

**NECESSIDADE E LIBERDADE EM HANNAH ARENDT**

NECESIDAD Y LIBERTAD EN HANNH ARENDT

NECESSITY AND FREEDOM IN HANNAH ARENDT'S THOUGHT

**Odlío Alves Aguiar**

Prof. Associado do Departamento de Filosofia  
da Universidade Federal do Ceará  
e-mail: odilio@ufc.br

**Resumo:** O presente artigo visa refletir sobre o pensamento de Hannah Arendt à luz do par conceitual necessidade-liberdade. Esse caminho é produtivo, pois dá conta tanto da obra mais conhecida e reconhecida da autora quanto das suas reflexões anteriores à *Origens do Totalitarismo*, que se dirigiam, na sua maioria, à comunidade dos Judeus e tinham a questão judaica como ponto central. As meditações arendtianas sobre o judaísmo, consideradas no presente artigo, foram publicadas em duas coletâneas na França: *La tradition Cachée* (1987) e *Auschwitz et Jérusalem* (1991). O artigo gravita em torno da defesa arendtiana sobre a inerência entre política e liberdade e sua substituição pela compreensão da política como submetida à esfera da necessidade. Essa perspectiva, segundo a autora, fez-se presente na tradição assimilacionista entre os judeus, mas já tinha obtido a hegemonia na cultura ocidental. Isso sucedeu em razão da primazia da *vita contemplativa* sobre a *vita activa*, do trabalho e da questão social em detrimento da ação e, por fim, da supremacia da filosofia da história em prejuízo da Filosofia Política.

**Palavras-chave:** liberdade, necessidade, questão judaica, questão social, trabalho.

**Resumen:** El presente artículo busca reflexionar sobre el pensamiento de Hannah Arendt a la luz del par conceptual necesidad-libertad. Ese camino é productivo, porque da cuenta tanto la obra más conocida y reconocida de la autora como de sus reflexiones anteriores a *Orígenes del totalitarismo*, que se dirigían, en su mayoría, a la comunidad de los judíos y tenían la cuestión judaica como punto central. Las meditaciones arendtinas sobre el judaísmo consideradas en el presente artículo fueron publicadas en dos antologías en Francia: *La tradition cachée* (1987) e *Auschwitz et Jérusalem* (1991). El artículo gravita en torno de la defensa arendtiana de la inherencia entre política y libertad, así como sobre la substitución por la comprensión de la política como sometida a la esfera de la necesidad. Esa perspectiva, según la autora, se hizo

presente en la tradición asimilacionista entre los judíos, pero ya había obtenido la hegemonía en la cultura occidental. Eso sucedió en razón de la primacía de la *vita contemplativa* sobre la *vita activa*, del trabajo y de la cuestión social en detrimento de la acción y, por fin, de la supremacía de la filosofía de la historia en perjuicio de la filosofía política.

**Palabras-clave:** libertad, necesidad, cuestión judaica, cuestión social, trabajo.

**Abstract:** This article is intended to provide a reflection on Hannah Arendt's thought under the light of the paired notions of necessity and freedom. This type of approach is promising because it permits an account of both works previous to *The Origins of Totalitarianism*, which was mainly devoted to the Jewish community and addressed the Jewish question, and works subsequent to it. The considerations of Arendt's on Judaism presented here were compiled in two French publications: *Le Tradition Cachée* (1987) and *Auschwitz et Jérusalem* (1981). Arendt's vision that freedom is inherent to politics and that the substitution of this perspective for another one that subject politics to the sphere of necessity was dangerous is defended here. For her the substitution at stake marked the tradition of assimilation of Jews and was hegemonic in western culture. The primacy of contemplative life over active life, and of labor over action and, ultimately, the supremacy of philosophy of history over political philosophy explained the fundamental changes occurred.

**Key words:** Freedom, Jewish question, necessity, social question, labor.

As categorias necessidade e liberdade são velhas conhecidas da tradição filosófica ocidental. Tiveram especial atenção e abordagem na Filosofia Teórica e prevaleceram, especialmente, na Metafísica e na Teologia. A necessidade é concebida, nesse âmbito, em linhas gerais, como “o que não pode não ser”, por exemplo: as partes de um triângulo, a perfeição de Deus etc. Segundo Abbagnano, “esta é a definição nominal tradicional que constitui também uma das noções mais uniforme e fortemente estabelecidas na tradição filosófica” (1962, p. 675). Essa discussão avançou quando se passou a distinguir verdades eternas das verdades factuais. Fazem parte das primeiras, os resultados da geometria, da matemática e da teologia; das segundas, os assuntos históricos e políticos. O primado da necessidade, na filosofia, no entanto, perdurou e é conhecida como necessitarismo, indicando o conjunto das doutrinas que dão lugar eminente à necessidade ou se valem sistematicamente desse conceito. A análise dos acontecimentos humanos, priorizando os conceitos de causa, substância, destino, providência e progresso, tende a cair no necessitarismo e, conseqüentemente, na negação da liberdade e da contingência.

Não é essa perspectiva que interessa a Hannah Arendt, embora suas reflexões sobre esse assunto, de alguma forma, herdem aspectos dessa discussão. As observações que colhemos sobre a necessidade e a liberdade têm como perspectiva, na autora, o trabalho de compreensão dos acontecimentos políticos e sociais na modernidade e no mundo contemporâneo. A necessidade, para a autora, é relacionada ao necessitarismo próprio aos repetitivos

processos inerentes aos ciclos vitais, tanto em sua dimensão biológica quanto econômico-social. Já a liberdade é entendida como âmbito do propriamente humano, ligada à capacidade de realizar com os outros, através da fala e da ação, o mundo humano com suas leis, espaços e significações.

Nossa hipótese, nesse artigo, visa mostrar, em linhas gerais, como é produtivo e esclarecedor ler a obra e compreender o pensamento de H. Arendt a partir desse par conceitual. Essa hipótese não é abstrata ou externa ao seu pensamento. Em quase todos os textos arendtianos comparece a ideia de que a tradição ocidental, especialmente na modernidade, deixou de ligar política à liberdade para relacioná-la à necessidade. Se no sentido originário de política está embutida a ideia da liberdade como capacidade humana de transcender, através da fala e das iniciativas, a dimensão biológica e social, esse aspecto foi deixado de lado na medida em que a política foi reduzida ao cuidado da vida e à questão social. É contra essa perda da liberdade, como dimensão fundante da política e sua substituição pela necessidade, que vai se erguer toda a obra de H. Arendt. Dos campos de concentração, em *Origens do Totalitarismo* (1951), à primazia do trabalho e do consumo nas sociedades modernas, em *A Condição Humana* (1958), de *Eichmann em Jerusalém* (1963) à *Vida do Espírito* (1978), de alguma forma, é a insatisfação com essa perda que mobiliza a atenção e a escrita de H. Arendt.

Nossa intenção é, também, mostrar que essa hipótese nasce a partir da sua reflexão sobre a questão judaica até se estender a outros fenômenos típicos das sociedades ocidentais na contemporaneidade como a guerra, o consumismo, a questão social, a ideologia, a violência, a massificação etc. Partimos, assim, de uma consideração de seu pensamento na linha proposta por Richard Bernstein na obra *Hannah Arendt and the Jewish Question*, na qual, a questão judaica (*die Judenfrage*) é ponto de partida da sua reflexão (1996, p. X). Essa perspectiva é asseverada pela própria Arendt numa carta a Jaspers: "Eu tenho recusado abandonar a questão judaica como o ponto focal do meu pensamento histórico e político" (1992b, p. 31).

Embora os livros mais conhecidos e reconhecidos de H. Arendt não abordem diretamente a questão judaica, ao percorrer um conjunto de artigos escritos antes de *Origens do Totalitarismo* e dos seus outros livros, fica evidente a ligação existente com a sua obra posterior<sup>1</sup>. O reflexo da diáspora, em razão da maldição divina ao povo judeu (“Será disperso por todos os reinos da terra” – Ez 36:19), no mundo moderno e contemporâneo, constitui o pano de fundo de seu pensamento. Isso ocorreu não porque ela estivesse interessada academicamente na história do judaísmo, mas porque sua própria condição de apátrida encaminhou-a para essa reflexão.

A questão judaica em Arendt aparece sempre dentro do contexto contemporâneo. Não interessa a ela discutir os preconceitos, em geral, contra os judeus, mas a transformação do judeu em apátrida, condenado ao extermínio nos campos de concentração; isto é, sua reflexão não quer dar conta dos preconceitos sociais dirigidos aos judeus, mas da politização desses mesmos preconceitos nos governos totalitários.

No interior do judaísmo, seu posicionamento liga-se à tradição oculta, pária, e contrapõe-se à tradição assimilacionista. Isso ocorre por algumas razões, entre as quais destacamos: os assimilados também foram transformados em apátridas e dirigidos aos campos de extermínio; a prática “*parvenu*,” economicista, servilista dos assimilados constituiu-se num sério obstáculo a uma visão política dos problemas e das ações judaicas. À tradição pária, H. Arendt associa o senso de humanidade, de inteligência, de humor e de liberdade expressas em muitas personalidades judaicas, tais como: Lessing, Heine, Herder, Bernard Lazare, Kafka, Stefan Zweig, Chaplin, entre outros. Sua luta visava manter essas qualidades da tradição pária associada a um lugar cultural e político capaz de dialogar com as demais culturas seculares e nacionais em que os judeus estivessem inseridos. Tratava-se, assim, de superar a cultura guetista e rabínica por outra capaz de dar um teor pluralista e político à emancipação (Arendt, 1987, pp. 171-177). Para ela, a

---

<sup>1</sup> Duas coletâneas francesas reúnem esse material: *La tradition Cachée* (1987) e *Auschwitz et Jérusalem* (1991).

questão era entender a questão judaica relacionada à luta pela liberdade e não apenas à sobrevivência como fizeram os assimilacionistas. Reduzir o problema das populações judias a uma questão filantrópica foi um equívoco enorme e com repercussões desastrosas, pois se transformou, durante os anos do governo de Hitler, numa espécie de colaboração com os carrascos nazistas.

Ao *parvenu*, Arendt associa as imagens do judeu como um ser sem tato com as pessoas, imbecil e indiferente político, dotado de complexo de inferioridade e avaro. Para a autora, isso resultou da compreensão assimilacionista da situação judaica. Essa prática provocou a perda de referência comum e transformou a luta dos judeus em lutas individuais, fazendo surgir uma concepção acósmica e filantrópica da proteção aos judeus. Nessa perspectiva, o único meio para o judeu se fazer reconhecido era tornar-se célebre, excepcional, gerando a idolatria do gênio, do grande homem e o culto do sucesso entre eles. Dessa forma, “o judeu comum sucumbiu à cultura de massa e ao amor à celebridade” (Arendt, 1987, p. 174). Ganhou espaço a ideia da escapatória individual e foi reforçada a tendência do povo judeu a ver os acontecimentos distanciados do presente e a refugiar-se num passado longínquo, sem responsabilidade com o presente e sem relação com o passado imediato. Alimentava-se, assim, a inaptidão entre os judeus para lidar com as instituições jurídicas e políticas. O assimilacionismo implicou na renúncia a um espaço de aparição, à luta pela liberdade política (Cf. Arendt, 1987, p. 48).

Essa tradição surgiu com o judeu de exceção (*Schutzjuden*), figura que obtinha alguns privilégios sociais através da riqueza, e fez nascer as figuras do judeu mendicante (*Schnorrer*) e do estrangeiro (*schlemihl*), entre outras (Cf. Arendt, 1987, pp. 122-170). Os judeus de exceção constituíam uma casta no interior do povo judeu, gerando uma dupla dependência dos judeus pobres: ao Estado e aos judeus ricos. Os assimilacionistas mantinham os judeus pobres nos guetos e nos bairros judeus, sem relação com a sociedade, mantendo, assim, uma dependência filantrópico-social. Com o deslocamento assimilacionista, iam-se também as referências

que facilitavam certo senso de liberdade e o acionamento espontâneo da capacidade de julgar. Sobre isso, escreveu Arendt:

Nós perdemos nosso lar, nosso habitat, a familiaridade da nossa vida cotidiana, nossa profissão, nossa língua materna, nós perdemos nossas “reações naturais”, a simplicidade dos gestos e a expressão espontânea dos nossos sentimentos (1987, p. 58).

Essa perda das pertencas era o preço para se conseguir a liberdade judaica na visão assimilacionista. O que emergiu foi a escapatória individual paga com o bilhete do batismo e do casamento cristão ou realizada através da riqueza. Essa passividade foi denunciada por Bernard Lazare ao se contrapor àqueles que diziam: “nós fomos bons alemães na Alemanha, sejamos bons franceses na França” (Lazare *apud.* Arendt, 1987, p. 71). A compreensão da segurança e da proteção como filantropia foi a saída que a modernidade ofereceu ao judeu e ao invés de levar à emancipação levou ao antissemitismo e às câmaras de gás. O antissemitismo moderno, segundo Arendt, é contemporâneo do assimilacionismo.

Ao seguir essa trilha, a comunidade judia perdeu o sentido da liberdade como algo tangível, *ethos*, vivenciável politicamente e assegurada juridicamente. A ligação entre liberdade e lugar no mundo foi deixada de lado por uma prática e uma compreensão da liberdade como algo espiritual, interior, indiferente ao mundo e à vida comum. Os assimilacionistas não perceberam que “a luta judaica era idêntica ao combate que estava sendo travado pela liberdade em toda Europa” (Arendt, 1987, p. 54). Para Arendt, somente a proteção política iria, de fato, garantir tanto a sobrevivência quanto um lugar no mundo capaz de assegurar ao judeu a vida, a espontaneidade de expressão através da fala e do julgamento e a capacidade de agir. Arendt compreendia que a segurança do seu povo passava pelo reconhecimento político, pela conquista de espaços de interação político-jurídico e não pela simples garantia ao trabalho e à sobrevivência. Tratava-se de uma



conquista de espaços propiciadores da liberdade e não apenas da reprodução biológica.

Nos artigos das coletâneas aqui referidos, é impressionante a clareza da jovem judia quanto a insuficiência da superação da opressão social para gerar espaços de liberdade.<sup>2</sup> O âmbito da necessidade não constitui, por si, um organismo político. Essa clareza torna-se mais convincente após suas análises sobre os regimes totalitários. De nada adiantou o encaminhamento assimilacionista, pois sem um espaço público, o judeu caiu fácil na malha da prática exterminadora dos campos de concentração. Essa foi a solução que a Europa apresentou aos *homelessness*. Essa é, também, a razão de Arendt não associar a liberdade política a uma simples questão de representação ou de formalidade jurídica, mas, sim, de *ethos*, de espaço, de organização e de reconhecimento público.

O totalitarismo realizava a negação completa das exigências espaciais e temporais da liberdade. As ideologias totalitárias devoraram tanto o passado, as pertenças, quanto o futuro e a possibilidade de um novo começo. Elas demoliram todos os espaços que tornavam possíveis o livre movimento e a interação humana. Nesses regimes a liberdade de ação e a liberdade de pensamento desapareceram. Por essa razão, a compreensão arendtiana da liberdade é atravessada pelo perigo da extinção e não apenas pela reivindicação protetora das formalidades liberais. Sua exigência do “direito a ter direitos” significa, principalmente, poder pertencer, como igual, a uma comunidade política.

A pretensão de domínio total não apenas nega essa característica dos regimes políticos, mas os substituem, nos campos de concentração, por rituais de purificação e de extermínio. Essa prática jamais foi assumida por qualquer outro regime. As mais atrozess tiranias assassinavam os opositores e inimigos, mas deixavam intacta a vida privada dos demais. Nos campos, foram mortas, sem qualquer julgamento, pessoas que nunca se opuseram

---

<sup>2</sup> Destaca-se, em especial, nesse sentido, o artigo “Aux origines de l’assimilation” (Arendt, 1987, pp. 38-49).

ao governo nem praticaram qualquer crime. Os assassinos compreendiam que elas foram julgadas e condenadas, pela natureza ou pela história, a serem simples e descartáveis animais humanos, submetidos ao isolamento, ao condicionamento comportamental, à experimentação biológica e à eliminação. O campo foi o emblema maior dessa forma completamente nova de governar que rejeitou a especificidade política como marca dos regimes tradicionalmente tipificados como governos ou regimes políticos. Nos regimes totalitários, a vida é reduzida a “vida nua”, biológica. O homem é restringido a um ser genérico, um ser em geral. Essa compreensão fez-se presente na redução iluminista do judeu e dos homens ao “homem em geral.” Contra ela, Arendt rebelou-se no artigo “L’Aufklarung et La question juive” (Cf. 1987, pp. 11-37.) Essa rebelião estende-se ao humanitarismo na crítica aos direitos humanos em *Origens do Totalitarismo*. Sem pertencer a uma comunidade política, a humanidade do homem corre perigo.

A questão, para ela, é política e não apenas econômico-social. Essa tese reaparecerá com vigor nos livros e nas reflexões que vieram após *Origens do Totalitarismo*, particularmente, seminalmente, no artigo “*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*”, de 1953. Desta feita, estarão em pauta não mais a questão judaica, mas o homem moderno e as sociedades modernas. Após escrever *Origens*, Arendt recebe muitas críticas por não ter dado a devida atenção aos regimes comunistas e passa a empreender uma análise mais acurada da modernidade, do marxismo e da tradição política ocidental, pois verifica que esse amálgama é mais profundo do que aquele entre o nazismo e a tradição oficial européia. O núcleo do seu argumento gestado no interior da questão judaica vai manter-se intacto, pois percebe que a quebra na ligação entre política e liberdade está enraizada na tradição filosófica antiga, na inversão e na valorização moderna do trabalho e na assunção da questão social como o fim último da política.

A ruptura entre política e liberdade está na base do surgimento da própria Filosofia Política. Segundo Arendt, a prioridade da *Vita Contemplativa* sobre a *Vita Activa*, da *bios*

*theoretikos* sobre a *bios politikos*, na tradição, já indicava uma ruptura com a ideia original de política que a ligava à esfera da liberdade<sup>3</sup>. Somente ancorados nessa ligação podemos compreender a definição corrente na *Polis* grega antiga, do homem como animal político e falante. Viver com os outros na forma da fala e não da violência era a marca maior do descondicionamento humano das suas determinações instintivas, biológicas e da sua aparição como ser falante. Segundo a tradição metafísica clássica, o homem só é livre quando está na completa e inefável solitude inerente à contemplação daquilo que é para sempre; ou seja, a liberdade relaciona-se à companhia das coisas eternas, distante das passageiras e imperfeitas coisas humanas. Foi esse raciocínio que fez a tradição filosófica ligar política a necessidade. A dimensão contingencial, mortal, passageira e a presença perturbadora dos outros na *Polis* fizeram com que a política fosse assimilada ao campo das necessidades. O homem, nessa visão contemplativa, só é livre quando não está na presença dos outros e nem guiado pelas demandas corporais. O entrelaçamento entre a política, a temporalidade e as demandas compulsivas do corpo provocou o nivelamento de todas as atividades humanas ao reino da necessidade. Portanto, somente o filósofo é livre, justamente na medida em que renunciou a qualquer envolvimento com a *Vita Negotiosa*. Nessa perspectiva contemplativa, qualquer engajamento nas coisas humanas mostra que ainda estamos presos às correntes da necessidade, mesmo na atividade considerada a mais livre, no caso, a política.

Outra quebra entre política e liberdade vai acontecer na modernidade. Não só porque passamos a contar com uma inversão da contemplação para ação, mas, principalmente, em razão do primado do trabalho sobre as demais atividades humanas. Essas inversões reforçaram a compreensão da política vinculada ao campo

---

<sup>3</sup> Além do texto já referido, toda a obra posterior de Arendt reflete essa compreensão. Percebemos isso em *A Condição Humana*, *A Dignidade da Política*, *Entre o Passado e o Futuro*, *A Promessa da Política*, *Da Revolução e Crises da República*.

das necessidades e que se desdobram nas categorias da sociedade, do social e da questão social. Essa inversão será mais complicada e perigosa, pois não será apenas teórica, como na antiga primazia metafísica da vida contemplativa. Trata-se não só da glorificação teórica, mas, também, prática do reino das necessidades. Nesse momento, teremos a organização das sociedades humanas sob o prisma da glorificação do trabalho, da resolução da questão social através do progresso, norte das filosofias da história, que surgirão espelhadas na moderna ideia de que “a liberdade é a consciência da necessidade”. Para Arendt, emerge daí a renúncia à construção de um mundo, de um habitat humano próprio à produção da igualdade, da liberdade e da justiça entre os homens. Vale dizer, a questão central, para Arendt, é que a modernidade, sua escolha pela necessidade e a economia, está acarretando a biologização tecnológica dos homens. Isso significa a renúncia ao tipo político de vínculo humano, o crescimento da solidão, da violência e a funcionalização de todas as atividades humanas. Todas as ações e empreendimentos humanos são vistos exclusivamente em sua relação com o processo reprodutivo, com a capacidade de repor e salvaguardar a sobrevivência e o consumo da espécie humana.

A essa primazia da necessidade se unem os principais pontos que serão ressaltados por Arendt, ao longo das suas obras em relação ao trabalho, à questão social e à filosofia da história: o trabalho como atividade produtora do homem, a compreensão da violência como parteira da história, a absolutização da questão social, a redução da política a instrumento do metabolismo econômico-social, o entendimento da história como algo que possa ser fabricada e o progresso como o sentido trans-histórico da história.

O declínio dos vínculos políticos e a ascensão dos vínculos econômicos serão confrontados por Arendt através da tematização da especificidade das atividades que compõe a *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação.<sup>4</sup> Essa divisão não é metafisicamente fixa. O que norteia Arendt é perscrutar a prevalência da mentalidade e

---

<sup>4</sup> Esse ponto foi abordado diretamente em Arendt, 2010 e em Arendt, 2005.

da forma de organização própria ao universo do trabalho como padrão a ser seguido em todas as interações humanas. Isso provocou a funcionalização de tudo, a redução de todas as atividades humanas a mero suporte do ciclo vital. Desse modo, o trabalho e a economia transformaram-se nos valores capazes de avaliar todas as atividades humanas, mesmo as mais espirituais, por exemplo: a arte, a religião e a poesia. Temos, desta feita, a laborização de tudo.

O trabalho é a atividade encarregada de garantir a sobrevivência humana. Nela, o homem não se eleva ao humano, mas mantém-se um exemplar da espécie humana. O vínculo típico dessa atividade é social, coletivo, mantendo, porém, o indivíduo, paradoxalmente, na solidão e na passividade. Trata-se de uma ligação muda e ditada pelo enfrentamento da escassez. O trabalho consiste na atividade na qual os homens encontram-se envolvidos para solucionar as demandas concernentes à sobrevivência<sup>5</sup>. A união entre os homens, nesse caso, é constrangida pela obrigação de repor as condições biológicas da espécie. A atividade do trabalho não funda uma comunidade. Nele, as pessoas tendem a experimentar a falta de sentido quando a vida vem reduzida a essa dimensão. Extrapolar essa atividade e erguê-la a modelo é funcionalizar a vida, submetê-la ao crivo econômico, é burocratizar as relações humanas e reduzir a política à administração. A laborização dos vínculos gerou a massificação e a descartabilidade dos homens como humanos, isto é, seres produtores de um mundo mediado pelo sentido proveniente do discurso e da ação. A laborização da sociedade produziu a sociedade de consumo, na qual as facilidades produzidas pela tecnologia são casadas à solidão, ao medo dos outros e à violência generalizada. A questão chave, para Arendt, é que uma sociedade literalmente de trabalhadores torna-se incapaz de viabilizar um mundo comum, apto a proteger os homens e a

---

<sup>5</sup> Mesmo numa situação de abundância, luxo e ampliação das necessidades, para além do seu aspecto vital, o padrão não muda. Ao contrário, converte dimensões antes pensadas como livres (política, arte, religião, cultura etc) em meros meios para reprodução e pujança do sistema econômico.

potencializar a vida para além do seu círculo funcional, determinado biologicamente. Pelas características inerentes ao trabalho, a vida que segue o seu padrão de organização tende a ser violenta, pois é encarada no seu sentido natural, onde prevalece o sucesso do mais forte ou do mais bem adaptado.

Arendt não é contra o social e o trabalho, mas ao fato dessas dimensões, ao se tornarem padrão para tudo, inviabilizam a política, as pertenças comunitárias e o mundo comum que segue outra lógica. A lógica da necessidade é a coerção, a força e a violência. A lógica da política, no sentido arendtiano, é a grandeza, a liberdade, a fundação de espaços de aparição e de associação entre os cidadãos, capaz de dotá-los de poder e de cidadania. É a recuperação desse universo, cada vez mais em diluição, que Arendt dedica todos os seus esforços intelectuais. Sem a fundação desse mundo comum, podemos ter a solução de todos os problemas de escassez, mas paga com o preço da liberdade e da solidariedade política.

O trabalho superpôs-se à atividade da fabricação. O *animal laborans* venceu o *homo faber*. A modernidade nasce dando realce ao *homo faber*, à capacidade humana de construir e realizar obras. O *homo faber* é construtor de objetos mundanos e seu critério é o uso, a utilidade. Os objetos construídos pelo *homo faber* são feitos para serem usados e não consumidos. A atividade do *homo faber* exige o isolamento como condição para realização das suas obras. Essa era a razão do povo grego ter grande apreço pelos objetos artísticos, mas pouco valor atribuía ao *banáusico* e solitário modo de viver. O modo de vida do artesão e do artista não podia ser universalizado para todas as relações humanas, pois implicava uma postura violenta e dominadora sobre a natureza. Além disso, o isolamento, inerente a esse modo de vida, implicaria o fim da *Polis*, lugar da aparição do homem como ser livre, capaz de falar, de se comunicar e cuidar do mundo comum.

A política moderna nasceu sob o signo dos valores do *homo faber*. O Estado é entendido, inicialmente, como um artifício, como algo fabricado e que, por sua vez, detém a posse legítima dos instrumentos violentos e do seu uso. O Estado moderno não se

preocupa em fundar vínculos políticos, mas garantir a segurança e a sobrevivência de todos. Ele baseia-se numa prática representativa na qual a maioria é liberada da atividade política e dedica-se exclusivamente aos seus interesses privados. O construto estatal moderno funda-se na sociedade atomizada, homogeneizada pelo vínculo natural, a nação, e pelo vínculo econômico. A garantia da sobrevivência da nação é a função primeira da política. O crescimento das sociedades massificadas e consumistas evidencia que os valores do *homo faber* foram vencidos pelos padrões do trabalho na contemporaneidade.

Por último, temos a ação e sua ligação com o vínculo político. Ela é, entre as atividades, a única relacionada diretamente à liberdade, à capacidade humana de fundar um mundo e de obstar a voracidade natural, gerar uma igualação artificial dos humanos e potencializar a vida, liberando-a das suas determinações meramente biológicas. A ação está ligada à vida como *bios*, forma de vida, *ethos*, e não apenas *zoé*, a vida no seu sentido biológico. Essa atividade não se realiza na solidão nem no isolamento. É a única atividade humana que não pode acontecer se os homens não estiverem reunidos. A ação acontece sempre em conjunto, pressupõe uma *Polis*, uma comunidade fundada através da mediação do *logos*, da razão como discurso e fala. A ação funda um mundo que estabiliza e protege a vida humana, dotando-a de transcendência. O critério para medir a ação é a grandeza, a capacidade de potencializar, de descondicionar e de imortalizar a vida num mundo comum. Sem mundo comum, a ação não é fruto da liberdade e é enredada nas malhas da violência e dos constrangimentos mudos da vida em sua nudez. Sem mundo comum, a liberdade transforma-se em livre-arbítrio, assunto da vontade e da intimidade, coisa da soberania e sua tendência a dominar os outros. Sem o mundo comum, a vida vagueia desprotegida nos desertos das sociabilidades laborantes.

Essa é a razão de Arendt recorrer, costumeiramente, aos princípios jurídicos romanos, tais como *Suum cuique*, *Pacta sunt servanda*, *Consensus juris* e *Constitutio libertatis*. Com isso, ela queria realçar que a natalidade, o segundo nascimento ou o início

da inserção do indivíduo numa comunidade, presume um sistema de proteção, um habitat, uma *homeland*, um modo de lidar com os assuntos humanos e de resguardar e incentivar as pertenças humanas. É nessa direção que ela considera o *Suum cuique* (dar a cada o que lhe pertence). Diferentemente da moderna e hobbesiana defesa do *teeum* e do *meum*, Arendt interpreta politicamente o *Suum cuique*. Esse princípio romano significa que sem uma comunidade fundada politicamente a igualdade é vazia. Sem a *Res publica* nenhum respeito é garantido. E é desse modo que Arendt entende o igualitarismo universal moderno. É um igualitarismo que nos nivela por baixo, na necessidade e não na liberdade. Trata-se de uma igualdade natural, abstrata, sem sustentação em canais possibilitadores e protetores da comunicação humana, tais como a cultura, a memória, a educação, a organização política, o direito etc. Vale dizer, a igualdade humana supõe o mundo artificial da política, a *Constitutio libertatis*, a pertença a uma república, a uma *Polis*. Sem ela, temos a igualdade universal, mas sem garantia e espaço de realização. Na mesma linha, vai o recurso arendtiano ao *Pacta sunt servanda*. Sem a promessa e a boa fé de que todos respeitarão as leis e os contratos, nenhuma liberdade e igualdade são possíveis. Esse princípio do direito romano garante que a comunidade dará o suporte para que se possa ser respeitado como livre e igual. Os pactuantes, os contratantes, os *Socii*, os associados são os iguais. Sem as pertenças, o direito transforma-se em norma abstrata, vazia.

Com esses elementos temos condições de compreender a dificuldade de Arendt em aceitar a questão social como evidência política. A leitura de Arendt põe a questão social no interior da primazia da necessidade na modernidade. Essa opção usurpou o lugar da política e da liberdade. A questão social impõe-se de forma constrangedora, compulsivamente, pois segue a lógica da vida em sua dimensão biológica. Ela se impõe sem conversa, debate ou deliberação. Diante da necessidade da questão social toda liberdade é luxo. Arendt não se contrapõe à questão social nem retira a importância dos fatores econômicos. O que a pensadora rejeita é pagar essa atenção e importância com a liberdade e a esfera política. Se aderir à questão social implicar na renúncia ao cuidado



com o mundo comum, ao sistema artificial de igualação humana, então isso não vale a pena, pois a vida que a questão social quer salvar estará em perigo, não mais de experimentar as agruras da escassez, mas de perder-se diante da massificação, da opressão dos tiranos ou de ser exterminada através das estratégias contemporâneas de purificação ou equilíbrio das populações.

A questão social engatou-se à Filosofia da História. Por meio dessa conexão, tivemos a perversão da ação política e a naturalização da história nas ideologias totalitárias. Desse modo, a eternidade do ciclo vital invadiu a relatividade inerente às coisas humanas e lhe deu um teor absoluto. Esse tema desdobra-se desde as reflexões arendtianas sobre a questão judaica e está presente nas obras *Ideologia e terror, n' A condição humana, Entre o passado e o futuro* e em *Sobre a revolução*. A busca da estabilidade para o universo contingencial e imprevisível da política sempre foi tentado. A solução filosófica recaiu na fundamentação absoluta, externa ao espaço público, mas permaneceu apenas teórica. A solução totalitária ocorreu quando os homens de ação encontraram, na natureza ou na história, formas de autorização absoluta para suas decisões e ações. Rejeitando as soluções políticas, relativas, mediadas pelos pactos e promessas, pela *Constitutio Libertatis*, os governantes totalitários viram, na questão social, a dimensão habilitada a justificar as ações a partir do necessitarismo natural ou histórico.

A Filosofia da história retirou por um bom tempo, a importância da Filosofia Política. Os temas clássicos da Filosofia Política, como forma de associação e de governo, liberdade, divisão dos poderes, constituição, direitos etc ficaram sem importância diante da aplastante e demolidora urgência das carências sociais a serem resolvidas e que, *per se*, justificavam a desconsideração e até a postulação do fim da política. O cidadão age considerando suas circunstâncias e sem a certeza sobre o futuro. Os agentes totalitários são fabricantes da história, agem como se tivessem o conhecimento do futuro, são autores e não agentes. Creem que a história é resultado da violência e que a violência é a parteira da humanidade. Arendt acredita que é a fundação, as associações, os

pactos e os acordos que fundam a *Humanitas*. A compreensão da história de Arendt não é sacrificial, mas fundacional. São as ações específicas, os acontecimentos (*story*), com começo e fim, que juntos vão formar e compor a História da humanidade (*History*), cujo fim é desconhecido. O progresso como a chave do conhecimento da História da humanidade, no seu todo, vai dotá-la de um apelo e importância metafísica, diante da qual as coisas atinentes ao universo da política não têm quase nenhuma significação. O progresso pretendeu desvendar todos os mistérios do futuro e transformou a ação política em ação histórica ou econômica. Através desse tipo de ação, era possível fabricar, ser autor da história e não apenas agir nela. Na Filosofia da História, verificamos a passagem da necessidade social à necessidade histórica, a programa estratégico e único de ação. Isso ocorreu pela assimilação do conceito moderno, técnico e experimental, da natureza como padrão para compreender e produzir a história. Sabendo o que nos aguarda no futuro, a história torna-se um processo automático, cujo único lugar reservado à ação é antecipar o porvir ou ser por ele devorado.

Destarte, acreditamos que o tema da necessidade e da liberdade, em Arendt, torna possível a compreensão da íntima relação entre o universo do trabalho, da questão social com a filosofia da história. Esse tema aponta, ao mesmo tempo, como a supremacia da necessidade, em detrimento da liberdade, está causando sérios problemas às sociedades contemporâneas, tornando-as violentas, consumistas, sem memória e protototalitárias. Segundo Arendt, a imbricação entre política e necessidade provocou o esquecimento e a perda do tesouro das experiências políticas originais: a *Polis* grega, a República romana, a *Comuna* de Paris, os *Râtes* alemães, os Sovietes, a revolta de Praga e tantas outras. Do mesmo modo, essa proximidade gerou a hegemonia da política como soberania, fincada no Estado-nação; as experiências totalitárias; a democracia formal de massa; a cidadania representativa etc. A maioria dessas experiências e padrões políticos ficou no meio do caminho da liberdade. Fixaram-se na libertação da opressão dos tiranos ou da escassez material e, em muitos casos, o

passe seguinte foi o totalitarismo. Desta maneira, renunciaram à fundação política da liberdade, a *Constitutio Libertatis*.

Concluindo, podemos dizer que a preocupação de H. Arendt em relação à questão judaica é atravessada pelo *topos* da necessidade e da liberdade e que esse tema se explicitou posteriormente na obra da autora quando aborda, como vimos, problemas tão caros ao homem moderno: trabalho, questão social, ação e história. A insatisfação de Arendt é com a prevalência da necessidade nas organizações humanas e sua insuficiência para dar algum sentido à vida. A concepção biológica da vida, sua redução à “vida nua” é o começo do seu desrespeito e até do seu extermínio, por isso, Arendt entende ser preciso enlaçá-la nas redes e nas pertencas comunitárias, na participação das soluções dos problemas comuns, na recuperação dos poderes e das organizações protetoras da igualação e da pluralidade humana ao mesmo tempo. Trata-se de outra aposta, desta vez, calcada no investimento da sociedade em direção de mundo comum, no qual a política e demais associações humanas, propiciem o surgimento da liberdade humana, a aceitação do homem como um ser potencialmente iniciador, agente, falante e fundador. Essa é a opção de Arendt e ela é calcada na convicção de que os homens nasceram para começar, não para morrer.

### Referências

ARENDRT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo, Companhia das Letras, 1990a.

\_\_\_\_\_. *La tradition cachée – Le Juif comme paria*. Paris: Christian Bourgois, 1987.

\_\_\_\_\_. *Auschwitz et Jérusalem*. Paris: Deux temps, 1991.

\_\_\_\_\_. *A Condição Humana*. Trad. de Roberto Raposo e revisão técnica de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que é a Política*. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

\_\_\_\_\_. *Da Revolução*. Trad. de Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1990b.

\_\_\_\_\_. *Compreender*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo/Belo Horizonte, Companhia das Letras/ed. UFMG, 2008a.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Trad. de Pedro Jorgensen Jr. E revisão técnica de Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Difel, 2008b.

\_\_\_\_\_. Trabalho, obra, ação. Trad. de Adriano Correia e revisão técnica de Theresa Calvet. *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP*. Nº 7, 2/2005, p. 175-201.

\_\_\_\_\_. Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought. IN: *Social Research*, V. 69, Nº 02, 2002, p. 273-319.

\_\_\_\_\_. Reflexiones sobre la Revolution húngara. IN: *Karl Marx y la tradition del pensamiento político occidental*. Trad. de Agustin Serrano de Haro. Madrid: 2007, p. 67-120.

\_\_\_\_\_. *Rahel Varnhagen*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1992.

ARENDDT, Hannah et JASPERS, Karl. *Correspondence (1926-1969)*. Trad. de Robert e Rita Kimber. New York: HB&C, 1992b.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua*. Trad. de Henrico Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUCRIO/Loyola, 2009.

BERSTEIN, Richard. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, The MIT Press, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Ed. Paulus, 2006.

CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade. IN: *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto editora, 2006, p. 225-236.

DUARTE, André. *O Pensamento à sombra da ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *Vidas em Risco*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.