logo, passível de ser analisada de molde a poder reconstruí-la ou reorganizá-la, com vista à melhor satisfação das necessidades humanas. Por outras palavras, funcionalismo, artificialismo e utilitarismo completam-se numa mesma lógica

²³² C.C., pp. 135-136.

²³³ É neste âmbito que a autora dirige a sua crítica ao marxismo: este, analisa a sociedade como tomada por um complexo processo de auto-criação, confundindo *praxis* com o trabalho de criação biológica. O desenvolvimento da sociedade, é traduzido em termos de relações de forças, de modo que a originalidade da acção humana é esquecida.

de fins e de meios: se para a criação de uma sociedade nova se impõem determinados meios, a decisão é tomada em função da sua adequação ao fim proposto. No seio desta lógica, tudo é possível e, mesmo os meios mais atrozes, se encontram justificados.

Um modo de pensamento funcionalista ou utilitarista não serve para pensar o político. Como já foi referido, nada existe, para a autora, de mais indescernível e imperceptível como a acção humana. Devido ao seu carácter frágil e evanescente, a acção levanta dificuldades à sua própria apreensão.

Onde se pode detectar uma acção? No interior da vasta rede social onde a acção tem lugar, quem é o seu actor?

Uma vez cumprida, a acção é inserida numa teia complexa de relações causais despertando a confusão entre acção e um qualquer processo determinado, entre outros. A tentação típica do artificialismo e funcionalismo actuais é a de conceber a acção, para a qual toda a política deve tender, como um processo, de substituir o 'actuar', pelo 'fazer'. Isto justifica, para Arendt, que a tradição filosófica tenha analisado a acção em termos de fabricação, sucumbindo na sua tarefa de pensar o político.

Porque indissociável de um espaço de liberdade, que ele mesmo abre, no campo das relações humanas, o político distingue-se dos processos naturais. A ênfase que é colocada na liberdade leva a constatar que a própria política é contingente²³⁴. Como exercício de liberdade possibilita ao homem actuar inovadoramente, dando início a novos processos cuja significação resiste aos actos através da memória, narrada e transmitida por meio de palavras. Na esfera política, por intermédio da acção e da palavra, os homens tentam criar um espaço distinto da reprodução indefinidamente renovada da vida. Na verdade, "A liberdade não é somente um dos numerosos problemas ou fenómenos do domínio político, propriamente dito (...); [a liberdade] é realmente a condição que faz com que os homens vivam juntos numa

²³⁴ A este propósito, Arendt insiste na ideia de que considerar a política na perspectiva da verdade, consiste em colocá-la fora do domínio político.

organização política. Sem ela, a vida política, como tal, era desprovida de sentido. A razão de ser da política é a liberdade e o seu campo de experiência é a acção.”²³⁵

Os seres humanos são livres enquanto agem e essa experiência, mediada pelo acesso ao espaço público, não pode ser ‘nomeada’, uma vez que não encontra no sistema conceptual tradicional alguma correspondência. Trata-se de uma experiência que irremediavelmente se perde quando os homens se isolam em si mesmos. O fenómeno da liberdade não se dá, pois, a conhecer pelo pensamento, mas pelo agir. Assim se compreende que, aos olhos de Arendt as revoluções representem os paradigmas nos quais, a experiência da liberdade pela acção é verdadeiramente concretizada.

Como vimos, o ‘milagre’ da natalidade representa a esperança e a confiança na nossa faculdade de agir. A morte, a perda, condições inevitáveis da existência humana, podem ser derrotadas, por assim dizer, pelo reviver, que todo o começo mundano pressupõe. Politicamente falando, esse novo começo, corresponde à condição de liberdade. Assim, são os homens, pelo facto de serem livres e dotados da capacidade de actuar, que operam verdadeiros milagres, conseguindo instaurar uma realidade, que é a sua.²³⁶

O milagre da liberdade, lembra-nos Arendt, reside no “poder de começar” e este, por sua vez, radica no facto do nascimento, pelo qual o homem, que chega a um mundo que lhe preexiste e que perdurará depois dele, é, em si mesmo, um novo começo.

A tese que identifica liberdade e poder de começar, liberdade e espontaneidade, em linguagem kantiana²³⁷, apresenta-se-nos, hoje, como

²³⁵ C.C., pp. 189-190. Aliás, Arendt considera a liberdade como um conceito que, por definição não é filosófico, sendo “um conceito exclusivamente político, a quinta-essência da cidade e da cidadania.”, *idem*, p. 204.

²³⁶ Em *Qu’est-ce que la politique?* a autora afirma: “O próprio homem possui manifestamente o dom miraculoso e misterioso de fazer milagres.”, p. 70.

²³⁷ No segundo volume de *A Vida do Espírito*, na análise que faz da vontade, Arendt destaca a interpelação kantiana acerca da admissão de um poder capaz de começar, por si, efeitos novos, poder esse, identificado com a liberdade de iniciar algo de novo. Segundo Enégren, *op.*

estranha. Na realidade, na nossa tradição de pensamento, a liberdade é entendida como liberdade interior, como livre arbítrio. Trata-se da capacidade de optar entre aquilo que já está dado, em suma, entre o bem e o mal, mas não, como a liberdade mais simples, de querer que algo seja de outro modo, ainda não definido. Neste sentido, para Arendt, existe um abismo entre filosofia e política, já que, nessa tradição categorial e conceptual que foi reforçada após o fim da Antiguidade, consolidou-se a ideia de que a liberdade só é possível através de uma retirada do mundo renunciando ao agir e à política.

A liberdade, pensada desde a tradição antiga, é muito mais do que livre arbítrio ou uma capacidade ligada à vontade. Por definição e segundo Arendt, a liberdade não é um conceito filosófico, é "um conceito exclusivamente político, senão mesmo a quinta essência da cidade e da cidadania. A nossa tradição filosófica de pensamento político, que começa com Parménides e Platão, foi fundada explicitamente em oposição a essa *polis* e a essa cidadania. O modo de vida escolhido pela filosofia foi compreendido em oposição ao *bios politikos*, ao modo de vida político".²³⁸

A liberdade é indissociável da acção porque é o poder de inaugurar, de introduzir algo de novo no mundo, entrando em ruptura com os processos vitais para acrescentar algo imponderável e extraordinário. O espaço e as práticas pedagógicas assumem, neste contexto, um papel determinante já que, reiterando as palavras de Adalberto Dias de Carvalho:

(...) se não se ensina a ninguém a liberdade, educa-se com certeza para a liberdade pela liberdade (...). A liberdade não se impõe mas constrói-se. Não se descobre como um dado mas organiza-se antes como uma tarefa, como a essência de um projecto antropológico que carece da educação para se realizar e

cit., pp. 187-190, a obra da autora, em certo sentido, nutre-se da intuição de que é possível esse poder e disso deriva a espécie de metafísica inaugural que permeia a sua reflexão.

²³⁸ C.C., p. 204. Nesta obra, a autora recorda que a entrada da liberdade no campo da filosofia dá-se muito mais tarde, com S. Paulo e a identificação cristã entre liberdade e livre arbítrio.

*do qual esta, por sua vez, necessita para se cumprir. Em nome do homem.*²³⁹

A verdade é que repensar o sentido do humano e da sua liberdade no mundo não pode constituir, afinal, uma tarefa confinada à pedagogia como saber especializado. É algo que nos interpela a todos e que, no terreno específico da filosofia da educação, pode suscitar um campo fértil de reflexões.

Dando seguimento à tentativa de reabilitação da acção, resgatando-a para a sua verdadeira dimensão, a da política, a pensadora realça a importância do lugar *público* como aquele em que o indivíduo se humaniza verdadeiramente, porque pode agir e discursar livremente contra a violência. O agir implica a relação com os outros e é pelo verbo e pela acção que nos inserimos no mundo humano. Essa inserção não nos é imposta pela necessidade, como é o caso do trabalho ou pela utilidade, como sucede no plano da *obra*. Agir é tomar a iniciativa e assim, revelarmos *quem somos*.

Todavia, no final do segundo volume de *A vida do espírito - Querer*, Arendt relembra o impasse que permanece face ao problema da liberdade humana, que designa como o “abismo da liberdade”. Com efeito, poderá a faculdade da vontade, contingente e efémera, fundamentar a liberdade humana? A liberdade, entendida como espontaneidade de um começo radical consolidará a afirmação dos homens como seres-no-mundo?

O *judgar*, a capacidade política por excelência, é a instância que segundo a pensadora, pode resgatar a acção livre do homem. De facto, enquanto espectadores e juízes fruímos do prazer que consiste em agir livremente, ainda que sob a sombra da contingência. Por outro lado, enquanto momento de rememoração, o juízo permite enfrentar a questão, tão cara a Arendt, da temporalidade. O exercício do juízo, praticado por um espectador desinteressado, torna possível salvaguardar aquilo que, de outro modo, seria devorado pelo tempo assegurando o que é essencialmente perecível.

²³⁹ CARVALHO, A Dias de, *A Educação como Projecto Antropológico*, op. cit., p. 17.

O papel do juízo, se bem que fundamentalmente político, é também o de prender o homem ao seu mundo atribuindo-lhe um sentido. A visão retrospectiva que ele faculta conduz a um enraizamento ontológico. Assim, uma vez mais, nos confrontamos com o estatuto outorgado por Arendt ao espectador e que comprova a influência Kantiana sobre as suas teses políticas: "A importância do que sucede reside exclusivamente para ele (Kant) no olhar da testemunha, na opinião dos espectadores que exprimem publicamente a sua posição."²⁴⁰

A política é a dimensão em que o indivíduo se apresenta como tal, irrepetível e actuante. Dando conteúdo a uma biografia, a uma história, no seio de uma pluralidade de existências finitas, o homem não existe como espécie. Ele é o único doador de sentido para a realidade porque, para além de começo, ele é capaz de dar início a algo, agindo.²⁴¹

Na verdade, a política é a esfera da existência autêntica, o lugar exclusivo de realização humana.²⁴² Pelo contrário, o privado, enquanto lugar de repetição e de rotina, é privação de autenticidade.

Actuar é sinónimo de liberdade, de existência. No entanto, apenas pode ter lugar no espaço público e isonómico que assegura o ser-com-outros, o poder partilhado, quando cada um assume a pluralidade como uma necessidade própria e irrenunciável.

²⁴⁰ Jüger, 8ª Conferência, p. 76. Na 9ª Conferência, p.83: "Só o espectador é desinteressado e percebe o sentido último dos acontecimentos."; na 10ª: "Temos tendência a pensar que para julgar um espectáculo, é preciso, em primeiro lugar que ele exista, que o espectador pressupõe o actor; temos tendência a esquecer que nenhum indivíduo daria um espectáculo se não tivesse a certeza de ter espectadores. Kant está convencido que, sem o homem, o mundo seria um deserto e, um mundo sem homens significa, para ele, um mundo sem espectadores." Ver também em *V.E.*, cap. 11 e em *Jüger*, p. 87 e sg.

²⁴¹ É de salientar, uma vez mais, em relação a este carácter inédito do agir humano, a relevância atribuída pela pensadora a Duns Escoto. O filósofo, é tido como uma figura rara no panorama filosófico tradicional porque postula a contingência como modo positivo do ser, insistindo no papel do singular que não se dilui no geral. Arendt considerou-o como um pensador inteiramente dedicado à singularidade da liberdade humana.

²⁴² Para Paolo Flores d'Arcais, *op. cit.*, o considerar a política como necessidade de existência autêntica, expressa o carácter não actual, por excelência, do pensamento de Arendt.

É no terreno da política, que o homem pode assumir a sua diferença, subtraíndo-se à natureza. É sobre este fundo, o da existência contra a natureza, que Arendt retoma incansavelmente, as suas considerações políticas. Como A Enégren destaca, a respeito desta contraposição:

*Toda a política é definida por negação em relação à natureza, cuja brutal positividade forja um contra-modelo ao mundo do actuar: só o que sobressaia em contraste com este fundo atingirá a dignidade (...). E vice-versa, serão desacreditadas todas as visões do mundo incapazes de destacar-se suficientemente deste naturalismo: éticas do mundo antigo, marxismo, utilitarismo, imperialismo, totalitarismo, todas estas doutrinas testemunham uma convivência suspeita com uma natureza, à qual, segundo Arendt, elas tendem, em diversas modalidades, a retornar.*²⁴³

Assim, a política aponta para a abertura de um espaço público de deliberação, onde a pluralidade humana pode existir e torna possível a acção e a iniciativa.²⁴⁴ A condição de pluralidade, essa, com toda a diversidade de tipos que contempla e que enriquece o mundo comum foi rejeitada pelo totalitarismo. Segundo Arendt, este sistema político tentou levar a cabo a abolição do espaço público, inter-humano, onde se fala e age, o que equivale à abolição das condições da diferença individual característica dos homens. Nessa situação, impedidos de instaurar relações autênticas, baseadas na espontaneidade, os homens tornar-se-iam átomos indistintos, seres isolados numa realidade vazia de sentido: "A dominação total que se esforça por organizar a pluralidade e a diferenciação infinita dos seres humanos, como se a humanidade não formasse senão, um único indivíduo, só é possível se todo o

²⁴³ ENÉGREM, *op. cit.*, p. 88.

²⁴⁴ Aqui reside a razão por que alguns autores apelidam a autora de filósofa do 'começo', do 'nascimento'. Por outro lado, também se justifica o interesse de Arendt pelos processos revolucionários que anunciam a inauguração de algo inédito. Daí, a atenção que lhe mereceram pensadores como Maquiavel, Robespierre e Rosa Luxemburgo, entre outros.

mundo, sem excepção, pudesse ser reduzido a uma identidade imutável de reacções.”²⁴⁵

Ora o contexto de supressão da pluralidade, o mesmo é dizer, de desmundaneização, não é exclusivo dos regimes totalitários. Ele emerge, nas ditas sociedades de massas onde o indivíduo já não conta. A sociedade que, em termos arendtianos, se transformou no lugar da necessidade, que tudo exhibe, mas impede o indivíduo de aparecer. Ora, o aparecer é a expressão da condição de pluralidade.

Sobrepondo-se à política²⁴⁶, a sociedade moderna, conduziu à obliteração do mundo comum, aniquilando a singularidade humana. É contra esta ameaça totalitária conducente à reificação quotidiana do mundo, que Arendt advoga a urgência de manter um espaço público, animado pela palavra e pela acção.

II.2.2. A importância da *doxa*

Por que vias é assegurado o mundo público, esse mundo comum, repetidamente enaltecido por Arendt?

No primeiro capítulo de *A vida do espírito - Pensar*, num exame ao mundo dos fenómenos e da aparência, a autora aborda a noção de ‘sentido comum’ tendo como referência o *sensus communis*²⁴⁷ de Santo Agostinho. Afirma que se trata

²⁴⁵ S.T., p.173. Em vários escritos, nomeadamente na obra *Sobre a Revolução*, a pensadora alude aos campos de concentração nazis, referindo que estes constituíram laboratórios onde a convicção totalitária de reenviar a humanidade a uma unidade, foi concretizada.

²⁴⁶ Como vimos, Arendt define o político por oposição ao social, sustentando esta tese na dualidade dos termos gregos, *agora/oikia*, expressando o primeiro, o lugar luminoso onde acções e discursos asseguram a permanência e a estabilidade. Trata-se do âmbito da liberdade, propriamente dito. Já o segundo, é o lugar da economia doméstica, ligado à manutenção de relações de domínio e de necessidade, vinculado à sobrevivência.

²⁴⁷ V.E., p. 267: “Debaixo do *sensus communis* devemos incluir a ideia de um sentido *comum* a todos, isto é, de uma faculdade de julgar que, na sua reflexão, leva em conta (*a priori*) o modo de representação no pensamento de todos os outros homens, para, por assim dizer, comparar o seu juízo com a razão colectiva da humanidade. ...Isto é feito pela comparação dos nossos juízos com outros juízos não tanto efectivos mas antes possíveis, e pondo-nos no

de uma espécie de sexto sentido que, coordenando todos os outros, garante a verosimilhança das percepções alcançadas por cada um dos sentidos. A realidade é, assim, atestada por este senso comum. Nesta óptica, senso comum e pensamento, representam modalidades distintas no que respeita à sua vinculação à realidade.

Na verdade, o pensamento não é capaz de demonstrar a sensação de realidade porque não se encontra vinculado ao mundo ou à realidade fenoménica. A realidade é, justamente, aquilo que escapa ao pensamento, é aquilo que o pensamento é incapaz de garantir. Em confronto com o senso comum, surge-lhe a sensação de realidade, constituindo-se aquele como "factor decisivo da comunicação intersubjectiva, sendo o mesmo objecto percebido por diferentes pessoas e comum a todas elas."²⁴⁸

A função do senso comum é, portanto, a de integrar o indivíduo no mundo intersubjectivo das aparências que, afinal, é o mundo em que vivemos e percebemos por intermédio dos cinco sentidos.

No artigo "Verité et politique"²⁴⁹, posicionando-se frente ao conflito histórico que opõe a vida do filósofo à do cidadão, Arendt relembra que os filósofos opuseram a verdade à opinião, identificando esta última com a ilusão. Ora, a degradação da opinião agudizou, ainda mais, o conflito na medida em que a opinião, e não a verdade, se transformou na base de sustentação de todo o poder.

Seguindo uma trajectória inversa à da tradição filosófica, nomeadamente a platónica, defende que a livre expressão de opiniões, e não a imposição de uma 'verdade', é o pré-requisito da instauração de um mundo comum. A *doxa*, a formulação em palavras do que e de quem me aparece segundo o lugar que

lugar de qualquer outro homem, pela abstracção das limitações que contingentemente se agarram ao nosso próprio juízo."

²⁴⁸ V.E., p. 60. Nesta obra existem várias referências ao senso comum, nomeadamente nas páginas: 61, 66, 67, 69, 91, 93, 99, 102.

²⁴⁹ Em C.C., p. 296, a autora recorda a expressão de Madison: "Todos os governos repousam sobre a opinião".

se ocupa no mundo, é, aqui, reabilitada politicamente, ao transformar o mundo em *koinos*, um lugar comum a todos: "A opinião e o jogo de opiniões está ligada, como tal, à esfera política, a esfera pública onde cada um pode aparecer e mostrar quem é."²⁵⁰ Com efeito, em política, para Arendt, não se sai do jogo de opiniões sendo totalmente descabida a apologia de uma verdade filosófica superior que ultrapasse o plano das relações humanas concretas.

A reavaliação da política conduz a um novo paradigma configurador do mundo. Esse novo modelo não se cruza com uma razão instrumental, científica ou filosófica, devendo ser muito mais devedor de uma espécie de "prudência prática"²⁵¹ emanada da partilha de opiniões.

A opinião retira a sua riqueza do facto de se situar num contexto plural. Já a comunicação da verdade, na perspectiva política, é necessariamente tirânica, não tendo em consideração o ponto de vista dos outros. A opinião, respeitando aos acontecimentos e circunstâncias nos quais muitos se encontram envolvidos, é estabelecida e repousa sobre testemunhos de quem fala e de quem discute. Nesse sentido, com Arendt, a opinião é revitalizada tornando-se o pilar da política.

A tónica é colocada sobre o confronto de perspectivas, para o qual não existe uma medida comum. Deste debate, que pode contemplar inúmeros aspectos sobre a mesma questão, resultará o juízo político jamais alcançável na solidão. Deste modo, o juízo político confere à opinião uma nova dignidade. Unida ao juízo, a opinião é resgatada do esquecimento a que foi votada pelo pensamento político e filosófico tradicional. Insistindo no carácter representativo do pensamento político, Arendt esclarece o processo da sua formação salientando que forma uma opinião considerando uma questão dada

²⁵⁰ " Philosophie et Politique", in *Hannah Arendt, Cahiers du Grif*, nº 33, 1986, p. 89.

²⁵¹ ENÉGREM, André, "Pouvoir et liberté", in *Études*, (Abril, 1983), p. 499 : «O domínio dos assuntos humanos não releva de uma previsão técnica, mas de uma prudência prática (Hannah Arendt é sobre este ponto infinitamente mais intratável que Habermas e mesmo que Aristóteles) fiel à "infinidade das intenções" e à desconexão de uma história aberta às iniciativas.»

de diferentes pontos de vista, tornando presentes ao espírito as posições dos que estão ausentes.

Como se constata, o juízo, na apropriação arendtiana, não se reveste de uma auréola de verdade imutável. Mergulhado na particularidade contingente da experiência humana ele expressa a origem fenomenal do pensamento, a sua ligação ao acontecimento. A mundaneidade, o enraizamento no mundo, é a condição para que o pensamento se possa entrelaçar com a realidade e criar-lhe um sentido. Na verdade, o pensamento deve ligar-se ao acontecimento, "como o círculo se mantém ligado ao seu centro."²⁵² A busca do sentido, encetada pelo pensamento não pode ser solitária mas comunitária. Trata-se de uma comunidade de sentido, alicerçada sobre a intersubjectividade e pluralismo de opiniões.

Como é recordado em *Juger*, na décima primeira conferência, Kant também preconizou o carácter iminentemente social da actividade de julgar, na medida em que os juízos estéticos dizem respeito a um mundo comum compartilhado, isto é, aquilo que é público e aparece a todos aqueles que emitem juízos²⁵³. O que daqui se infere, de imediato, é que os juízos estéticos não são inteiramente subjectivos ou inteiramente objectivos, merecendo antes a qualidade da intersubjectividade, no sentido em que estes juízos de gosto nascem daquilo que os indivíduos possuem em comum (o "mundo", em termos kantianos) e sobre o qual o juízo de gosto é exercido e espera ser reconhecido pelos demais.

Mas, numa época como a nossa em que escasseiam os princípios éticos fundamentais, em que a autoridade que regulava os nossos julgamentos se

²⁵² C.C., p. 15.

²⁵³ A leitura arendtiana do *sensus communis*, sobretudo através do parágrafo 40 da *Crítica da Faculdade de Julgar*, revela que a autora reconhece em Kant o filósofo da pluralidade humana, do que fala dos homens no plural e "atribui a todos os homens as capacidades de legislar e de julgar que, segundo a tradição, foram sempre prerrogativa do homem de Estado."

perdeu, as regras norteadoras da convivencialidade política e moral ficaram demasiado fragilizadas.²⁵⁴

Face à inexistência de uma objectividade moral, o apelo à comunicação, ao acordo e partilha de juízos vislumbra-se, para a nossa pensadora, a derradeira esperança. A capacidade de discernimento, de romper com a indiferença pelo livre exercício do direito de julgar é a garantia contra o aniquilamento da nossa singularidade e do mundo comum em que ela aparece.

Todos estes esforços, porém, inscrevem-se na tentativa de Arendt determinar quais as condições de possibilidade, na pós-modernidade, de uma vida política e de uma democracia, entretanto marcadas pelo acontecimento totalitário. Frente a este, não se trata de enunciar o fim do político, mas antes de repensar a sua concepção e a sua prática.

Neste contexto, as práticas pedagógicas poderiam e deveriam constituir, quanto a nós, um espaço de construção desse questionamento sobre *o político*. Atravessadas por um vector antropológico e ético, as acções educativas, sob o olhar pedagógico, têm a possibilidade privilegiada de promover a comunicação e debate interpessoal de forma a alcançar, não uma verdade generalizável, mas um discurso tecido por diversas singularidades que se fazem ouvir e escapam a qualquer unicidade categorial. A comunicação alicerçada na faculdade do juízo e entendida como a voz da pluralidade arendtiana propõe uma fuga ao conformismo, seja ele, ético-social ou de tipo determinista-objectivista. A concretização deste objectivo exprime, sem dúvida, uma nova prática do político, experiência essa, elevada a um grau de excelência, tendo

²⁵⁴ Como declara Hannah Arendt, em 1966, num simpósio consagrado ao *Mundo cristão e Crise*, 30 de Maio, 1969, pp. 112-113: "Se as crises por que passamos depois do começo deste século nos podem ensinar alguma coisa, penso eu, que é o simples facto de que já não há normas para determinar os nossos juízos de maneira infalível, nem regras gerais sob as quais subsumir os casos particulares, com algum grau de certeza." A propósito, afirma Dana R. Villa, em *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, 1996, p. 11: "À medida que o século XX se encaminha para o seu final, não se pode evitar ser tomado pela náusea moral.(...) Qualquer concepção de dignidade humana que tem origem no pressuposto do progresso moral da espécie, foi destruída por estes acontecimentos [ligados à dominação totalitária]. Montaigne, o observador céptico da humana e persistente idiotice moral, e não Kant, mostrou que tinha razão. Não há nenhuma mão da providência ou da natureza, escondidas, que nos conduzam."

em consideração que os seus principais protagonistas são os jovens, futuros cidadãos...

III Parte: A acção plural e a educação

"A educação é também o lugar em que se decide se se amam suficientemente as nossas crianças para não as expulsar do nosso mundo (...), para, ao invés, as preparar para a tarefa de renovação de um mundo comum."

Hannah Arendt, *A Crise da Educação*

Hannah Arendt não pode ser tomada como uma filósofa da educação. Não obstante ter dedicado um artigo à problemática educativa²⁵⁵, a larga maioria dos seus escritos situa-se num terreno que lhe é estranho. Porém, tal facto não invalida que as suas análises em domínios filosóficos, tão diversos como actuais, possam produzir verdadeiros efeitos heurísticos no campo da educação. Desde logo, porque a complexidade que envolve contemporaneamente as questões pedagógicas e a ameaça de um discurso educativo, por vezes, eivado de 'endoutrinação' e comprometido quanto à sua aplicação reclamam, sem dúvida, o auxílio de uma reflexão descomprometida ideologicamente e que se processe fora das fronteiras restritas da educação. Por outro lado se, no passado, política e educação caminharam amiúde de mãos dadas, tal não parece verificar-se, nos nossos dias, senão no plano restrito das questões organizativas e institucionais. Assim, e porque consideramos pertinente reflectir acerca da relação entre estes domínios, Hannah Arendt como pensadora do político que foi, apresenta-se, quanto a nós, como uma referência paradigmática.

A política tornou-se, de facto, um assunto alheio à pedagogia ou, pelo contrário, os projectos pedagógicos continuam a revelar-se como projectos políticos? Devemos com Hameline²⁵⁶, reconhecer a permanência na educação e na pedagogia contemporâneas do ideal moderno de educar e, assim, do ideal

²⁵⁵ C.C., artigo intitulado: «La Crise de l'Éducation», pp. 223-252 ou ainda, Arendt, H., Weil, E., Russell, B., Gasset, O, *Quatro textos excêntricos*, pref. e trad. Olga Pombo. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2000.

²⁵⁶ Ver, a propósito, a sua obra *Courants et contre-courants dans la pédagogie contemporaine*, Sion, ODIS, 1986.

de transformar o homem e o mundo, ou ao invés, partilhar a tese de J. Houssaye²⁵⁷, segundo a qual, as pedagogias actuais não são mais do que pedagogias que permitem a adaptação dos indivíduos à sociedade industrial mediante a escola, reconhecendo-se aqui um projecto político, enquanto, na pedagogia, o papel e intenções políticas se encontram claramente esbatidos?

Estas e outras questões, que remetem para o sentido da correlação entre política e educação, constituem o campo de reflexão por onde iremos enveredar, fixando como suporte filosófico algumas teses arentianas.

A reflexão filosófica implícita na obra *La condition de l'homme moderne* e a nova concepção de homem que aí se propõe, desperta, em nosso entender, algumas implicações no terreno educativo. Na realidade e, como refere, A. Dias de Carvalho,

*(...) a pedagogia detém uma indestrutível componente antropológica. É que, para além de se inspirar, através das suas várias correntes, em modelos de homem - esboçados pela evolução histórica, identificados pelas antropologias científicas (nomeadamente pela antropologia cultural), radicalizados e questionados pela antropologia filosófica, ela mesma é reflexão sobre esses modelos com vista à sua operacionalização e implantação.*²⁵⁸

Como foi reforçado na segunda parte deste trabalho, a analítica da acção desenvolvida por Arendt tem subjacente preocupações de ordem ética e antropológica. Com efeito, a história da perda do mundo comum, do fenómeno da "desmundaneização", que a autora traça utilizando um rigor conceptual invejável, não esconde justificações saudosistas, mas antes, evidencia um

²⁵⁷ HOUSSAYE, J., *Le Pédagogue et la Modernité*, Actas do Colóquio de Angers, Exploration, Peter Lang, 1996.

²⁵⁸ CARVALHO, A. Dias de, *A Educação como Projecto Antropológico*. Porto: Ed. Afrontamento, 1992, p. 64.

projecto de resistência que culmina com a reabilitação da acção política e, consequentemente, com o reencontrar do sentido do humano no mundo.

Ainda que as questões educativas ocupem um lugar secundário no conjunto das suas reflexões, a aproximação àquelas, quando concretizada, nomeadamente em *La crise de l'éducation*, convoca as grandes linhas gerais do seu pensamento filosófico. Com efeito, a moldura conceptual forjada e trabalhada por Hannah Arendt noutros contextos não deixa de estar presente e de atravessar a análise que faz da educação. Como veremos, é o caso dos conceitos de *natalidade*, *crise*, *público*, *privado*, *mundo*, *liberdade* e de *responsabilidade*, entre outros.

Desde logo, referindo-se à crise periódica da educação²⁵⁹, Arendt salienta a fertilidade que a própria crise encerra pela oportunidade de "fazer cair máscaras e destruir pressupostos"²⁶⁰, tornando visível a radicalidade e a audácia, características do seu questionamento. De facto, urge desdramatizar o conceito de crise, pois esta só se torna catastrófica quando suscita respostas assentes em ideias feitas ou lugares comuns. A crise obriga à reflexão, ao regresso às questões mais radicais, exigindo respostas claras sob a forma de juízos.

Mas, que factores justificam o protagonismo decisivo que a educação veio a ganhar no nosso século?

Um facto crucial, segundo a autora, é o do *pathos* da novidade, que embora seja muito anterior ao nosso século, apenas neste, se desenvolveu conceptual e politicamente. Este fenómeno, cristalizado na tendência para substituir o aprender pelo fazer originou um modelo de educação de raiz rousseauista que preconiza a educação como instrumento ao serviço da política, ou seja, como instância capaz de transformar o mundo. Neste novo modelo de educação protagonizado, nomeadamente, pelos partidários da Escola Nova, a pedagogia

²⁵⁹ Arendt refere-se, especificamente à situação da educação americana, embora reconheça que noutras regiões a situação deva ser similar.

²⁶⁰ C.C., p. 224.

é notoriamente política, constituindo a escola um instrumento de renovação social e de construção de um novo mundo. O papel da escola é o de preparar os jovens para viver responsabilmente na sociedade de amanhã, logo, o modelo de organização social a seguir será o modelo escolar. Este, funcionando como uma comunidade embrionária, substitui a família no que respeita ao papel educativo e prepara os jovens para virem um dia a participar social e politicamente na vida comum.

Na Escola Nova assistimos a um compromisso simultaneamente pedagógico e político. Constituindo o seu projecto pedagógico um projecto político inequívoco, à Escola Nova, a subtil, mas não menos importante, distinção entre educar para o político e educar para a política, parece não ter suscitado qualquer dúvida. No plano de formação que preconiza, a individualidade e a responsabilidade apresentam-se como qualidades que apenas são reconhecidas quando transpostas para o domínio social. Educar para a autonomia, para o sentido cívico e para a responsabilidade constituem várias facetas para a prossecução do mesmo objectivo: formar um indivíduo autónomo e responsável. Nesta perspectiva, que se assume pedagógico-política, a individualidade esvai-se no social. A delimitação de fronteiras entre a esfera do privado e a do social, tida como fundamental para Arendt é, na Escola Nova, inexistente.

Profundamente crítica, Arendt insurge-se contra esta forma de pensar a relação entre a educação e a política. A política não pode ser pensada a partir da educação, pois a relação entre os agentes políticos não deve ser concebida à semelhança das relações pais - filhos ou professor-aluno.

Assim, a educação e a política devem pertencer a dois planos radicalmente distintos: "Ora, a educação não pode desempenhar nenhum papel na política porque na política se lida sempre com pessoas já educadas"²⁶¹ e como não é possível educar adultos, o termo educação empregue na política encerra um

²⁶¹ C.C., pp. 227-228.

significado perverso, uma vez que a finalidade pretendida não é, a de educar, mas a de agir coercitivamente sem recorrer à força.

Em segundo lugar, a pretensão de alicerçar a política no terreno da educação pressupõe entender a relação política a partir de uma superioridade (a do adulto), o que em nada a dignifica: "em vez de um indivíduo se juntar aos seus semelhantes assumindo o esforço de os persuadir e correndo o risco de falhar, opta por uma intervenção ditatorial."²⁶²

Entretanto, pretender inaugurar uma ordem política partindo da educação, equivale a negar às crianças o seu próprio futuro político tentando controlar, antecipadamente, a imprevisibilidade da sua vida vindoura. Assim, ambicionar "preparar uma nova geração para um mundo novo, só pode significar que se deseja recusar, àqueles que chegam de novo, a sua própria possibilidade de inovar."²⁶³

Assim sendo, a situação de crise vivida na educação traduz-se, para a nossa autora, em três pressupostos básicos. O primeiro é a crença de que existe um mundo e uma sociedade formada por crianças completamente autónomas, capazes de se auto-governarem sendo o adulto relegado para um papel de mero espectador de todo o processo educativo. A autoridade deixa de ser apanágio do adulto, pertencendo a um grupo de crianças que dita o que se deve ou não fazer. Nesta situação, o adulto perde o contacto natural - pelo facto de crianças e adultos partilharem o mesmo mundo - com a criança e as relações entre as duas gerações é, obviamente, estilhaçada.

Incluída a criança num grupo em que a individualidade se dissipa, as possibilidades de tomar a iniciativa, de poder revoltar-se e mesmo de assumir responsabilidades, esfumam-se. A criança termina submetida à tirania da maioria.

²⁶² *Idem*, p. 227.

²⁶³ *Ibidem*

Outra ideia-base relacionada com a crise da educação respeita ao ensino. Sob a influência da moderna psicologia e de doutrinas pragmáticas, generalizou-se a tese de que a pedagogia é uma ciência do ensino emancipada do conteúdo a ministrar. O próprio professor recebe uma formação em ensino e não propriamente num determinado domínio especializado. Uma das consequências mais imediatas desta situação é a da negligência em relação à formação docente no âmbito das respectivas disciplinas, sobretudo no ensino secundário. Outra consequência, não menos importante é a perda de autoridade do professor uma vez que a legitimidade desta, baseada na sua competência e sabedoria, é esbatida.

O que tornou possível às escolas e à pedagogia representar este papel conducente a uma crise educativa foi, ainda, a moderna teoria de aprendizagem expressa, conceptualmente, no pragmatismo. O cerne desta teoria é "a de que se não pode saber e compreender senão aquilo que se faz por si próprio. A aplicação à educação desta ideia é tão primitiva quanto evidente: substituir, tanto quanto possível, o aprender pelo fazer." ²⁶⁴

A ilusão de que, para a criança, a distinção entre trabalho e jogo se deve sempre fazer em proveito deste último, é outra vertente desta lógica pragmatista. Considerando que o que possui carácter lúdico é o meio mais eficaz para levar a criança a aprender, generaliza-se essa prática, como sucede no ensino das línguas. Também aqui se parte do pressuposto de que o trabalho deve ser substituído pelo jogo, logo, a criança deve aprender uma língua "experimentando", falando, mesmo que desconheça a sintaxe e a gramática.

Pondo de lado a questão de saber se tal prática é possível, ela enferma, para a nossa autora, de um grave erro que reside em impedir, artificialmente, a criança de crescer: "Aquilo que, precisamente, deveria preparar a criança

²⁶⁴ C.C., pp. 234-235.

para o mundo dos adultos, o hábito adquirido pouco a pouco de trabalhar em vez de jogar, é suprimido em favor da autonomia do mundo da infância.”²⁶⁵

Em suma, o erro basilar subjacente a estes princípios pragmáticos adaptados à educação consiste em compreender a infância como um absoluto, como se esta se pudesse desenvolver com independência relativamente ao mundo dos adultos.

Frente ao contexto de crise educativa e reconhecendo a complexidade que o equacionamento das reformas pedagógicas implica, a Arendt interessam-lhe sobretudo duas questões, a saber: quais os aspectos do mundo actual e da sua crise que se espelharam, efectivamente, na crise da educação e o que poderemos retirar dessa crise em termos da essência da educação, “no sentido da reflexão sobre o papel que a educação desempenha em todas as civilizações, ou seja, da obrigação que a existência de crianças coloca a todas as sociedades humanas.”²⁶⁶

Dando início à análise desta última questão, a perspectiva da filósofa ressalva o papel crucial que a educação detém face a uma sociedade que está continuamente em devir, renovando-se pelo nascimento e pela chegada de novos seres humanos. Os recém-chegados, por seu turno, encontram-se, também, numa evolução. Face ao educador, a sua situação é dupla: a de seres novos relativamente a um mundo estranho e a de seres em devir.

Com todos os outros seres vivos, a criança tem em comum o estado de devir. Mas, em relação ao mundo, a criança é nova, porque o mundo a antecede e sobreviver-lhe-á. Nesta óptica, os progenitores humanos, pelo nascimento, não cumprem apenas o acto de doação de vida aos seus filhos mas também os introduzem no mundo. A sua responsabilidade é dupla pelo facto de respeitar não só, à vida e desenvolvimento da criança, mas ainda, à perpetuação do próprio mundo, no seio do qual se irão inserir eticamente os novos seres.

²⁶⁵ *Idem*, p. 236.

²⁶⁶ *Idem*, p. 237.

Estas duas vertentes da responsabilidade relativamente à criança, podem caminhar em sentidos opostos. Por um lado, pela situação de recém-chegado a um mundo novo e alheio, a criança necessita de ser protegida. Por outro lado, o mundo em si também precisa de se precaver contra a invasão de recém-chegados que, a cada nova geração se espalha sobre si.

É à família que cabe constituir o espaço de abrigo e de segurança contra o lado público do mundo. Por este motivo, torna-se o lugar apropriado para a maturação da criança em oposição à esfera do domínio público, da qual a criança deve ser salvaguardada.

Ora, as modernas pedagogias, reivindicando um mundo específico das crianças, tratando-as como se fossem "pequenos adultos", destroem as condições básicas para o seu pleno desenvolvimento, expondo o universo infantil a uma visibilidade pública.

Todas estas questões entrecruzam-se com uma problemática mais vasta e cara a Arendt, que tem que ver com as delimitações entre o plano público e o privado. Como vimos, a crítica arendtiana da modernidade vai no sentido de repudiar a emancipação da vida e de todas as actividades ligadas à sobrevivência vital, içando-as para o domínio público. No caso peculiar das crianças, essa emancipação moderna reflecte um abandono, no sentido em que o desenvolvimento infantil reclama a sombra e a segurança da privacidade. Então, "quanto mais a sociedade moderna introduz, entre o privado e o público, uma esfera social, na qual o privado é tornado público e vice-versa, mais difíceis se tornam as coisas para as crianças, as quais, por natureza, necessitam da segurança de um abrigo para poder amadurecer sem perturbações."²⁶⁷

Que lugar ocupa a escola, como instituição, nesta polaridade entre público e privado?

²⁶⁷ C.C., p. 241.

A escola, como instituição interposta entre o mundo privado e o público, deve assumir o papel de proteger o recém-chegado face à exposição do mundo público. O cuidado da educação deveria, na perspectiva de H. Arendt, focalizar-se no próprio sujeito da educação, isto é, tanto no educando como no educador.

Vulgarmente, considera-se o início da escolaridade coincidente com a entrada da criança no mundo. Contudo, se atendermos ao sentido arendtiano de *mundo*, compreendemos que a escola não pode, de maneira alguma constituir-lo, ou ambicionar sê-lo plenamente.

É importante salientar que a escola, como instituição educativa, não se inscreve no domínio do privado, nem no domínio do público, interpondo-se entre o campo privado do lar e o mundo exterior. Paralelamente, a responsabilidade dos adultos nesta etapa de transição da criança da família para o mundo consiste, essencialmente, em zelar pelas condições que favoreçam o livre desenvolvimento das qualidades e características próprias da criança.

Enquanto recém-chegada a um mundo estranho e pré-constituído, a criança deve ser gradulmente inserida no mundo, tal como ele existe. Os educadores, neste âmbito, são sempre os representantes do mundo, devendo assumir a sua responsabilidade por ele. É por esta razão que a responsabilidade, se institui, no pensamento de Arendt, como um princípio antropológico determinante para as preocupações pedagógicas e, como veremos, é o garante da própria liberdade.

No plano educativo, a expressão desta responsabilidade é a figura da *autoridade*²⁶⁸. O educador deve assumi-la, por um lado, enquanto responsável

²⁶⁸ A filósofa considera que a autoridade deixou de desempenhar qualquer papel de relevo na vida pública e privada e, quando existe, é alvo de contestação. Para a autora, a autoridade é a instância política que se fundamenta na responsabilidade pelo mundo. Assim, em *C.C.*, p. 244, adianta: "Dizer que os adultos abandonaram a autoridade só pode, portanto, significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo em que colocaram as crianças."

pelo mundo em que, *hospitaleiramente*, vai receber o educando, e por outro, enquanto representante do mundo dos adultos exprime a sua responsabilidade, apontando, em tom de convite, o mundo tal como ele é, ao recém chegado. Porém, a responsabilidade pelo mundo sob a figura da autoridade tem sido pervertida, modernamente, uma vez que à escola, por se situar na esfera do social, refluem as críticas que, quer no plano público, quer no plano privado²⁶⁹, são dirigidas à autoridade.

Como escapar, então, a esta atitude sintomática da indiferença moderna relativamente ao mundo, presente na nossa sociedade de massas e, simultaneamente, salvaguardar a figura da autoridade?

A manutenção da autoridade pedagógica passa, para Arendt, pelo cuidado de *preservação*. Significa isto que a essência da educação, intimamente ligada à manutenção da autoridade²⁷⁰ e responsabilidade, se define através de um único objecto: o duplo movimento de preservação. Em primeiro lugar, a preservação da carga de inovação do mundo que cada recém-chegado transporta consigo. Seguidamente, a preservação da criança em relação à força devastadora do mundo.

O conservadorismo é entendido, deste modo, como uma qualidade valiosa em educação: "Penso que o conservadorismo, tomado enquanto conservação, é a essência mesma da educação, que tem sempre por tarefa acarinhar e proteger algo - a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o antigo, o antigo contra o novo."²⁷¹

O conservadorismo arendtiano que se reclama na área educativa reflecte, nestes moldes, a responsabilidade de preservar, em cada criança, a novidade, a sua faculdade de dar início a algo inédito. Em síntese, a responsabilidade em

²⁶⁹ C.C., p. 245: "No fundo é como se os pais dissessem diariamente aos seus filhos: neste mundo, nem mesmo nós estamos seguros em nossa casa. Como devemos mover-nos no mundo, que devemos saber, que competências devemos adquirir, são mistérios também para nós. Vocês devem pois desenvencilhar-se o melhor possível por vós próprios. Em circunstância alguma nos podem pedir contas. Somos inocentes e lavamos as mãos do vosso destino."

²⁷⁰ A autora sublinha que a "autoridade" deve ser apanágio da educação e nunca da política.

²⁷¹ *Idem*, p. 246.

conservar intacta a sua capacidade de agir. É neste ponto, consideramos nós, que reside o grande desafio e, em simultâneo, a grande esperança da educação: frente a um mundo que, do ponto de vista da geração seguinte, caminha, irremediavelmente, para a ruína, apresentando-se sempre como antiquado, a única saída consistirá em educar para a renovação desse próprio mundo. A comprová-lo, afirma Arendt: "As palavras de Hamlet, 'o tempo está fora dos gonzos. Oh! sorte maldita, que nos fez nascer para restabelecer o seu curso', são verdadeiras para cada nova geração."²⁷²

Se a esperança reside no "extrordinário" que cada nova geração comporta, é evidente que a tentativa, que nós, adultos, possamos empreender para controlar essa instância nova e imprevisível, moldando-a aos nossos objectivos, só poderá desembocar na sua destruição.²⁷³

A novidade é, para Arendt, um tesouro a proteger e que deve ser inserido no mundo, como se dum fermento se tratasse. Este é o pressuposto, do qual a verdadeira educação não se pode nunca distanciar.

No entanto, nos nossos dias, parece persistir uma enorme dificuldade para levar a cabo esta atitude de preservação no seio da esfera educativa. Dificuldade essa, que é acrescida pela associação que na, sociedade actual, se estabeleceu entre crise de educação e crise de tradição.

No que diz respeito à política, a relação com a autoridade, do ponto de vista arendtiano, como vimos, delineia-se com carácter muito negativo. Além disso, a nossa relação com o passado, sobretudo a partir do Renascimento, não o promove como fonte de autoridade, distinguindo-se claramente da orientação desenvolvida pelos romanos nesta matéria. A consideração destes pelo passado, enquanto passado, levou-os a tomar os antepassados como modelos

²⁷² C.C., p. 247. Uma vez mais, agora no contexto educativo, Arendt remete para a problemática da temporalidade, postulando que a capacidade de iniciar é a única saída para essa condição humana.

²⁷³ Parece-nos evidente que, tal como sucede no âmbito da acção política, também no plano da educação, Arendt repudia qualquer forma de instrumentalização.

orientadores para os descendentes²⁷⁴, crendo que a grandeza se fixa naquilo que já foi.

Ora, o educador, na sua actividade, requer, não apenas a assunção da figura de autoridade, como também a necessidade de, assiduamente, estabelecer a ponte entre o passado e o presente, entre o antigo e o novo. A missão primeira da escola, assinala a nossa autora, é a de ensinar às crianças o que o mundo é, devendo afastar-se da pretensão de as iniciar na arte de viver. Então, sendo o mundo sempre mais velho do que qualquer geração, educar e aprender supõem, necessariamente, o regresso ao passado.

A salvaguarda destes aspectos, essenciais em educação mas, contraditórios com a actualidade, confirma a inevitabilidade da desindexação da educação relativamente à vida política. Aquilo que é legítimo, no plano político, nem sempre o é no plano pedagógico e vice-versa. Neste sentido, dotar a escola de autonomia, sobretudo face à política, viabiliza que o conceito de autoridade e a atitude perante o passado se tornem adequados, sem risco de contaminação, ao meio educativo.

Contudo, quando de educação se trata, depara-se-nos um facto incontornável e que respeita a todos, como pares, partilhando o mesmo mundo comum: a relação entre os adultos e o universo infantil e, mais concretamente, "a nossa relação com o facto da natalidade: o facto de que todos chegamos ao mundo pelo nascimento e que é pelo nascimento que este mundo constantemente se renova."²⁷⁵

A associação que, na filosofia política de Arendt é postulada entre a educação e o acontecimento da *natalidade* pode sugerir, em nosso entender, novas problematizações aplicáveis ao campo da filosofia da educação. Com efeito, enquanto fundamento ontológico da acção e recordando o fim prático que deve presidir a qualquer intervenção pedagógica, a categoria da *natalidade*

²⁷⁴ C.C., p. 249: "Educar, segundo as palavras de Políbio, é simplesmente, 'permitir a alguém ser digno dos seus antepassados.'"

²⁷⁵ C.C., p. 251

não pode deixar de constituir uma referência filosófica de relevo no contexto educacional.

Como foi oportunamente salientado, o sentido de actuar é o de começar algo de novo, é tomar a iniciativa rompendo com a certeza do previsto: "O novo dá-se sempre em oposição às desigualdades das leis estatísticas e da sua probabilidade que, para todos os fins práticos e quotidianos, são certezas. O novo manifesta-se sempre sobre a forma de milagre. O facto de o homem ser capaz de acção pressupõe que cabe esperar-se dele o inesperado, a capacidade de realizar o que é infinitamente improvável."²⁷⁶

É à natalidade que se impõe a novidade mais radical, a "irrupção do novo no mundo". Ora, a educação, à semelhança da acção, é a instância humana que deve surpreender, romper com o previsto pelo simples facto de nascerem novos seres, únicos e insubstituíveis.

A analítica da natalidade, transposta para a dimensão da educação, reclama o acontecimento do nascimento como a essência da educação. Desta forma, o elogio da natalidade leva a que se conceba a educação como acção e não, como obra ou fabricação. Esta última, como se explicitou oportunamente, pressupõe um modelo prévio que permanece para além da produção e decorre numa lógica determinada por meios e fins. Detém, por isso, um começo e um fim previsíveis que coincidem com o iniciar e ultimar do processo de produção de algo. O sujeito, o agente da fabricação, controla e domina todo o processo, carecendo apenas desse domínio no momento em que o produto final ganha autonomia, separando-se do seu criador. Por último, este tipo de actividade encontra-se, invariavelmente, ameaçado pelo critério de utilidade que o dirige, existindo sempre o risco de que os meios se transformem em fins.

Pelo exposto se deduz que a perspectiva de Arendt acerca dos princípios norteadores da educação se insere numa apologia da acção. Desde logo, pela ligação inicial que se estabelece entre o acontecimento da natalidade e a

²⁷⁶ C.H.M., p. 202.

educação e, ainda, pela missão, confiada à educação, de preparar os jovens para a contínua reestruturação do mundo comum. Nas palavras de Hannah Arendt: "A educação é assim o ponto em que se decide se se ama suficientemente o mundo para assumir a responsabilidade por ele e, mais ainda, para o salvar da ruína que seria inevitável sem a renovação, sem a chegada dos novos e dos jovens."²⁷⁷

Constatamos, deste modo, que a educação é o meio privilegiado para pôr à prova a capacidade de cada sociedade amar e respeitar as suas crianças, não as expulsando do mundo mas, pelo contrário, permitindo-lhes, como seres novos e insubstituíveis, realizar o não previsto, o inédito. Esta tarefa de preparação, quiçá, o maior desafio da educação, é o garante, não só da perpetuação do nosso mundo comum mas, ainda mais crucial, da sua incessante renovação.

Todavia, a renovação do mundo comum implica equacionar o elo que, em qualquer contexto educativo, se estabelece entre um eu, uma identidade e um outro, a alteridade. Na verdade, como se assegura a singularidade se, no processo de auto-construção do humano, de que a relação educativa se encontra imbuída, a ligação à alteridade é inevitável?

Fazendo uso da categoria da *pluralidade*, um dos suportes conceptuais do pensamento arendtiano, recorde-se que ela aponta para duas realidades diferenciadas mas, inseparáveis. Se a partilha de um mundo comum pressupõe o actuar plural, o agir "a muitas vozes", tal facto, não invalida, antes reivindica, a manutenção da identidade, a realização pessoal e singular de cada ser humano, através dos seus actos e palavras.

Reiterando a nossa condição humana de pluralidade em qualquer contexto, a análise de Arendt inflecte na afirmação de uma ética que, em termos educacionais, recusa que em nome de finalidades pragmáticas se escamoteie a importância da alteridade, do saudável confronto com o outro. Assim, o

²⁷⁷ C.C., p. 252.

respeito pela complexidade e pela multidimensionalidade que a relação educativa supõe, deve constituir-se como princípio essencial dessa antropologia da diversidade que, aqui, se preconiza para a educação.

Importa contudo esclarecer que a filósofa, ao defender a individuação, a espontaneidade própria de cada ser humano e, no terreno educacional, de cada criança, não está, de modo algum, a alvitrar a possibilidade, para esta, de se subtrair à influência de valores e de regras sócio-culturais, norteadoras de condutas intersubjectivas. Pelo contrário, a apologia recorrente do viver-em-comum, da partilha de actos e palavras, erigindo o autêntico espaço público, reforça a ideia de que, para Arendt, o legado da herança cultural goza de um estatuto antropológico e politicamente fundamental. Trata-se, precisamente, de uma plataforma de identidade e de identificação colectiva que, dentro da pluralidade, converge tanto para a conservação da esfera individual do jovem, como para a da esfera pública.

À semelhança do que se preconiza para a acção política, a pluralidade, em contexto educacional, não significa diluição da vontade e juízos próprios. Sendo "a lei que rege a terra", a pluralidade exprime o diferendo que permanece, sempre que muitos se fazem ouvir livremente.

Os outros, os seus actos e palavras, transcendem tanto o educador, como o educando, pelo seu estatuto de exterioridade. Porém, ao educador, para lá da reciprocidade e até da cumplicidade que possa potencializar com o educando, cabe-lhe assumir uma responsabilidade, incondicional, frente a essa alteridade. Como representante do mundo, o educador assume o papel de promotor da liberdade, na medida em que, no desempenho das suas funções, acompanha o processo de identidade do educando, o qual decorre, de um precário equilíbrio entre processos de identificação e de diversificação.

O respeito pela diferença e a consciência de que esta não se define contra a individuação do sujeito mas, pelo contrário, é parceira dessa construção, parece-nos uma aportação filosófica relevante para a inteligibilidade (e

fertilidade!) da situação educativa e por isso, da nossa contemporaneidade. De facto, se por um lado, o ideal de uma razão universalista, centrada no sujeito está em crise, por outro lado, assistimos à ameaça do relativismo, da indiferença que, de uma forma ou outra, podem conduzir ao sancionamento de fenómenos de aspiração totalitária.

Chegados a este ponto da nossa reflexão, não devemos menosprezar o facto de que as reflexões filosóficas de Arendt se revestem, quanto a nós, de um propósito de resistência. Também aqui, no contexto dos pressupostos antropológicos da educação, esse projecto se desvela.

Na verdade, a denúncia do fenómeno totalitário e o repensar das condições que o tornaram possível, presentes em muitos dos escritos arendtianos, assim como o paralelismo estabelecido com a sociedade de consumo actual, que tende, também ela, a transformar os indivíduos em espécimes indiferenciados, entrecruzam-se com o desafio que, na visão de Arendt, se coloca à educação: preservar o inédito que cada criança representa, para, assim, preservar e renovar o mundo comum. Desta forma, a ameaça da indiferença, do anquilosamento do humano e, concomitantemente, do mundo comum, se não ficam colmatados, podem, pelo menos, ser prevenidos e combatidos. Como nos afirma Arendt na última parte de *Les Origines du Totalitarisme*: "O totalitarismo busca não a dominação despótica sobre todos os homens, mas um sistema em que os homens sejam supérfluos. O domínio total só pode ser conseguido e salvaguardado num mundo de reflexos condicionados, de marionetas sem o mais ligeiro traço de espontaneidade."²⁷⁸

O fenómeno que é denunciado e a que estamos a assistir, modernamente, é a crescente extensão do *deserto*, isto é, à desagregação da dimensão política concretizada tanto pelas diferentes formas de dominação totalitária, como

²⁷⁸ S.T., p. 197. E ainda, a propósito, as palavras de Richard J. Bernstein em *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Polity Press, 1996, p. 97: "A dominação total implica matar a pessoa jurídica, a pessoa moral e obliterar a consciência. Mas há um sentido, segundo o qual a própria expressão 'dominação total' é enganadora, uma vez que sugere que a dominação total significa dominação sobre seres humanos. Ora, o totalitarismo não pára no 'domínio despótico' dos homens'. A 'lógica' do totalitarismo luta pela criação de um sistema, no qual os homens são *supérfluos*."

pela sociedade de consumo. Esta, com o seu conformismo e tendência para a burocratização conduz à homogeneidade de opiniões que, por si mesma, dificulta a afirmação de qualquer forma de individuação. Assim, as acções e acontecimentos, em sentido arendtiano, escasseiam, tornando-se, cada vez mais insignificantes. Com Arendt, podemos afirmar: "o que observámos poderia igualmente ser descrito como a perda crescente do mundo, a desapareção do entre-dois. Trata-se da extensão do deserto, e o deserto é o mundo nas condições do qual nos movemos."²⁷⁹

Resistir à superfluidade, à automatização geradora de consensos normalizadores, parece ser a única esperança, ainda que frágil, de reabilitação do mundo comum. Essa esperança, contudo, mergulha no terreno da educação, porquanto são os mais novos que devemos proteger da radical alienação do mundo, antes 'seduzindo-os', para contínua renovação desse mundo.

Mas como, por que caminhos, a educação poderá, efectivamente, concorrer para esse objectivo?

É certo que a burocratização da escola aliada a uma racionalidade estatística, quando não confinada a limites restritos em prol da sua operacionalidade, é necessariamente, indutora de comportamentos previsíveis, pouco ou mesmo nada, espontâneos, coartando de forma subtil, a expressão de liberdade dos jovens. Porém, se em educação a problemática das finalidades está sempre implícita, já na pedagogia, a questão dos meios, dos métodos e das técnicas tem sido determinante, acentuando-se cada vez mais esta última vertente. De certa forma, é a técnica pedagógica que se torna corolário da educação substituindo as utopias políticas na importância que, no passado detinham no espaço educativo. Como sublinha Houssaye²⁸⁰, se nos nossos dias, a técnica é aceitável, o sentido já não o é.

²⁷⁹ Q.P., pp. 186-187.

²⁸⁰ HOUSSAYE, J., "De l'effacement de la politique en pédagogie? », in *Actas do Colóquio de Angers*, Exploration, Peter Lang, 1996, p. 79.

O desvanecer da política, sendo esta entendida no plano das finalidades, no plano dos valores pelos quais optar no campo pedagógico, entrecruza-se com o fenómeno da emergência do económico, do *social*, em todas as esferas, como assinala Arendt. O modelo económico de produção-consumo, centrado no modelo empresarial invadiu a lógica educativa impelindo-a a incrementar meios e processos racionais que, acima de tudo, sejam conducentes à adaptação dos indivíduos a uma sociedade dominada pelo económico.

Na situação actual, portanto, pensar a articulação entre pedagogia e política não supõe a visão, própria das sociedades sacralizadas, segundo a qual as opções pedagógicas se fariam em determinada conjuntura política ou que, inversamente, uma intenção política originaria um conjunto particular de pedagogias. Encontramo-nos, hoje, numa sociedade secular na qual equacionar a correlação entre política e pedagogia deve ser feita em moldes diversos. Acima de tudo, crê Hameline²⁸¹, o educador deve assegurar para si próprio uma *moral provisória* mantendo o direito (e o dever) de continuar a acreditar e a indignar-se.

A escola-modelo associada às sociedades sujeitas a uma ordem superior, de índole religiosa, filosófica ou utópica tende a desvanecer-se dando lugar à escola como centro de aprendizagem técnica. Paralelamente, a supremacia do discurso técnico na educação tem como corolário o esbatimento do discurso político na pedagogia. Em educação, a racionalidade instrumental transformou-se em finalidade originando uma consciência essencialmente tecnocrata, na qual os próprios valores se encontram ao serviço da racionalidade, da operatividade e do utilitarismo. A pedagogia, tornada racional e técnica, passa a legitimar-se em função de critérios de racionalidade não necessitando mais de uma justificação política, isto é, de uma indexação a um projecto axiológico que é, por si só, um espaço antropológico irreduzível.

²⁸¹ HAMELINE, D., *op. cit.*

Os elos que, no passado, estabeleciam a ligação entre os fundamentos dos conhecimentos científicos e os da ética entraram definitivamente em ruptura como o observa Atlan²⁸², não se ajustando mais a educação ao paradigma ideal de homem. Contudo, as insuficiências por demais óbvias de que a ciência e a técnica são portadoras no que respeita à realização da condição humana, assim como a impotência da razão face aos paradoxos de um mundo ultra-racionalizado dificultam, ainda mais, a tarefa educativa, já por si complexa.

Se, apesar de todos os esforços desenvolvidos, a dissolução do trinómio progresso-cultura-escola é um facto indesmentível, apresentando-se a pedagogia sobretudo como propósito de adaptação à sociedade em que vivemos, estarão a política e a pedagogia fatalmente destinadas a excluír-se, ou, pelo contrário, trata-se de encontrar outras referências antropológicas no paradigma actual que possibilitem coadunar as práticas pedagógicas com as opções políticas?

Como foi anteriormente salientado, Hannah Arendt assume uma postura, assaz polémica e original sobre esta problemática, cujos fundamentos antropológicos tentaremos clarificar e entrecuzar com o seu pensamento filosófico mais marcante.

Qualquer projecto educativo digno desse nome deve englobar nos seus pressupostos a ambição de promover nos jovens o exercício crítico do seu pensamento. A própria escola deve potenciar a construção não só de sujeitos pessoais mas de sujeitos aptos a problematizar, o mesmo é dizer, de sujeitos possuidores de uma consciência reflexiva que, para além de tudo, estimule e aprofunde o sentido complexo da diversidade. E. Morin²⁸³ salienta, a este propósito, que a cultura não existe senão através de inúmeras culturas extremamente diferentes e que, no fundo, a riqueza da humanidade é produtora dessa diversidade. Saber pensar o humano simultâneamente como uno e como múltiplo é, para Morin, algo de absolutamente necessário e que

²⁸² ATLAN, H., *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité*. Paris: Le Seuil, 1991.

²⁸³ MORIN, Edgar, « Pensamento complexo e organização do conhecimento » in *Novo conceito de aprendizagem*. Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, pp. 24-34.

não pode ser ignorado no domínio do ensino. As noções de diferença e de complexidade são por ele valorizadas e, não constituindo qualquer barreira incontornável devem, antes, ser assumidas como um desafio que resulte num aprofundamento da realização humana.

Esta preocupação de carácter antropológico deve ser tida como uma finalidade que, ao inspirar e questionar a pedagogia, subverte qualquer tentativa de imposição de determinado modelo pedagógico etnocêntrico evitando, ainda, a tendência para um enclausuramento tecnocrático da educação.

Como conciliar, então, a uniformidade estatística que subjaz às políticas educativas, com este objectivo reconhecidamente antropológico?

O olhar crítico, em termos arendtianos, exprime-se pela criação de juízos, o que decorre de uma aprendizagem alicerçada no pluralismo de opiniões. Trata-se, neste caso, de um autêntico exercício de poder, compreendido, não numa lógica de dominação, mas sim, de uma potencialidade que emerge e se mantém, enquanto os jovens se encontram unidos, participando activamente no seu processo educativo mediado, também este, por actos e palavras. A realização e o sucesso desta aprendizagem estão, no entanto, dependentes do facto de esta persistir consentânea com uma vivência em comum, que a escola tem por obrigação assegurar e promover.

Assim, constatamos que o olhar crítico, como competência reflexiva, nasce da vivência da liberdade que, por seu turno, convoca o exercício da responsabilidade ética, alcançável, esta, por meio de uma aprendizagem integrada numa educação convertida em prática antropológica.

Na verdade, face à fragilidade e imprevisibilidade humanas, verdadeiro tesouro de que somos herdeiros e coautores, nas palavras de Arendt, a responsabilidade e o sentido crítico são peças imprescindíveis, tanto mais quanto nos consciencializamos de que a nossas acções e intervenções suscitam consequências, muitas das quais não prevíamos ou desconhecíamos.

A *imprevisibilidade*, a incerteza, de que Arendt nos dá conta no decurso da analítica da acção humana, é algo que é tão importante ensinar como as certezas e as probabilidades. Como se constata na evolução de todo o domínio científico actual, este constrói-se através de um jogo entre o certo e o incerto. De forma ainda mais aguda, a história humana tem demonstrado o surgimento do imprevisto e do inesperado. A imprevisibilidade histórica, tal como a individual, é um dado incontornável da aventura humana. Consequentemente, não podemos mais ignorá-lo aceitando-o, antes, como uma interpelação que inspire um diferente tipo de ensino capaz de preparar os jovens para esta inevitabilidade, tornando-a num pretexto para a esperança.

A escola democrática actual, pensámos, não escapa ao desafio de, por um lado, encetar uma formação conducente à autonomia do sujeito e por outro, promover uma compreensão crítica da realidade multidimensional da humanidade. É nestas circunstâncias que constatamos que a esfera da acção plural, como exercício de liberdade - pressuposto essencial do pensamento político de Hannah Arendt, abre novas vias de interpelação no domínio da filosofia da educação. De facto, na sua filosofia, a liberdade exprime uma prerrogativa quer no plano da *praxis* política, quer no plano educativo. Em ambos os planos, a liberdade é, a um tempo, tarefa e utopia.

A consagração do valor da liberdade humana, através da acção conjunta, e em que o pleno exercício da palavra e do diálogo instituem o autêntico mundo público, não pode deixar de lançar, por outro lado, uma nova visão sobre a relação, tão cara a Arendt, entre a política e o *político*. De facto, o pluralismo vivenciado na escola como expressão de liberdade é, diríamos nós e em contexto arendtiano, uma autêntica experiência do político, contribuindo, a seu modo, para a redenção da própria política. Assim sendo, a política não se apresenta como instância instrumentalizada, ao serviço de determinados fins e impondo coerciva e externamente os seus parâmetros às práticas pedagógicas.

Educar, na visão de Arendt, é aprender a partilhar um mundo comum, diverso e plural, reforçando os laços comunitários e atribuindo a cada um a sua quota

de responsabilidade pelo mundo. Em suma, o *político*, ao atravessar transversalmente a educação e a pedagogia, edifica e consolida práticas antropológicas relevantes em democracia, tais como as de solidariedade e de tolerância. Neste sentido, a política jamais deverá impor-se e subjugar a pedagogia, sob pena de a anular. Enquanto projecto antropológico, a pedagogia reclama a necessidade da política mas não pode, em razão disso, metamorfosear-se em política. A mensagem de Arendt é clara neste ponto: ainda que a política possa tornar-se o seu destino, a pedagogia, no respeito pela sua especificidade e virtualidades antropológicas, terá que não passar, nunca, de exercício ou de experiência do político na escola.

A este propósito e transportando para o plano da reflexão a discussão em torno do papel da escola na construção da democracia, Adalberto Dias de Carvalho²⁸⁴ assinala que o grande desafio que a democracia coloca à escola, num sentido antropológico, é o de tomar em mãos a riqueza da fragilidade humana, sem recorrer à eternidade dos fundamentos ou à universalidade dos princípios. A democracia, sublinha, mais do que um dado é uma construção dirigida para uma universalidade sem nunca colocar em causa a sua identidade plural. Neste sentido, a democracia não pode ser tomada como um *a priori* político com legitimidade para impor, tanto as regras do seu desenvolvimento, como as da sua partilha. Inversamente, "deveremos aceitar o desafio de defender a democracia sobretudo como um resultado - sempre inacabado - do processo da sua construção pela educação através da prática de uma 'cultura contemporânea da solidariedade', que, por sua vez deverá consagrar, a partir de uma perspectiva antropológica, o fim da 'plausibilidade heurística' da ideia de 'fundamento', assim como a nova 'dinâmica epistemológica' da noção de 'limite'." ²⁸⁵ De facto, apesar de algumas referências que ainda persistem, a instabilidade e a *imprevisibilidade*, de que nos dá conta Arendt são factos incontestáveis.

²⁸⁴ CARVALHO, A Dias de, « La construction de la contemporanéité comme défi », in *Le sens de l'école et la démocratie*. Alain Verginoux et Henri Peyronie (ed.). Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Peter Lang, 2001, pp. 265-279.

²⁸⁵ *Idem*, p. 268. O autor sustenta que hoje se torna necessário viver e fazer viver a cultura do limite com meio de partilhar solidariamente as possibilidades epistemológicas, antropológicas e sociológicas estimuladas pelos horizontes da nossa contemporaneidade, *op. cit.*, p. 269.

Nestas circunstâncias e no contexto específico de uma antropologia do político que a pensadora desenvolve, a noção de limite - e não a de fundamento - detém um papel fulcral uma vez que, na construção de um "mundo comum e plural", o diálogo assenta na definição dos limites, nomeadamente os que são próprios de cada um. Na verdade, a noção de limite convoca o reconhecimento, nos espaços delimitados, de situações de confronto mas, também, de diálogo e de comunicação nas quais a identidade é afirmada e as heterogeneidades respeitadas e reiteradas. Neste sentido, o pluralismo e o diálogo que lhe subjaz, constituem instrumentos de resistência à ameaça totalitária de um pensamento consensual e universal. É este precisamente o risco da ideologia contemporânea que, assente na conjugação do poder dos *media* e na racionalidade técnica, induz a aceitação de uma verdade absoluta e lógica, desrespeitando o direito inalienável à privacidade. A multiplicidade de perspectivas protagonizadas por diferentes sujeitos que se confrontam no âmbito da vida pública empobrece-se, do ponto de vista social e antropológico, no momento em que se crê ilusoriamente numa razão autosuficiente e totalitária. A própria escola, através de um discurso marcadamente analítico e objectivo, tende a valorizar a certeza científica e a subalternizar o incerto e complexo não os admitindo como princípios, igualmente inteligíveis, do real.

Inversamente, uma reflexão de índole epistemológica e antropológica sobre os limites, ao não fundamentar o discurso e as experiências pedagógicas num plano prévio, fora do âmbito vivencial, remete para uma abertura à criação inovadora, fruto da própria vida na qual os sujeitos - actores emergem. Assim, a reivindicação de uma escola e de uma pedagogia politicamente comprometidas só pode entender-se à luz de um projecto educativo e antropológico que as dirija.

A educação que defendemos é, e deve ser, política, no sentido em que, retomando questões que respeitam a todos, as submete aos critérios próprios de projectos antropológicos.

Através da reemergência da pedagogia, a educação que, por inerência, alberga projectos políticos, não se pode furtar à tarefa de os reexaminar quanto à sua natureza antropológica e, sempre, enquanto projectos pedagógicos válidos.

Por outro lado, como Arendt defendeu, o compromisso de cada um para com o outro, sob a forma de *promessa*, de relação contratual, é o fundamento para a existência e condição humanas. Educar para a liberdade social e política significa, também, dar um ênfase especial a esta vertente de forma a fomentar nos jovens a sua capacidade de intervenção e de construção de alternativas possíveis num quadro de pluralidade. Com isso, eleva-se a sua condição de cidadãos autónomos, simultaneamente co-responsáveis pela edificação do seu mundo.

Considerações finais

Iniciámos este percurso reflexivo na convicção de que era oportuno e profícuo tentar estabelecer, de forma sustentada, o cruzamento entre a filosofia do agir humano que Arendt nos propõe e a noção de uma pedagogia filosófica, cruzamento esse que, de alguma modo, ao alimentar-se dos referenciais antropológicos arendtianos, pudesse intersectar os processos educativos aportando-lhes patamares de radicalidade crítica e, simultaneamente, contributos para projectos de realização humana. A educação, não o esqueçamos, acaba por desembocar na zona de confluência dos terrenos do vivido e do pensado abrindo-se, inelutavelmente, às problemáticas típicas da reflexão filosófica.

Assim, a opção que fizemos pela análise que Arendt desenvolve acerca do *trabalho*, da *obra* e da *acção* - e que acompanhámos de perto - compreende-se em função da tese de que, também em educação, os princípios e as finalidades devem permanecer para além do círculo produção-consumo, isto é, devem poder excluir-se da lógica pragmática-tecnicista que, como se sabe, tende a reduzir a dimensão humana caracterizada pela discussão e confronto de perspectivas, em prol da apresentação de resultados.

Como vimos, a degradação, em termos políticos, do agir em fazer foi incluída na crítica arendtiana que propõe, em alternativa, a apologia do político, cuja maior força reside na capacidade humana de inaugurar novos começos, de possibilitar o emergir do imprevisível. Esta capacidade que, para Arendt, representa o expoente máximo da liberdade é o único sentido humano da política. Foi este, o nosso ponto de ancoragem para, a partir de um repensar do fenómeno *político*, questionar a sua dimensão eminentemente utópica, no que respeita ao fenómeno educativo.

No caminho que percorremos, procurámos dar conta do modo como Arendt, centrada em categorias filosóficas gregas e romanas, desenvolve uma crítica a toda as formas de representação ideológica recordando, ao invés, a ordem da

acção. Nesta, do que se trata é de enaltecer a esfera da liberdade, liberdade essa, que a idade moderna referenciou ao domínio económico.

Claramente preocupada com o futuro das sociedades modernas e com o risco de inumanidade que as percorre, Arendt aposta na riqueza que o poder político encerra quando este se funda no decurso da sua própria acção. Na verdade, considera a autora, é precisamente o lugar público que determina a nossa humanidade.

Neste sentido, o estatuto do *político*, tendo como palco a acção e sendo instaurador do sentido humano no mundo, aparece-nos confirmado constituindo, em si mesmo, um autêntico paradigma antropológico.

Neste ponto, e recusando a ideia de que a degradação da política actual é quase uma fatalidade, assumimos e defendemos a pertinência de promover uma educação orientada para a salvaguarda dos direitos humanos fundamentais. Reivindicando o pendor utópico do fenómeno político, tomando aqui utopia no sentido que lhe é dado por Adalberto Dias de Carvalho, isto é, "como um desafio capaz de desestruturar as organizações reinantes, em nome da realização de outras organizações e de outras ordens susceptíveis de concretizarem aspirações e de despertarem consciências"²⁸⁶ constatamos que, enquanto configurador de um modelo a atingir, o *político* pode e deve ter uma função mobilizadora na actividade educativa no sentido de que, com ele, se promovem os ideais de liberdade, de responsabilidade e de pluralidade, assim como, a extraordinária capacidade humana de inovar e de resistir ao programado.

Sabemos como é difícil responder ao desafio contemporâneo de construir uma escola democrática, livre e pluralista atenta a preocupações éticas e axiológicas. Julgamos, por isso, ser uma tarefa inadiável da filosofia, nomeadamente, da filosofia da educação, esse esforço de crítica da razão conducente a uma razão pedagógica. Esta, antropológicamente empenhada e

²⁸⁶CARVALHO, Adalberto Dias de, *Utopia e Educação*. Porto: Porto Editora, 1994, p. 16.

fundamentada pode, com efeito, ser um valioso contributo para, em nome da liberdade, promover a capacidade de resistência a todas as formas de alienação ou de violência. Foi neste contexto que adoptámos a reflexão arendtiana sobre a pluralidade, consubstancial à relação política e que corrobora a tese - que perfilhamos - de que é possível a edificação de um mundo mais justo alicerçado numa razão argumentativa e deliberativa. Aliás, a resposta para a interrogação - que nos perseguiu ao longo da realização deste trabalho - acerca da verdadeira natureza da acção política já que, como sabemos, desde Aristóteles, se toda a acção é política, nem toda a política é acção, encontrámo-la neste carácter deliberativo que faz com que o debate político seja um fim em si mesmo. Ora, a capacidade de julgar para poder deliberar, não é geneticamente transmitida. Adquiri-la, exige uma aprendizagem individual e colectiva que, sem dúvida alguma, se constrói na escola. Aí se dá início, pelo uso da palavra e da acção, a uma vida que pode, efectivamente, ser livre.

Na verdade, o pensamento político de Hannah Arendt, ao propor uma nova reflexão sobre a condição humana e, concomitantemente, sobre a implicação desta com a esfera da política é paradigmático da necessidade de reinventar uma outra educação. Esta, enquanto concepção e interrogação sobre o sentido, deve promover procedimentos humanísticos que, com base na reflexividade e no questionamento, repudie quer a universalidade das asserções alcançadas, quer o relativismo de valores. Em última instância, trata-se de reclamar a assunção plena de uma consciência antropológica que mais não significa do que reafirmar a condição humanista da educação.

Constatámos ainda que, em termos pedagógicos, a perspectiva arendtiana acaba por retomar o conceito de *educabilidade*, uma vez que, ao tomar o político como utopia da educação, aceita que, de alguma forma, este contribua, sem condicionar, para a irrupção de certas atitudes e comportamentos que, na sua óptica, são sempre reveladores do ineditismo que caracteriza o agir humano.

Não poderíamos concluir sem nos referirmos a algumas das interrogações suscitadas no início desta investigação. Se, como julgamos, algumas delas foram, senão respondidas, pelo menos, esclarecidas e aprofundadas ao longo da nossa reflexão, outras germinaram e permanecerão, porventura, como sementes de dúvida, sendo resultado, quer da complexidade e ambivalência de que se revestem, quanto a nós, alguns conceitos arendtianos, quer da tarefa quase hercúlia de compreender a evolução e exigências com que, a cada passo, a actual pedagogia nos surpreende.

Desde já, reconhecemos a permanência de uma dúvida para a qual, não vislumbramos uma resposta, quanto a nós, satisfatória. Se, na verdade, existe uma demarcação clara entre os limites educativos e os limites da acção política e se, o nexo a estabelecer, em termos arendtianos, entre a educação e a política, nos reenvia para o fenómeno do político enquanto tal, isto é, como algo que ultrapassa a realidade das práticas político-educativas, mantendo-se no plano utópico, como poderemos conciliar esta tese com a evidência do carácter francamente político de algumas correntes da pedagogia actual? ²⁸⁷ Será que, no reconhecimento do papel activo dos intervenientes educativos não se vislumbra já a ênfase de políticas educativas, tornadas verdadeiras frentes pedagógicas capazes de atender mais eficazmente à formação do homem?

Julgamos crer que a preocupação de Arendt em demarcar tão cuidadosamente os dois domínios - o da política e o da educação - não foi tanto uma tentativa de negar o pendor político da educação já que esta, pela sua função social é geradora de configurações políticas, mas antes, uma exigência para obliterar o risco de demagogias de poder que, também no plano educativo, seriam conducentes à asfixia de um dos pressupostos antropológicos fundamentais: o direito à liberdade criadora.

Com Arendt, defendemos que não é mais viável ou razoável aceitarmos uma politização da pedagogia ou uma pedagogização da política. Ambas as posturas

²⁸⁷ É o caso exemplar da pedagogia ambiental, da pedagogia intercultural e da pedagogia social.

representam formas de instrumentalização às quais, a autora era declaradamente opositora. Na nossa óptica, para a filósofa, o que é importante reconhecer e privilegiar é o cariz eminentemente político das relações humanas que, a nível pedagógico, se reflecte na defesa de valores que promovam a verdadeira condição humana. Assim sendo, a validade e fundamentação de uma política de educação exigem o diálogo e até, a conflitualidade, com as visões pedagógicas, antropologicamente sustentadas.

Gostaríamos de salientar, por fim, que na conjuntura civilizacional global em que nos encontramos hoje, nos parece por demais evidente, a necessidade de reaprender a olhar os acontecimentos segundo outras leituras. Como muito bem destaca Abdallah-Pretceille²⁸⁸, estamos necessitados, mais do que nunca, de uma certa *ubiquidade*, a qual nos permita, a partir da nossa mundaneidade, erguer perspectivas diferenciadas de compreensão da mesma. Assim, o incentivo à faculdade de descentração e à problematização de questões e de dificuldades, constituindo tópicos de uma educação intercultural, não deixam de se incluir nas preocupações de foro político de Arendt. De modo singular, a sua inquietação com o fenómeno generalizado da despolitização remeteu-a, também a ela, para o terreno educativo no qual, pela apologia de categorias antropológicas, como a de *natalidade*, mais não fez do que um apelo à nossa humanidade, interpelando-nos com vista à consolidação de uma ética (política) da diferença. No âmbito de uma filosofia da educação que se pretende inspiradora de uma antropologia prática no plano pedagógico, tal apelo não pode ser ignorado, tanto mais que, por força das circunstâncias actuais, alguns dos direitos humanos, ditos, por princípio, inalienáveis, correm, de facto, o risco de se alienar...

²⁸⁸ ABDALLAH-PRETCEILLE, M., *op. cit.*, p. 153.

BIBLIOGRAFIA

De Hannah Arendt

Les Origines du Totalitarisme (trad.), [Vol. I - *L'Impérialisme*. Paris: Fayard, 1982; Vol. II - *Sur l'antisémitisme*, Paris: Calmann-Lévy, 1973; Vol.III - *Le Système Totalitaire*, Paris: Seuil, 1972] .

La Condition Humaine de L'Homme Moderne (trad.), Pref. Paul Ricoeur. Paris: Seuil, 1983.

Rahel Varnhagen, la vie d'une juive allemande à l'époque romantique (trad.). Paris: Tierce, 1986.

Between Past and Future (1961), Middlesex, Penguin, 1993, trad. francesa por *La Crise de la Culture*. Paris: Gallimard, 1972.

Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal (trad.). Paris: Gallimard, 1966.

Sobre a Revolução (trad.). Lisboa: Relógio d' Água, 2001.

Homens em Tempos Sombrios (trad.). Santa Maria da Feira: Relógio d'Água, 1991.

La Nature du Totalitarisme (trad.). Paris: Payot, 1990.

Auschwitz et Jérusalem (trad.). Paris: Deuxtemps Tierce , 1991.

Verdade e Política (trad.). Lisboa: Relógio d'Água, Col. Sophia, 1995.

Vies Politiques (trad.). Paris: Gallimard, Col. Tel, 1974

A Vida do Espírito (trad.), [Vol. I - *Pensar*; Vol. II - *Querer*]. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, 2000.

Qu'est-ce que la Politique? (trad.). Paris: Seuil, 1995.

Qu'est-ce que la philosophie de l'existence? Suivi de L' Existencialisme français et de Heidegger le renard. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.

Compreensão e Política e outros Ensaios (trad.). Lisboa: Relógio d'Água, 2002

Juger. Sur la philosophie politique de Kant (trad.). Paris: Seuil, Col. Libre Examen, 1991.

CORRESPONDÊNCIA

ARENDT - JASPERS, *Correspondência* (1926-1969). Paris: Payot, 1995.

ARENDT - MCCARTHY, *Entre Amigas, Correspondência* (1949-1975). Barcelona: Lumen, 1998.

ARENDT-BLUMENFELD, *Correspondência* (1933-1963). Paris: Desclée de Brower, 1998.

Sobre Hannah Arendt

AA.VV., *Hannah Arendt et la Modernité*. Paris: J. Vrin, 1992.

AMIEL, Anne, *Hannah Arendt: Política e Acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, 1997.

— *La non-philosophie de Hannah Arendt, Révolution et Jugement*. Paris: P.U.F., 2001.

BIRULÉS, Fina e CRUZ, Manuel, *En torno a Hannah Arendt*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

BOWEN-MOORE, Patrícia, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: St. Martin's Press, 1989.

BOELLA, Laura, *Hannah Arendt: Agire politicamente, Pensare politicamente*. Feltrinelli, 1995.

CALOZ - TSCHOPP M-C., *Hannah Arendt, "la banalité du mal" comme mal politique*. Paris: L'Harmattan, 1998.

Colloque Hannah Arendt "Politique et Pensée" de Abril de 1988, por iniciativa do Collège Internationale de Philosophie, com a colaboração do Goethe Institut de Paris. Paris: Payot, 1996.

COURTINE-DÉNAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*. Instituto Piaget, Col. História e Biografias, 1994.

ENEGRÉN, André, *La Pensée Politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

ESLIN, Jean-Claude, *Hannah Arendt: L'Obligée du Monde*. Paris: Michalon, Col. Le bien commun, 1996.

ETTINGER, Elzbieta, *Hannah Arendt / Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: ed. Jorge Zahar, 1995.

EVEN-GRANBOULAN, Geneviève, *Une femme de pensée, Hannah Arendt*. Paris: Anthropos, 1990.

FLORES D'ARCAIS, Paolo, *Hannah Arendt, Existencia y Libertad*. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

JONAS, Hans, GINER, Salvador e Outros, *Hannah Arendt, El orgullo de pensar*. Barcelona: ed. Gedisa, 2000.

KATEB, George, *Hannah Arendt: Politics, conscience, evil*. Rowman & Allanheld, 1984.

LAFER, Celso, *La Reconstrucción de los Derechos Humanos - Un Diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México: Fondo de cultura económica, 1991.

MAY, Larry, *Socialization and Institutional Evil*, in *Hannah Arendt, Twenty Years Later*. Londres: MIT Press, Larry May e Jerome Konh (ed.), 1997.

MASÓ, Anna, *Hannah Arendt. Tres escritos en tiempo de guerra*. Barcelona: Bellaterra, 2000.

MOLOMB'EBEBE, Munhya, *Le Paradoxe comme fondement et horizon du politique chez Hannah Arent*, DeBoeck Université, 1997.

ROVIELLO, Anne-Marie, *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Instituto Piaget, Col. Pensamento e Filosofia, 1987.

TAMINIAUX, Jacques, *La Fille de Thrace et le Penseur Professionnel - Arendt et Heidegger*. Paris: Payot, 1992.

VILLA, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. Princeton University Press, 1996.

— *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, 1999.

- “The Banality of Philosophy”, in *Hannah Arendt, Twenty Years Later*. London: MIT Press, 1997.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth, *Hannah Arendt: For the Love of the World*. Yale University Press, 1982.

Bibliografia geral

ABDALLA-PRETCEILLE, M., *Vers une Pédagogie Interculturelle*. Paris: Anthropos, 1996.

ATLAN, H., *Tout, non, peut-être. Éducation et Verité*. Paris: Le Seuil, 1991.

ARISTÓTELES, *A Política*. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Edições Vega, 1998.

- *La Politique*, trad. de J. Tricot, Bibliothèque de Textes Philosophiques. Paris: ed. J. Vrin, 1995.
- *Économique*. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1968.
- *Éthique à Nicomaque*. Paris: Ed. Garnier, 1971.
- *Poétique*. Lisboa: Guimarães Editores, s/data.
- *La Métaphysique*. Comentada por J. Tricot, vol. I. Paris: ed. J. Vrin, 1962.

BERNSTEIN, R., *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Polity Press, 1996.

CAMILLERI, C., *Anthropologie Culturelle et Education*. Paris: UNESCO, 1985.

CAMPOS, Bártolo Paiva, *Questões de Política Educativa*. Porto: ed. ASA, 1989.

CANTILLO, E., *Introducción a la Filosofia de la Educación*. Valencia: Promolibro, 1987.

CARRASCO, G., *As Ciências da Educação: Pedagogia para quê?* Porto: Brasília Editora, 1987.

CARVALHO, A. Dias de, *Epistemologia das Ciências da Educação*. Porto: Afrontamento, 1998.

— *A Educação como Projecto Antropológico*. Porto: Afrontamento, 1992.

— *Utopia e educação*. Porto: Porto Editora, 1994.

— *Olhares e percursos*. Porto: Fundações Terras de Santa Maria, 1994.

— *A Contemporaneidade como utopia*. Porto: Afrontamento, 2000.

— "Conhecer, pensar e educar: os desafios de uma interpelação antropológica", in *Pensamento complexo e organização do conhecimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 35-57, 2000.

— "La construction de la contemporanéité comme défi d'une nouvelle culture des limites", in *Le sens de l'école et de la démocratie*, Alain Vergnion e Henri Peyronie (ed.). Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle Peter Lang, 2001.

CHAUMONT, J-M, "La singularité de l'univers concentrationnaire selon Hannah Arendt", in *Hannah Arendt et la modernité*, Paris: Vrin, 1992

COLLIN, Françoise - "Agir et Donnée", in *Hannah Arendt et la modernité*, Paris: Vrin, 1992.

CORNFORD, F.M., "Plato's Commonwealth", in *Unwritten Philosophy*, 1950.

D'HAINAUT, Louis, *Educação, dos Fins aos Objectivos*. Coimbra: Almedina, 1980.

DOMENACH, J. M., *Approches de la Modernité*. Paris: École Polytechnique, ed. Marketing, 1986.

FERRIERE, Adolphe, *A Escola Activa*. Lisboa: Altered, 1965.

FREIRE, Paulo, *A Pedagogia do Oprimido*. Porto: Afrontamento, 1975.

GILLET, P., *Pour une Pédagogie ou L'Enseignant Practicien*. Paris: PUF, 1987.

HAMELINE, D., *La Liberté d' Apprendre*. Paris: éd. Ouvrières, 1977.

— *Courants et contre-courants dans la pédagogie contemporaine*. Soin, Odis, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1973.

KAHN, OUZOULIAS e THIERRY (dir.), *L'Éducation, Approches Philosophiques*. Paris: PUF, Col. Pédagogie d'Aujourd'hui, 1990.

KANT, Emannuel, *Crítica da faculdade do juízo* (trad. de António Marques), Imprensa Nacional Casa da Moeda, Coleção Clássicos de Filosofia, 1998.

KECHIKIAN, Anita, *Os Filósofos e a Educação* (trad. de Leonel Ribeiro dos Santos e Carlos Nunes Correia), Lisboa: ed. Colibri, 1993.

JACQUES, F., *Différence et Subjectivité*. Paris: Aubier, 1979.

LANDSHEERE, V., *Definir os Objectivos da Educação*. Lisboa: Moraes Editores, 1976.

LYOTARD, J-F., *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.

MARCUSE, H., *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1972.

MONOD, Jacques, *Le Hasard et la Necessité*. Paris: Seuil, 1970.

MORIN, Edgar, *Introduction a la Pensée Complexe*. Paris: Seuil, 1990.

— "L'enseignement des connaissances", in *Pensamento complexo e organização do conhecimento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 25-34, 2000.

NOT, L., *Oú va la Pédagogie du Projet?* Toulouse: EUS, 1987.

PATRÍCIO, Manuel, *A Escola Cultural*. Lisboa: Texto Editora, 1990.

— *Globalização e Diversidade. A Escola Cultural, Uma Resposta*. (org.). Porto: Porto Editora, 2002.

PIAGET, Jean, *Psychologie et Pédagogie*. Paris: Denoël, 1969.

PLATÃO, A *Répubblica* (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

— *Fédon*. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

— *Le Banquet* (trad.) Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1958.

— *Les Lois* (trad.) Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1951.

— *Le Politique* (trad.) Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1970.

POSTIC, M., *A Relação Pedagógica*. Coimbra: Coimbra Editores, 1984.

PROST, A., *Éloge des Pédagogues*. Paris: Seuil, 1985.

RENAUT, Alain, *L'Ère de L'individu*. Paris: Gallimard, 1989.

RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

— *Temps et Récit*. Paris: Seuil, Col. Essais, 1985.

— *Em Torno do Político* (trad.). São Paulo: Loyola, Leituras 1, 1995.

SERVIER, J., *Histoire de l'utopie*. Paris: PUF, 1967.

SKINNER, B. F., *Par delà la liberté et la dignité*. Paris: Robert Laffont, 1972.

SNYDERS, G., *Pédagogie Progressiste*. Paris: PUF, 1971.

SPIRITO, U., *Lo Pragmatismo en la Filosofia Contemporanea*. Buenos Aires: Losada, 1945.

VATTIMO, G., *O Fim da Modernidade*. Lisboa: Presença, 1987.

VIAL, J., *Pédagogie du Project*. Paris: INRDP, s/data

ARTIGOS DE REVISTAS

ALLONES, M., "Amor Mundi. La persévérance du politique", in *Politique et Pensée - Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996.

Cahiers du Griff (1986), n° 33, "Hannah Arendt". Paris: Deux Temps Tierce.

CANTISTA, Maria José, "O Político e o Filosófico no Pensamento de Hannah Arendt", in *Separata da Revista de Filosofia*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, II Série, Vol. XV-XVI, Porto, 1998-1999.

CARVALHO, Adalberto, Dias de, "Investigação Educacional e Política(s) da Educação. Crítica epistemológica à razão antropológica", *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 49, 1-2, pp.117-133.

CASSIN, Barbara, "Grecs et Romains. Les Paradigmes de L'Antiquité chez Hannah Arendt et Heidegger", in *Politique et Pensée - Colloque Hannah Arendt*, Paris: Payot, 1996.

CHALIER, Catherine, "Radicalité et banalité du mal", in *Politique et Pensée - Colloque Hannah Arendt*, Paris: Payot, 1996.

DUMORTIER, François- Xavier, "Hannah Arendt et le Travail - Penser ce que nous faisons", *Christus*, t.41, (1994), n° 161, pp. 17-27.

ENEGRÉN, André, "Pouvoir et Liberté", *Études*, (Avril, 1983), pp.487-500.

Esprit (Junho, 1985), n° 6, "Hannah Arendt", Paris.

DUFFÉ, Bruno- Marie, "Hannah Arendt: Penser l'histoire en ses commencements", *Révue Scientifique, Philosophique et Théologique*, n° 67, (1983), pp. 399-416.

HOUSSAYE, J., "De l'effacement de la politique en pédagogie?", in *Colloque Le Pédagogue et la Modernité*, pp. 71-99, Angers, 1996.

KATEB, George, "The Judgement of Arendt", *Révue Internationale de Philosophie*, n° 2 (1999), pp.133-154.

LAFER, Celso, "O Sopro do pensamento, O Peso da Vontade e o Espaço Público do Juízo-Dimensões Filosóficas da Reflexão Política de Hannah Arendt", *Revista Brasileira de filosofia*, Vol. 30 (1979), fasc. 114, pp. 184-200.

LERBETE, G., "Sciences et Education", *Revue Française de Pedagogie*, n°. 88, 1989.

LYOTARD, Jean-François, "Le survivant", in *Politique et Pensée - Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996.

ROVIELLO, Anne-Marie, "Les intellectuels modernes. Une pensée an-éthique et prétotitaire", in *Politique et Pensée - Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996.

TAMINAUX, Jacques, "Performativité et Grécomanie?", *Révue Internationale de Philosophie*, n° 2 (1999).

TASSIN, Étienne, "La question de l'apparence", in *Politique et Pensée - Colloque Hannah Arendt*. Paris: Payot, 1996.

VALADIER, Paul, "Lo Politico contra el totalitarismo", *Criterio*, a. 55, n° 1887, (1982), pp. 442-451.

VETO, Miklos, "Cohérence et terreur: Introduction a la philosophie politique de Hannah Arendt", *Archives de Philosophie*, 45, n° 4, (1982), pp. 549-584.