



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 6, Nº 2, 2021, P. 148-175
ISSN: 2448-2390

A sociedade de risco e a condição política dos humanos: um diálogo entre Ulrich Beck e Hannah Arendt

**The risk society and the political condition of humankind:
a dialogue between Ulrich Beck and Hannah Arendt**

DOI: 10.20873/rpv6n2-09

Diego Paim

Orcid: 0000-0002-8632-7463
Email: diegopaim02@gmail.com

Resumo

Neste artigo busco elucidar a noção de política segundo Hannah Arendt a partir de um questionamento proveniente da sociologia de Ulrich Beck. Na medida que Arendt pensa a política como uma condição dependente da continuidade material assegurada por um mundo artificialmente construído, e Beck identifica na modernidade de risco o surgimento de uma série de instabilidades naturais socialmente iniciadas, pergunto em que medida tal transformação do mundo humano afeta a política tal como foi pensada pela autora. A partir disso, reconstruo a leitura de Arendt acerca da relação da política com a condição humana, buscando elucidar tanto o sentido ético da política enquanto atividade reguladora de nossa liberdade (como visualizado pela autora), quanto o que significa pensar o ser humano como um animal livre e condicionado ao mesmo tempo.

Palavras-chave

Modernidade. Política. Condição Humana.

Abstract

In this article, I seek to elucidate the notion of politics according to Hannah Arendt based on a question from Ulrich Beck's sociology. While Arendt thinks politics as a condition dependent on the material continuity ensured by an artificially constructed world, Beck identifies in risk modernity the emergence of a series of socially initiated natural instabilities. Based on that, I ask to what extent such a transformation of the human world affects politics as it was conceived by Arendt. From then on, I formulate Arendt's reading about the relationship between politics and the human condition, seeking to elucidate both the ethical sense of politics as a regulating activity of our freedom (as visualized by the author), and what it means to think about the human being as a free and conditioned animal at the same time.

Keywords

Modernity. Politics. Human Condition.

Introdução

O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e de nossos temores mais recentes. É óbvio que isso é um assunto do pensamento, e a ausência de pensamento (...) parece-me ser uma das mais notáveis características de nosso tempo. O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo. (Arendt, 2016, p. 6)

Assim Hannah Arendt introduz à sua obra *A Condição Humana*, publicada originalmente em 1958. Ao contrário das análises históricas e políticas pelas quais a autora havia se tornado conhecida – como a que ela desenvolveu na sua primeira grande obra, *Origens do Totalitarismo* (1952) –, *A Condição Humana* anunciava um projeto crítico mais ambicioso e fenomenologicamente carregado. Desta vez, seu projeto consistia em buscar elucidar criticamente seu contexto histórico tendo em vista uma determinada compreensão acerca das condições pelas quais a vida humana se dá enquanto tal. Esta compreensão, por sua vez, é elaborada a partir de uma tipologia fenomenológica das atividades humanas fundamentais, cada uma destas atividades correspondendo a uma condição da vida humana. “Pensar o que estamos fazendo”, portanto, se configura numa reflexão acerca da própria humanidade, dos desafios, possibilidades e implicações que perpassam o humano na sua ação histórica. Seria possível colocarmos a noção de condição humana de Arendt diante de um diagnóstico sociológico de nossa época? Em que medida esta condição pode ser afetada e repensada, tendo em vista determinadas circunstâncias históricas que comprometem as prerrogativas desta condição? Estas questões são o ponto de partida para a investigação que será aqui desenvolvida. Com Ulrich Beck, irei apresentar um diagnóstico histórico que problematiza uma distinção fundamental para o modo que H. Arendt pensa a condição humana, isto é, a distinção entre o mundo humano e o mundo natural.

O trabalho, a obra e a ação são as três atividades humanas fundamentais escolhidas por Arendt (Arendt, 2016, pp. 10). Cada uma delas corresponde a uma condição pela qual a vida humana se dá: o trabalho corresponde à condição natural do humano, isto é, ao fato do homem ser um animal, e assim sendo, estar permanentemente numa relação metabólica com a natureza

através da subsistência constante dos ciclos naturais do seu corpo. A obra, por outro lado, corresponde à condição de não-naturalidade do homem, isto é, ao fato de que além de estar imerso em um vínculo vital com a vida, o homem é capaz de construir instrumentos e objetos tangíveis e usáveis a partir do material que a natureza lhe fornece. A ação, por fim, corresponde à condição de pluralidade da vida humana, ou seja, o fato de que cada um dos membros da espécie humana é único em relação aos demais. Esta atividade, para Arendt, é a atividade política por excelência do ser humano: é ela que, ao se dar excepcionalmente entre humanos, confere à condição humana o status político de nossa espécie. Cada uma destas atividades é demarcada por uma experiência própria, atrelada ao modo que suas respectivas condições se dão. Enquanto o trabalho é demarcado pela experiência da necessidade, na qual o homem se encontra imerso na circularidade e subserviência da sua própria subsistência, a ação é demarcada pela experiência da iniciação, na qual o homem se encontra diante apenas de outros homens, capazes de vê-lo e ouvi-lo, e portanto, de serem impactados pela sua iniciativa singular. Entre as dimensões destas duas atividades, subjaz o domínio da obra: é com os instrumentos tangíveis construídos pelo homem que um mundo artificial é erguido, capaz de sobrepor o ciclo subsistente da natureza e estabelecer uma permanência duradoura a partir da qual os homens são capazes de se encontrar politicamente. Com isso, Arendt delinea uma fronteira fundamental para a realização de uma ordem de existência humana propriamente política, isto é, propriamente adequada à condição plural, finita e iniciadora do homem. É esta fronteira, por sua vez, que passa a ser diluída e impactada segundo o diagnóstico sociológico que tomaremos como referência na reflexão aqui empreendida.

Ulrich Beck lançou o seu livro *Sociedade de Risco: Rumo a uma Outra Modernidade* (1986) justamente no ano que eclodiu o acidente nuclear de Chernobyl, evento que acabaria por exemplificar em tempo real um contexto que o sociólogo alemão buscou elucidar na obra. Para o autor, vivíamos no último quarto do século XX uma transformação epocal significativa: estávamos passando de uma modernidade industrial e linear para uma modernidade de risco reflexiva. Enquanto na modernidade industrial os princípios diretivos da modernidade se materializam em instituições cujas ameaças são compreendidas enquanto exterioridades absolutas em relação a tais princípios, na modernidade de risco estas ameaças tanto se apresentam

de outra forma, como assim são compreendidas. Em vez das ameaças tangíveis, previsíveis e exteriores que a sociedade industrial encontrava, passamos a encontrar ameaças invisíveis, imprevisíveis e, em última instância, desencadeadas pelo próprio processo industrial empreendido pela modernidade. Estas ameaças – os riscos que U. Beck descreve – possuem uma dimensão e uma manifestação que abala a própria dinâmica interna da sociedade moderna, sobretudo, o delineamento de suas fronteiras. Entre elas, é possível assinalar a fronteira entre o mundo humano – social, ordenado, racionalizado – e o mundo natural, que, ao introduzir-se de forma inesperada, incontrolável e ameaçadora (através de pandemias¹, desequilíbrios e catástrofes), introduz na ordem social uma instabilidade que suspende a permanência material e institucional fundamental para a continuidade dos assuntos humanos. Tendo em vista a reflexão de H. Arendt acerca da condição humana, em que medida a suspensão da continuidade material da ordem social – através do advento de riscos naturais socialmente desencadeados – impacta a própria condição humana enquanto tal? Se, para Arendt, é preciso um mundo artificial tangível e durável para que o homem possa manifestar a sua humanidade política permanentemente, os riscos da modernidade reflexiva não estariam transformando as próprias condições da política, e com isso, o próprio meio pelo qual o humano possa se manifestar? Estas questões formatam o núcleo da investigação que será aqui elaborada. Não tratarei, portanto, de uma comparação entre as teorias dos dois autores, mas sim de uma reflexão acerca da condição humana elaborada por Hannah Arendt à luz do diagnóstico de época elaborado por Ulrich Beck.

Para realizar esta investigação, iniciarei com uma breve reconstrução da exposição de Ulrich Beck acerca da sociedade de risco, delineando do que se tratam estes riscos, e como eles impactam as fronteiras e o ordenamento do mundo social. Em seguida, tratarei da obra de Hannah Arendt, focando na obra *A Condição Humana* (1958). Inicialmente, reconstruí as linhas gerais das suas elaborações acerca da condição humana, elucidando a importância da fronteira

¹ A pandemia causada pelo novo coronavírus, que eclodiu no mundo inteiro no biênio 2019-20, também é um exemplo das instabilidades naturais que acometem as sociedades humanas atualmente. O vírus “pulou” de uma outra espécie para a espécie humana, e estudos indicam que isso só foi possível na medida que a comunidade humana estabeleceu uma proximidade perigosa com determinados habitats. Essa proximidade é mais um reflexo da expansão que constantemente coloca em tensão a fronteira que separa o mundo humano do mundo natural, tal como apontado por Beck. (fonte: <https://saude.abril.com.br/medicina/coronavirus-pandemia-zoonose/>. Acesso em: 10/01/21, 15:00).

entre o mundo humano e o mundo natural para a concepção de humanidade desenvolvida pela autora. Por fim, tratarei de avaliar como esta concepção pode ser compreendida tendo em vista os impactos da emergência dos riscos na fronteira acima mencionada.

1. Ulrich Beck e a segunda modernidade: um novo tipo de risco?

A segunda metade do século XX testemunhou o advento de uma série de aceleradas transformações nos circuitos produtivos e distributivos da economia global, impactando distintos domínios da vida social, desde a política, passando pela cultura até à subjetividade coletiva. De fato, podemos dizer que vivenciamos globalmente um multifacetado processo de diversificação, ampliação e intensificação da dinâmica econômica característica das sociedades ocidentais, concretizando um processo que passamos a chamar de globalização. Este contexto suscitou uma questão no campo dos estudos sociais em meados dos anos 1970 e 1980: ainda estamos na época lançada no início do século XVIII, na era do esclarecimento, ou a modernidade já correu o seu curso? A teoria da segunda modernidade² de Ulrich Beck, é, sobretudo, uma tentativa de resolução para este intenso debate entre modernos e pós-modernos na sociologia contemporânea (Sorensen & Christiansen, 2013, pp. 64).

Por um lado, U. Beck compartilha com os pós-modernos³ o diagnóstico de que dado as recentes mudanças radicais que atravessaram nossas sociedades, não faz mais sentido buscar compreendê-las a partir de um prisma estritamente “moderno”, isto é, orientado pelas premissas do funcionamento das sociedades que concretizavam a modernidade enquanto tal. Por outro, ele compreende que princípios constitutivamente modernos, tais como a noção de direitos

² Zygmunt Bauman (2000) e Anthony Giddens (1994) são outros dois sociólogos que identificam no fenômeno da globalização e nos seus subsequentes efeitos sobre a sociedade mudanças no curso da modernidade. Diferentemente deles, entretanto, Beck não reconhece nestes processos nem o potencial de uma transição para uma pós-modernidade (como Bauman), nem para uma modernidade tardia que seria produto do uso do conhecimento como principal catalisador (como Giddens).

³ Jean-François Lyotard foi o autor que cunhou o termo “pós-modernidade”, com o seu *A Condição Pós-Moderna* (1979). Nele, o autor argumenta que as grandes narrativas do progresso, da ciência e da liberdade, que forneceram a fundação básica de toda a era moderna, perderam sua efetividade e realização. Esta condição, portanto, caracterizaria a transição para uma *pós-modernidade*, na qual deixamos de ser orientados por referências universalmente englobantes, tais como as grandes narrativas forneciam.

humanos, de racionalidade e da ciência como modo privilegiado de acessar a realidade, continuam predominantes no modo que as sociedades funcionam. Não estamos vivendo, para Beck, nenhum movimento para além do domínio do moderno, mas sim uma *transformação interna* da própria modernidade: estamos passando de uma primeira modernidade, baseada na configuração da sociedade industrial, para a segunda modernidade, caracterizada por uma ordem social que o autor chama de *sociedade de risco* (Sorensen & Christiansen, 2013, pp. 65).

Segundo U. Beck, a modernidade pode ser compreendida como um projeto histórico articulado a partir de determinados princípios acerca do horizonte humano na terra. Estes princípios, tais como uma determinada noção de razão ou de liberdade, orientam o motor fundamental deste projeto: o progresso científico através do entendimento e do domínio da natureza, de modo que possamos estabelecer um controle racionalizado das forças naturais, e, com isso, alcançar nossa liberdade na terra. A primeira modernidade, desta forma, nada mais é do que a realização institucional organizada destes princípios e deste projeto numa determinada ordem social. Ela se caracteriza, sobretudo, pelo desdobramento industrial deste projeto, isto é, a concretização destes ideais através de um aparato técnico, produtivo e organizacional sustentado pelo predomínio do circuito industrial no funcionamento das sociedades. A sociedade industrial, deste modo, acaba mediando a realização dos ideais da modernidade através do seu próprio funcionamento, ele mesmo dotado de assunções implícitas. A assunção fundamental que subjaz toda a lógica organizacional da sociedade industrial diz respeito, sobretudo, a uma percepção da natureza como domínio completamente separado da sociedade, como um depósito neutro de recursos disponíveis ilimitadamente (Sorensen & Christiansen, 2013, pp. 66). Tal percepção, por sua vez, é o pré-requisito da dinâmica do crescimento industrial que concretiza uma série de outras lógicas características deste estágio da modernidade, como a lógica do pleno emprego enquanto domínio central na seguridade e articulação dos vínculos sociais dos indivíduos na sociedade, por exemplo.

U. Beck identifica 5 processos de mudança que impactam diretamente as assunções implícitas na organização industrial da primeira modernidade: a globalização, uma intensificada individualização, uma crise ambiental global, uma revolução de gênero e o fim do pleno emprego a partir do advento da tecnologia informacional e da 3ª revolução industrial (Sorensen &

Christiansen, 2013, pp. 70). Ao enfraquecer de diferentes formas as instituições e assunções básicas da sociedade industrial, estas mudanças trazem à tona um novo tipo generalizado de insegurança: seja devido aos riscos ambientais globais, a ausência de empregos de pleno tempo, ou aos processos multidimensionais de globalização que enfraquecem a autoridade dos Estados-Nação, a insegurança passa a reinar onde antes havia uma maior estabilidade. Diferentemente das instabilidades que acometiam a sociedade industrial, a instabilidade que passa a reinar sobre distintos domínios da sociedade se caracteriza por ser desencadeada por um novo tipo de risco, que, por sua vez, passa a ser o traço definitivo deste novo estágio da modernidade que adentramos a partir destas mudanças.

Segundo U. Beck, os riscos que caracterizam a sociedade industrial são perigos tangíveis, delimitáveis e, sobretudo, calculáveis, na medida que são consequências secundárias de ações humanas específicas. Tendo em vista que o motor da sociedade industrial é o progresso técnico e científico, o autor compreende que a realização deste progresso acaba efetuando uma transformação fundamental no modo que comunidades humanas estão expostas a riscos e perigos. Se na sociedade pré-moderna estávamos expostos a perigos não produzidos por seres humanos, como doenças, animais perigosos ou desastres naturais, o advento do progresso técnico-científico – com suas respectivas técnicas de domínio das forças naturais – arquitetou uma infraestrutura social capaz de situar o ser humano de forma mais segura e estável no que diz respeito aos perigos de seu ambiente terrestre. Os riscos, deste modo, passam a ser produzidos dentro dos respectivos contextos sociais desta infraestrutura, e, portanto, possuem uma dinâmica distinta dos antigos perigos. Na medida que são produzidos por contextos humanamente arquitetados, estes riscos possuem uma circunscrição social delimitada, de modo que as variáveis e decisões que envolvem sua emergência podem ser rastreadas e conseqüentemente precavidadas tecnicamente. As mudanças que impactam a organização social industrial e introduzem novos contextos de incerteza não apenas intensificam a produção destes riscos, mas introduzem um novo tipo de risco: o retorno das “incertezas assustadoras”, desta vez, desencadeadas pela própria ação humana.

Para U. Beck, o que estamos presenciando é o advento de riscos desencadeados como efeitos colaterais do progresso técnico científico (Beck, 2010, pp. 25). Uma vez que o progresso

se dá através do desenvolvimento de tecnologias de controle, domínio e manipulação de forças naturais, a gradual intervenção humana na natureza acaba produzindo uma série de efeitos colaterais – tais como emissões radioativas, desequilíbrios climáticos e extinções em massa – que passam, por sua vez, a configurar um novo tipo de risco neste estágio de desenvolvimento do progresso. Diferentemente dos riscos tangíveis e calculáveis da infraestrutura social industrial, os riscos dos efeitos colaterais do progresso são intangíveis, incalculáveis, e possuem um alcance imprevisível. Assim como os antigos perigos que as incontáveis forças naturais apresentavam aos humanos nas sociedades pré-modernas, estes riscos possuem um caráter acentuado de incerteza, isto é, de indeterminação quanto ao seu desdobramento e sua emergência. Porém, ao contrário dos perigos estritamente naturais, os riscos intangíveis que agora se apresentam são desencadeados pela própria ação humana gradual e sistemática na natureza, de modo que estamos diante de riscos naturais socialmente produzidos. Se rompe, assim, na perspectiva de U.Beck, uma compreensão fundamental para o motor da sociedade industrial: a percepção da natureza como algo externo, neutro e ilimitadamente disponível (Beck, 2010, pp. 28). Estes riscos, com o seu caráter natural e com a sua origem socialmente determinada, complexificam o modo que estamos situados enquanto sociedade humana em interação com a natureza, colocando em xeque os princípios desta interação articulados pela sociedade industrial. De que modo podemos entender como esses riscos impactam a dinâmica social? Para tratar disso, vou explorar agora como U.Beck vê esta questão.

2. Diluindo as fronteiras da política e a indecidibilidade do futuro

U. Beck compreende que adentramos a sociedade de risco não apenas quando passamos a experienciar um novo tipo de risco, mas sobretudo a partir do momento que reconhecemos a produção destes riscos como uma questão vital para a configuração e desenvolvimento da sociedade (Sorensen & Christiansen, 2013, pp. 79). A partir do momento que os efeitos colaterais do progresso típicos da sociedade industrial passam a ser reconhecidos como problemas, novas questões e perspectivas adentram a arena pública, transformando a dinâmica dos conflitos e impactando premissas até então não questionadas. Os riscos convertem-se, então, num “motor

de auto-politização” (Beck, 2010, pp. 275) na segunda modernidade, rompendo as fronteiras que a primeira modernidade havia estabelecido para o trato dos conflitos e para a realização da política.

U. Beck considera que a primeira modernidade estruturou o controle político e a mudança social a partir do “modelo do cidadão dividido” (Beck, 2010, pp. 276). Por um lado, os indivíduos são compreendidos como cidadãos, isto é, como sujeitos que desfrutam de direitos democráticos de participação e deliberação nas arenas de formação da vontade política. Por outro, estes indivíduos são também burgueses, isto é, sujeitos dotados de interesses privados livres para buscar a realização desses interesses, capazes, portanto, de livre-iniciativa. Se estruturam assim dois domínios distintos de configuração da ação social: um domínio político-administrativo, cujo princípio de funcionamento é a participação dos cidadãos nas respectivas instituições da democracia representativa, de modo que a tomada de decisões e o exercício do poder sigam as máximas da legalidade e do consentimento coletivo; e por outro lado, um domínio técnico-econômico, no qual os indivíduos, livres para empreenderem em nome do seu interesse privado, agem sem precisar da legitimação de acordos prévios coletivamente consentidos e deliberados numa arena regulada legalmente. Deste modo, apenas uma parte das competências decisórias definidoras de contextos e futuros sociais estão submetidas aos princípios políticos da democracia parlamentar, sendo que uma parte significativa das ações e decisões⁴ que transformam e definem o futuro não estão submetidas às prerrogativas da justificação democrática estabelecidas pelo regramento político. O problema, para U. Beck, é que as premissas que sustentavam a solidez desta fronteira entre as ações políticas e não-políticas começaram a ruir na sociedade de risco.

Através da divisão entre uma esfera política dos cidadãos e uma esfera de livre iniciativa dos burgueses, a primeira modernidade estruturou dois domínios determinantes da vida social cujo funcionamento se dava por princípios aparentemente contraditórios. Para U.Beck, o

⁴ Um exemplo de circuito decisório com alto impacto na sociedade e sem regulamentação democrática diz respeito às decisões que envolvem o desdobramento de pesquisas em determinadas ciências, tais como a ciência médica. Pesquisas embriológicas, por exemplo, podem desenvolver intrincadas tecnologias de fertilização artificial, o que, por sua vez, traz uma série de consequências concretas para as dinâmicas coletivas da sociedade (Beck, 2010, pp. 306).

equilíbrio entre os dois domínios era sustentado, sobretudo, por dois fatores (Beck, 2010, pp. 276): por um lado, uma equiparação entre o progresso técnico e o progresso social, isto é, havia de antemão o entendimento de que as inovações tecnológicas promovidas pela livre iniciativa promoveriam o aumento do bem-estar geral e individual, e este progressivo aumento do padrão de vida sustentaria possíveis dissonâncias entre distintas lógicas de configuração da vida social. Por outro lado, havia a compreensão de que essas inovações e as respectivas transformações promovidas pelo sistema técnico-econômico não ultrapassariam o espectro das ações políticas possíveis, de modo que as regulações e as intervenções mediadas pelas prerrogativas da esfera política sempre poderiam ter a última palavra. Havia então um consenso cultural-normativo em torno da noção de progresso: uma vez que o progresso tecnológico é equiparado com o progresso social e o seu respectivo potencial é minimizado em relação ao poder de intervenção da esfera política, havia um consentimento prévio em relação aos resultados práticos deste progresso, como se eles estivessem de antemão justificados e sob controle. O que ocorre na transição para a sociedade de risco é que os resultados deste progresso passam a promover uma febre de transformações na sociedade, de modo que são viabilizadas novas e imprevisíveis possibilidades de intervenção em distintos domínios da vida, introduzindo instabilidades e trazendo à tona efeitos colaterais que até então não eram reconhecidos ou experienciados em larga escala pela sociedade industrial (Beck, 2010, pp. 277).

Na medida que estes efeitos vão se impondo e sendo reconhecidos enquanto riscos pela sociedade, a estrutura decisória que os produziu também vai sendo colocada em questão, de modo que não tratamos mais de um domínio “apolítico” de intervenções quando tratamos das intervenções advindas do sistema técnico-econômico, e sim de uma “subpolítica” (Beck, 2010, pp. 278): determinante de condições sociais e coletivas, porém sem a regulação formal característica dos ordenamentos políticos. O reconhecimento desses riscos impacta diretamente as premissas que sustentavam o consenso cultural-normativo em torno do progresso e o funcionamento dissonante entre o político e o apolítico em geral: por um lado, não é possível mais equacionar completamente progresso técnico com progresso social, tendo em vista os riscos sociais produzidos pelo progresso técnico; por outro, tampouco podemos sustentar a predominância das regulações e métodos de controle do domínio político sobre o espectro geral das

decisões que configuram o futuro da sociedade, tendo em vista a amplitude e intangibilidade destes novos riscos. A ampliação dos riscos, assim, não apenas expõe o potencial e a lógica de um domínio até então tido como apolítico, mas também desencadeia uma diversificação dos interesses e de disputas políticas, diluindo fronteiras até então estabelecidas e estáveis. Eis o furacão da “politização reflexiva”⁵ (Beck, 2010, pp. 295) da segunda modernidade.

Embora o progresso tenha perdido sua legitimidade incontestável nesta transição para a segunda modernidade, ele não perde nem um pouco seu poder de consumação. Mais do que isso, a modernização técnico-científica passa a liderar o potencial de configuração da sociedade. Isso quer dizer que o motor do progresso – o empreendimento progressivo da força produtiva humana na natureza – se dá, de alguma forma, alheio aos controles discursivos e regulatórios que o legitimam e o colocam em movimento primeiramente. U. Beck assinala, assim, que o progresso é como um “cheque em branco” (Beck, 2010, pp. 300): seu desdobramento só se torna observável enquanto transformação social consumada, isto é, só conseguimos legitimá-lo ou questioná-lo retrospectivamente, quando nos deparamos com os efeitos e realizações de seu empreendimento. As decisões que de fato o produziram, entretanto, permanecem anônimas e indiscerníveis, como se não tivessem sido escolhas tomadas por seres humanos agindo em conjunto, e, portanto, sem um agente dotado de responsabilidade com as consequências de suas ações. Para U. Beck, esta é a lógica decisória característica do domínio subpolítico técnico-econômico, cujas decisões implementam uma constante transformação no mundo sem qualquer escrutínio coletivo que dê conta das consequências de tais decisões, deste modo colocando em movimento uma progressiva transformação rumo ao desconhecido (Beck, 2010, pp. 315).

O diagnóstico epocal de U. Beck é desafiador em muitos aspectos. Ao identificar os riscos como efeitos colaterais de intervenções progressivas advindas de um sistema decisório que não regula suas respectivas decisões imputando prescrições para aquele que toma tal decisão, U. Beck aponta o modo que estamos transformando constantemente nossas condições de vida através de um “governo de ninguém”, isto é, de uma subpolítica capaz de produzir resultados com uma amplitude que não conseguimos prever, controlar ou mesmo regular

⁵ Sobre isso, ver também Giddens (2002).

antecipadamente. É como se a estabilidade do ordenamento do mundo social – suas fronteiras, regras e mesmo sua concretude enquanto mundo compartilhado por várias gerações ao longo do tempo – estivesse constantemente sendo comprometida por intervenções cujos efeitos nem mesmo podem mais ser considerados estritamente sociais. Afinal, os riscos característicos da segunda modernidade são instabilidades ambientais cuja efetividade e sistematicidade incorrem inclusive nas próprias condições naturais da vida humana, introduzindo efeitos de uma amplitude estranha à capacidade regulativa de nossa infraestrutura institucional e artificial, socialmente construída. A relação entre o social e o natural se torna muito mais complexa do que o panorama industrial compreendia, de modo que nossa própria compreensão de nós mesmos como *humanos*, ou seja, animais que vivem em comunidades cujas regras e prerrogativas não são simplesmente impostas pela natureza, mas elaboradas coletivamente na vida comum, passa a ser desafiada e abalada por todos os lados. É sobre este desafio que tratarei agora: em que medida nossa própria condição de humanos enquanto humanos é abalada tendo em vista a instabilidade brutal que passa a imperar no mundo construído pelo homem? Para dar conta deste desafio, vou abordá-lo a partir do panorama conceitual articulado por Hannah Arendt. A filósofa alemã elaborou uma série de conceitos para pensar a humanidade do homem, baseando-se na descrição fenomenológica de atividades fundamentais correspondentes a determinadas condições pelas quais a vida humana se manifesta na terra. Ao abordar este desafio a partir dos seus conceitos, examinarei em que medida a concepção de Hannah Arendt acerca da condição humana se sustenta diante deste cenário.

3. A condição humana segundo Hannah Arendt: natureza, mundo e política

O projeto de Hannah Arendt na obra *A Condição Humana* (1958) pode ser identificado como um desdobramento de questões que a autora trabalhou na sua primeira grande obra, *Origens do Totalitarismo* (1952), alguns anos antes (Villa, 2011, pp. 5). Buscando compreender a gênese histórica e as características distintivas desta forma de governo que assombrava a sua época, Arendt partiu do entendimento de que além da estrutura particular e do princípio de ação de um regime de governo, é preciso estar atento também para a experiência humana

fundamental na qual tal regime está assentado (Villa, 2011, pp. 8). Este ponto de vista fenomenológico é o que vem a fundamentar seu projeto posterior: uma vez que o totalitarismo é uma forma de governo pautada na destruição da política e do espaço comum entre os homens, quais experiências estão em jogo no seu empreendimento? É esta preocupação com o caráter das atividades humanas – e as formas de vida que elas possibilitam – que guia Arendt na obra *A Condição Humana* (Villa, 2011, pp.9).

Para a autora, há três atividades humanas fundamentais, cada uma correspondendo a uma condição para a vida humana (Arendt, 2016, pp. 10). O trabalho corresponde à condição biológica da vida humana, isto é, ao fato de que subsistimos na medida em que estamos permanentemente numa relação metabólica com a natureza através do ciclo das nossas necessidades corporais (Magalhães, 2006). A obra, por sua vez, corresponde à condição de não-naturalidade da vida humana, isto é, ao fato de que além de sobrevivermos enquanto animais que suprem suas necessidades na natureza, temos também a capacidade de construir instrumentos e objetos tangíveis e usáveis a partir do material que a natureza nos fornece (Loidolt, 2018). Por fim, a ação corresponde à condição de pluralidade da vida humana, ou seja, o fato de que não vivemos apenas enquanto membros de uma espécie que povoa a terra, mas também enquanto indivíduos, cada ser humano sendo distinto dos seus contemporâneos, antepassados e sucessores (Magalhães, 2006). Isto quer dizer que não somos repetições de um modelo, não estamos numa relação meramente de estímulo-resposta com o nosso ambiente, mas somos capazes de iniciar cursos imprevisíveis de ação. Esta atividade, para Arendt, é a atividade política por excelência do ser humano: é ela que, ao se dar excepcionalmente entre humanos, confere à condição humana o status político de nossa espécie, que Aristóteles – uma referência constante para o seu pensamento – inferiu 2000 anos atrás (Arendt, 2016, pp. 24).

É este status político que ganha centralidade nas preocupações que a autora vem a desenvolver ao longo de suas investigações. Na medida em que cada uma dessas atividades corresponde a uma condição pela qual a vida humana se manifesta (e, por sua vez, correspondem também a uma experiência da realização desta vida), H.Arendt se baseia fortemente numa díade clássica para pensar estas categorias: a díade entre liberdade e necessidade. A partir de uma análise histórica e etimológica, a autora se volta para o modo que a Antiguidade Clássica

compreendeu este problema. Para os gregos, o homem é o ser que recebeu uma segunda ordem de existência com o advento da polis, o espaço público propriamente político. Neste espaço, os homens se encontram não compelidos pela necessidade de estarem juntos para subsistir, mas simplesmente orientados para se encontrarem enquanto homens, isto é, serem vistos uns pelos outros enquanto indivíduos humanos (Arendt, 2016, pp. 37). Isto alude a uma distinção fundamental para o modo que H. Arendt pensa a condição humana: a distinção entre a naturalidade do ser do homem – demarcada pela experiência da necessidade, vivenciada na atividade do trabalho – e a humanidade do homem, demarcada pela experiência da liberdade, vivenciada na atividade da ação (Arendt, 2016, pp. 38). Eis a fragmentação humana apontada pela autora: por um lado, somos animais e temos experiências, atividades e manifestações próprias do domínio da animalidade; por outro, somos humanos, e assim sendo, carregamos conosco a capacidade de realizarmos esta humanidade em experiências, atividades, manifestações propriamente humanas. Mas no que consiste esta condição humana da vida humana, distinta da condição natural? Vamos analisar mais detalhadamente o que estes conceitos querem dizer na filosofia da autora.

A condição animal da vida humana diz respeito ao fato de que vivemos enquanto membros de uma espécie que subsiste num circuito ecológico amplo, cíclico e interconectado (Arendt, 1987, pp. 31). Este vínculo orgânico subjacente à nossa realidade é experienciado na dinâmica da necessidade, que nos mantém metabolicamente em relação com a natureza e com os outros seres vivos. Esta dinâmica possui um caráter sempre-recorrente, cíclico: na medida que subsistimos biologicamente, as necessidades orgânicas se fazem presentes regularmente, de modo que elas nunca demarcam uma experiência que possa de fato ser finalizada (Arendt, 1987, pp. 32). Para H. Arendt, esta é uma realidade que informa todas as experiências e atividades que se dão em torno da necessidade e da nossa condição animal. É o exemplo do trabalho: enquanto atividade que exercemos para responder a estas necessidades e nos mantermos vivos vitalmente, o trabalho nunca “entrega” algo finalizado, como um produto ou um evento. Os produtos do trabalho são sempre objetos de consumo (Arendt, 1987, pp. 32), isto é, objetos que precisam retornar o mais rápido possível para o circuito vital de onde foram extraídos, seja sendo consumidos por um organismo, seja decompondo de volta à terra. Seguindo a leitura

clássica dos gregos, H. Arendt identifica na esfera privada o domínio adequado para a realização do domínio da necessidade. Isso não é por acaso: para os gregos, a esfera privada dizia respeito justamente à privatividade em relação à vida comum na polis (Arendt, 2016, pp. 47), e, na medida que esta vida comum é própria dos homens livres, a esfera privada é onde nos encontramos e nos realizamos enquanto animais que subsistem, arcando com os meios necessários para esta subsistência. A fronteira, mais uma vez, retorna: vivemos livres enquanto homens na vida pública, vivemos sob o domínio da necessidade enquanto animais na vida privada (Dossa, 1989).

A condição humana da vida humana, por outro lado, diz respeito ao fato de que não vivemos apenas enquanto membros de uma espécie que subsiste na terra organicamente, mas também enquanto indivíduos cuja trajetória vital é demarcada num percurso retilíneo, do nascimento até a morte (Arendt, 1987, pp. 39). A humanidade, deste modo, é entendida como uma certa condição de pluralidade dos membros da espécie humana: embora o princípio da alteridade seja comum à todas as espécies no planeta – que cada um dos seus membros possua distinções físicas e comportamentais específicas de acordo com suas respectivas trajetórias –, a espécie humana é a única para a qual esta distinção pode ser elaborada e expressada por cada um dos seus membros (Arendt, 2016, pp. 218). Isto quer dizer que somos capazes de “mostrar a nós mesmos” (Arendt, 2016, pp. 222), isto é, de comunicar não um atributo ou uma qualidade identificável de nós mesmos, mas comunicar nossa própria individualidade uns aos outros. Esta comunicação toma a forma de uma ação: enquanto ato que imprime movimento onde antes não havia, com consequências próprias e inéditas a cada ato, a ação expressa a distinção da própria realidade do ator como novidade imprevista, uma vez que, enquanto indivíduo único em relação aos outros, ele mesmo foi uma novidade singular ao ter nascido (Arendt, 2016, pp. 220; Bowen-Moore, 1989). A nossa singularidade, portanto, não é um atributo, mas um aparecimento, uma novidade enquanto movimento de abertura imprevisível e iniciador (Arendt, 2016, pp. 224). A ação, deste modo, é a atividade que desvela esta novidade intangível que nós somos ao atualizá-la tornando-a presente para os outros humanos num circuito de relações.

Para H. Arendt, a ação é acompanhada pelo discurso como as duas competências humanas e políticas fundamentais. O discurso torna o desvelamento do agente na ação

compreensível, dotado de significado compartilhável através da linguagem (Arendt, 2016, pp. 224). Tanto a ação como o discurso ocorrem no “espaço-entre” os homens, isto é, a teia das relações humanas: uma vez que somos passageiros, plurais e únicos, onde quer que os homens vivam juntos, forma-se uma diversa rede de relações na qual vontades e intenções conflitantes se apresentam (Arendt, 2016, pp. 226). Esta rede forma o domínio dos assuntos humanos, no qual os homens agem, falam e manifestam seus interesses relacionando-se diretamente uns com os outros. Este é o espaço da política, e é nele que tanto a ação como o discurso ocorrem (Arendt, 2016, pp. 227). Na medida que a teia é composta pela interposição de interesses e conflitos dos diversos indivíduos humanos em interação, ela sempre precede uma ação específica, de modo que toda ação nova se insere numa teia pré-existente. Isso confere à ação um dos seus aspectos fundamentais: sua imprevisibilidade, na medida que o agente nunca possui controle total das reais consequências do seu ato, tendo em vista que ele se desdobra entre indivíduos que também possuem a capacidade de agir e interferir, formando uma reação em cadeia com consequências incalculáveis e ilimitadas (Arendt, 2016, pp. 228). Deste modo, a ação nunca resulta num produto tangível específico, sendo ela mesma caracterizada por uma fugacidade: uma vez que as relações e os assuntos humanos não são objetos tangíveis e concretos com uma durabilidade própria assegurada, cada ação, cada interesse, cada indivíduo humano seria tão fugaz quanto o seu ato uma vez realizado. Por isso, para a autora, a política, enquanto atividade desveladora e realizadora de nossa humanidade, necessita de um mundo tangível, concreto e durável para que possa de fato se configurar como uma realidade duradoura para os humanos que a ela realizam (Arendt, 2016, pp. 244).

O mundo humano artificial é o terceiro elemento fundamental da análise de H. Arendt. Se, por um lado, vivenciamos nossa animalidade natural de acordo com o ciclo de nossas necessidades, e se, por outro, somos também humanos com a capacidade de agir e discursar, o mundo construído pelas nossas mãos é aquilo que se interpõe entre as duas realidades garantindo estabilidade e continuidade para as comunidades humanas. Ele é, sobretudo, produto da nossa capacidade de “obrar”, isto é, de extrair materiais da natureza e a partir deles construir objetos usáveis, cuja durabilidade excede o tempo de sua produção e garante um padrão comum de referência para o ambiente que nos encontramos (OTT, 2009). Diferentemente da natureza,

cujo ciclo vital constante sempre renova cada elemento e coloca cada organismo num ritmo adaptativo progressivo, o mundo artificial humano é composto por coisas cuja realidade material concreta não possui mobilidade própria, possuindo portanto uma durabilidade contínua em relação à natureza que o circunda. Deste modo, o mundo confere uma condição fundamental para que a vida humana possa se manifestar: uma referência material permanente em relação ao ciclo natural que perpassa a própria vida humana, nos protegendo das instabilidades naturais e fornecendo um “abrigo” para a trajetória finita dos homens (Arendt, 1987, pp. 34). Além disso, ao estabelecer uma referência material permanente ao ambiente em que os homens se encontram, o mundo também relaciona os indivíduos humanos (Loidolt, 2018), isto é, fornece uma realidade objetiva a partir da qual cada um dos indivíduos mantém um vínculo contínuo ao longo do tempo. Isso faz com que nossas trajetórias finitas e fugazes mantenham um vínculo direto com as próximas gerações, na medida que são elas que receberão o mundo deixado por nós. Para H. Arendt, se a ação é a essência da política, o mundo é sua condição fundamental. É graças a sua durabilidade alheia aos processos cíclicos da vida e à intangibilidade dos atos humanos que a teia de relações humanas – o material próprio da política, onde agimos, discursamos e nos revelamos enquanto aparecimentos únicos e inéditos – pode ter uma continuidade vinculativa e concreta permanente (Arendt, 2016, pp. 253). A política, portanto, depende da estabilidade do mundo para que sua realização não seja episódica e fugaz, e possa ser uma atividade real inscrita numa base sólida a partir da qual a esfera pública é sustentada.

Podemos identificar portanto como a condição humana é pensada por Hannah Arendt através de uma série de distinções e oposições. Entre elas, a distinção entre o mundo humano – e a sua função de fornecer um fundamento material estável para a atividade política – e o mundo natural, onde tudo está sempre em movimento e não há permanência para que os homens possam se situar, se relacionar e se encontrar apropriadamente enquanto agentes. H. Arendt sustenta, portanto, que a fronteira entre o mundo humano e o mundo natural é fundamental para que o status político da condição humana se configure como um modo de vida coletivo e estável ao longo das gerações. Isso quer dizer que é através do mundo que podemos realizar nossa humanidade, isto é, expressar nossa distinção através de atos que serão vistos e lembrados na arena pública na qual nos encontramos, relacionando-nos uns aos outros através

da estabilidade material desta arena. Uma vez que esta fronteira começa a ser diluída, e as dinâmicas próprias do mundo natural – o aspecto cíclico do movimento de cada elemento – adentram o domínio do mundo humano, em que medida isso afeta este status político da condição humana apontado pela autora? Identificamos anteriormente a partir da sociologia de Ulrich Beck um diagnóstico que aponta justamente para a diluição desta fronteira, na medida que riscos ambientais socialmente produzidos passam a produzir instabilidades de nova ordem no domínio dos assuntos humanos. Estaríamos, portanto, ao diluir a estabilidade de nosso mundo diante da magnitude e contingência das instabilidades naturais, também transformando nossa condição de humanos capazes de exercer a política aqui na terra?

3.1 A modernidade e a diluição do mundo: descaminhos de um animal condicionado

O problema da diluição da estabilidade do mundo humano é abordado pela própria Hannah Arendt nos desdobramentos de sua filosofia na obra *A Condição Humana* (1958). De fato, subjaz um horizonte crítico ao projeto da autora: mais do que elucidar as distinções e articulações entre as atividades humanas fundamentais e suas correspondentes condições, a autora pretende também demonstrar criticamente como a era moderna compreendeu e articulou estas atividades (D'entreves, 1994). Deste ponto de vista, é central para a autora a medida em que o trabalho se torna uma atividade organizada e exercida publicamente, isto é, passa a se dar entre homens vinculados socialmente, além dos muros da propriedade privada e das fronteiras familiares. Tanto a atividade como o espaço na qual ela é realizada são mutuamente determinados (Ivkovic, 2002), de modo que a admissão do trabalho como uma atividade de caráter público – o que a autora identifica como o advento do domínio do *social* (Aguilar, 2004), entre o privado e o público – transforma tanto o caráter penoso do trabalho, quanto o caráter político do domínio público. Este é um ponto importante na crítica de H. Arendt: com o advento do social, a modernidade estabeleceu os marcos para a destruição da política como uma das atividades humanas fundamentais.

H. Arendt identifica uma intrincada linhagem de acontecimentos que levaram o homem à sua condição moderna, na qual a estabilidade do mundo é comprometida em detrimento de

um processo progressivo de acumulação de riqueza. Para ela, são 3 os acontecimentos que iniciam a era moderna (Arendt, 2016, 307): a descoberta da América (e a subsequente exploração de toda terra), a reforma protestante (e a subsequente expropriação de terras), e a invenção do telescópio (e o subsequente desenvolvimento da nova ciência). A diluição da propriedade como estrutura material fixa para os indivíduos no mundo talvez seja o primeiro evento definitivo nesta linhagem: com a expropriação das terras durante a reforma, um grande contingente de famílias perdeu o seu lugar no mundo, se tornando assim expostas às necessidades da vida sem ter uma estrutura objetiva a partir da qual possam se orientar em relação à sua sobrevivência. É importante salientar o sentido preciso da noção de propriedade que a autora emprega: para ela, a propriedade é sobretudo o lugar material delimitado de um determinado conjunto de indivíduos no mundo, como um vínculo concreto e fixo com uma parte do mundo. Não se trata, portanto, da propriedade como um bem privado inserido na lógica do valor e da riqueza (Arendt, 2016, pp. 76). A diluição desta estrutura, portanto, estabelece as condições para a “liberação” da força de trabalho: o excedente da força de trabalho humana⁶ passa a orientar um processo de crescimento gradativo da riqueza, de modo que este passa a ser o horizonte orientador da organização social, isto é, a abundância e o saciamento cada vez mais eficaz e significativo das necessidades vitais humanas (Arendt, 2016, pp. 316). Com a divisão do trabalho e a produção em massa industrial, o trabalho deixa de ser uma atividade privada própria de cada unidade familiar, para ser uma atividade organizada publicamente e coletivamente, de modo que o processo de produção de riqueza e organização da subsistência vital humana passa a orientar os princípios dos horizontes históricos humanos (Arendt, 2016, pp. 317). Assim, tanto o caráter estável do mundo como a própria teia de relações humanas são gradualmente submergidos num processo intensificado de reprodução da vida.

Para H. Arendt, estes eventos estabelecem as condições para a revolução da ciência moderna: uma vez alienados da estabilidade tangível do mundo e orientados ativamente para o

⁶ H. Arendt considera que a descoberta da produtividade da força de trabalho humana foi um dos eventos centrais que iniciaram a modernidade. Esta produtividade diz respeito ao fato de que a força que empregamos nas nossas atividades de subsistência (o trabalho) excede a subsistência do nosso próprio corpo, de modo que, uma vez suprida nossas necessidades, ainda temos a capacidade de trabalhar mais, suprindo posteriores necessidades, ou necessidades de outras pessoas (Arendt, 2016, pp. 108).

cíclico saciamento de nossas atividades vitais, estabelecemos as condições para um exercício elaborado de leitura e decodificação das distâncias que percebemos, isto é, o exercício da medição (Arendt, 2016, pp. 310). Medir significa sobretudo reunir pontos distantes, estabelecer vínculo organizado através do uso de números e símbolos capazes de condensar e ajustar escalas à medida do sentido natural de compreensão do corpo humano (Arendt, 2016, pp. 311). Através do desenvolvimento desta capacidade e de sua primazia enquanto faculdade de acesso ao mundo, a era moderna desdobra um acentuado desenvolvimento tecnológico, que culmina no terceiro evento chave identificado pela autora: a invenção do telescópio. Este instrumento estabelece uma revolução no modo que percebemos o mundo e no modo que percebemos nossa própria capacidade de apreender a realidade tal como ela é: por um lado, ele torna visível para nossos olhos humanos realidades que estão além da nossa percepção mundana aqui na terra (Arendt, 2016, pp. 319), por outro, ele expõe a própria incapacidade de nossos sentidos de desvelar a totalidade de nossa realidade, de modo que a experiência da dúvida passa a orientar nossa relação com os nossos sentidos (Arendt, 2016, pp. 324). Isso impacta diretamente nosso conceito tradicional de verdade, que se apoiava num duplo pressuposto: que o que verdadeiramente é aparece por si mesmo, e, mais do que isso, que nossas capacidades sensoriais são capazes de perceber este aparecimento verdadeiro (Arendt, 2016, pp. 342). O desvelamento do universo através do telescópio nos revela um conhecimento alcançado não através da observação ou da especulação, mas sim através de uma ativa interferência humana, que construiu o telescópio com suas próprias mãos. Isso nos revela que a realidade tal como ela é não nos é dada na sua mera aparência apreendida pelos nossos sentidos, mas sim que é através de uma interferência ativa nesta realidade aparente que atingimos o verdadeiro conhecimento sobre ela (Arendt, 2016, pp. 340). Isso quer dizer que a relação entre ser (a realidade verdadeira) e aparência (como esta realidade aparece para nossos sentidos) já não é estática, ou seja, o ser é ativo, cria suas aparências, de modo que o que percebemos é provocado por “forças invisíveis e secretas” (Arendt, 2016, pp. 343). Cabe a nós, portanto, construir dispositivos e instrumentos para “apanhar estas forças em ato”, através da “armadilha” dos experimentos (Arendt, 2016, pp. 345).

Esta mudança é decisiva para as transformações que a ciência moderna veio a empreender na nossa era. Uma vez que não experienciamos mais nossa realidade concreta e imediata como a realidade verdadeira que compartilhamos com tudo que já existiu, é como se perdêssemos o ponto de referência comum a partir do qual nossas distintas percepções subjetivas e individuais se ajustavam à mesma realidade. H. Arendt chama isso de senso comum: o sentido mediante o qual nossos 5 sentidos se ajustam a um mundo comum, de modo que cada ponto de vista privado diga respeito à mesma realidade (Arendt, 2016, pp. 351). Na medida que a realidade concreta aparente é apenas uma contingência fugaz advinda de processos e forças que só conhecemos com nossos instrumentos, experimentos, e intrincados dispositivos de medição, nosso único ponto de referência comum é a configuração de nossa própria mente, isto é, a linguagem simbólica através da qual medimos e desvelamos esta realidade. Além disso, a descoberta do universo se seguiu de um desenvolvimento intelectual que nos permitiu colocar a natureza sobre um novo ponto de vista: com os dispositivos da álgebra moderna, capazes de apreender em símbolos conceitos e dimensões que pareciam transcender a capacidade de nossa mente, nos tornamos capazes de traduzir e apreender os processos naturais tendo como ponto de referência dimensões universais, estrangeiras à natureza terrestre (Arendt, 2016, pp. 328). Mais do que isso, passamos a conhecer e manusear elementos e processos cósmicos, que não se passam no interior da terra (Arendt, 2016, pp. 325). Deste modo, é como se passássemos a dispor da terra a partir de fora, expondo-a à forças e energias cósmicas na construção de nosso mundo artificial. São estas forças que permitiram que nossa tecnologia chegasse ao seu estágio maquínico, no qual as máquinas não apenas expandem as capacidades de nossos sentidos, mas são capazes de manejar forças naturais: diferentemente dos objetos técnicos artesanais, as máquinas possuem “movimento autopropulsado” (Arendt, 2016, pp. 187), isto é, tal como os organismos naturais, a capacidade de regular suas instabilidades em relação ao ambiente, de modo que a continuidade de seu funcionamento não dependa completamente de um agente exterior. Com o automatismo da máquina arquitetando a infraestrutura de nosso mundo, a durabilidade que caracteriza a artificialidade do mundo humano passa a ser comprometida: na medida que a máquina estabelece um movimento produtivo constante de acordo com o seu funcionamento, ela transplanta ao mundo humano uma dinâmica análoga aquela que ocorre na natureza, na

qual os organismos estão num ritmo constante de funcionamento de acordo com suas necessidades vitais (Dossa, 1989). Se o mundo era a permanência material que se contrapunha ao movimento cíclico da natureza, agora o ambiente do homem é apenas um intrincado panorama artificial no qual objetos técnicos (máquinas) funcionam para atender as necessidades vitais humanas de modo cada vez mais ampliado e otimizado (Arendt, 2016, pp. 190).

As consequências para a política são marcantes neste contexto. Sem o senso comum e com o mundo imerso numa dinâmica análoga àquela que permeia o ambiente natural, a estabilidade necessária para a realização da política enquanto desvelamento de agentes em ato é diluída. Assim como Ulrich Beck, H. Arendt identifica na ação empreendida pela comunidade científica a agência fundamental para estes efeitos. De fato, a autora identifica não apenas que a ação política deixou de se dar na arena pública propriamente formalizada, mas que ela passou a ser empreendida pela comunidade de cientistas⁷: uma vez que a ação é a capacidade iniciadora do homem, de iniciar processos cujos efeitos são imprevisíveis e de estabelecer movimento onde antes não havia (Kateb, 2011), são os cientistas, com a sua capacidade de construir máquinas cujo manuseio de forças naturais inaugura instabilidades que não visualizamos sua total amplitude, que agem propriamente na nossa realidade (Arendt, 2016, pp. 336). Por caminhos diferentes, ambos os autores identificam um diagnóstico semelhante: a ciência exerce uma capacidade de agir que não é acompanhada de uma capacidade de pensar, isto é, de avaliar e orientar a ação previamente ao seu exercício, regulando suas consequências⁸. Para H. Arendt, mais do que isso, a condição para que possamos regular nossas ações – tornando-as escolhas – é justamente a permanência estável de uma estrutura material contínua, a partir da qual “recoberamos” a nossa continuidade (Arendt, 2016, pp. 170). Ou seja, identificamos o vínculo temporal que permeia nossas ações, sendo, portanto, capazes de visualizar tanto o ponto inicial dos efeitos que vivenciamos no presente como os possíveis efeitos que irão se desdobrar de nossas ações atuais. Esta consideração nos faz repensar o sentido da política em Hannah Arendt: se a condição política do homem depende da estabilidade do mundo material, e na modernidade

⁷ Sobre isso, ver também Sennett (2009).

⁸ Mais recentemente, o físico Fritjof Capra também tem contribuído para esta discussão, trazendo um ponto de vista de outro ramo das ciências (Física).

começamos a agir na natureza, como foi possível que tenhamos sido capazes de agir politicamente num domínio além daquele identificado como próprio para a política? Afinal, se não é condição da política ser limitada ao mundo, do que se trata esta condição política do homem que a autora fala? Para entender isso, é preciso avaliar o que a própria autora entende como condição humana, de modo que possamos compreender se estamos deixando de ser animais políticos ao diluirmos a fronteira do nosso mundo, ou se apenas estamos fazendo justamente aquilo que somos capazes de fazer.

Não é por acaso que H. Arendt fala de condição e não de natureza humana. Ao voltar-se para uma descrição fenomenológica das atividades e capacidades humanas, H. Arendt não está preocupada em identificar características essenciais, cuja ausência tornariam o ente em questão não-humano. Mais do que isso, ela considera impossível que sejamos capazes de identificar tais essencialidades, afinal, isso significaria falar de um “quem” como se fosse um “quê” (Arendt, 2016, pp. 13). Seguindo Santo Agostinho, H. Arendt considera que podemos conhecer e definir a essência das coisas naturais ou dos objetos, mas não podemos fazer isso conosco, uma vez que nossa trajetória na terra não é completamente prescrevida de acordo com uma característica inicial. No que diz respeito às características, o máximo que sabemos é que somos humanos. Se há ou não características internas a esta humanidade, estas seriam “segredos da criação”, e o máximo que sabemos é que a vida nos é dada de uma determinada maneira (Arendt, 2016, pp. 12). É neste ponto que começa a análise de H. Arendt: as 3 atividades humanas fundamentais correspondem às 3 condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na terra. O termo condição aqui tem um sentido muito preciso: ele alude para a medida pela qual um determinado funcionamento é iniciado, isto é, os marcos que permitem uma determinada dinâmica se desenrolar a partir de certo ponto. Deste modo, se o trabalho é uma atividade fundamental, ele diz respeito à condição biológica da vida humana, o fato de que um dos delimitadores iniciais pelo qual nossa vida se desdobra é o fato de sermos animais com necessidades vitais cíclicas. Ao identificar atividades humanas correspondentes às condições iniciais de nossa vida, H. Arendt está nos dizendo que participamos da dinâmica pela qual nossa vida é colocada em funcionamento, ou seja, somos um animal condicionado: nos relacionamos ativamente com nossas condições iniciais, e, a partir disso, somos capazes de adquirir novos

condicionamentos, de modo que tudo aquilo que interagimos por um longo período de tempo pode se tornar uma condição para a nossa vida se dar.

Esta condicionalidade constitutiva da vida humana está relacionada à condição que abrange todas as outras condições iniciais: a finitude, o fato de que somos dotados de uma trajetória delimitada na terra (Arendt, 2016, pp. 24). Que todos os organismos vivos morrem nós sabemos, porém, H. Arendt compreende a condição finita da humanidade de modo muito particular: somos a única espécie cuja distinção de seus membros se materializa em trajetórias individuais, uma vez que, sendo a única espécie em interação ativa com as suas condições, os respectivos membros são capazes de desenvolver e experienciar suas próprias trajetórias. São membros, portanto, individuais, cada um diferente de todos os outros, capazes, ainda, de elaborar e expressar sua distinção através da ação e do discurso. A espécie humana é, assim, a “paradoxal pluralidade de seres únicos” (Arendt, 2016, pp. 221), cuja individualidade se dá justamente a partir da trajetória única que cada um é capaz de desenvolver a partir de suas relações com os outros e com o mundo. A pluralidade é, portanto, também uma relacionalidade, constituída pela condicionalidade própria do ser humano. Deste modo, é como se não houvesse um conteúdo identitário positivo capaz de definir o ser humano, mas apenas uma abertura a partir da qual os humanos se encontram, se constroem e se revelam. É por isso que H. Arendt resume esta questão afirmando que não há “o homem”, mas apenas “os homens” (Arendt, 1998, pp. 30).

Retomando a questão central que mobilizou este artigo, podemos observar, portanto, que a política não é uma condição do homem, senão aquilo que surge entre os homens, no espaço entre os distintos indivíduos em interação. O homem, em si, carrega consigo apenas uma condicionalidade aberta e uma capacidade de iniciar, de produzir novidade nas suas relações revelando a sua distinção enquanto ser finito singular. Tal capacidade é o fundamento da liberdade (Arendt, 2016, pp. 220), que por si só, carrega consigo tanto um potencial de transcendência – ou seja, de produção de efeitos na realidade que vão muito além daquilo que já está dado – quanto uma fragilidade, pois não temos controle daquilo que iniciamos. Eis o paradoxo da condicionalidade finita: se somos contato e somos fronteira, podemos sempre superar a nós mesmos, nos transformar de acordo com aquilo que encontramos, como podemos nos enredar

em contextos que não controlamos. O homem, em si, não possui identidade política ou de qualquer conteúdo, de modo que não estamos deixando de ser um animal político, mas sim de fornecer as condições para que a política aconteça no nosso panorama de relações, uma vez que, para que ela aconteça e se torne de fato uma condição do homem, é necessário a continuidade assegurada por um mundo.

A diluição das fronteiras do mundo e a sua imersão numa dinâmica análoga à produtividade cíclica da natureza suspende, de fato, a realização da política entre os homens, mas não a condição do homem que permite que a política venha a acontecer, uma vez que continuamos sendo iniciadores, plurais e condicionados. É como se H. Arendt estivesse nos dizendo que a liberdade é a condição da política, mas a política não é a condição da liberdade (Torres, 2007). Deste modo, o contexto atual que vivemos, no qual passamos a iniciar processos incontrolláveis na natureza causando instabilidades numa amplitude que vai muito além do que conseguimos regular ou mesmo compreender, não alude a algum tipo de superação da condição humana, mas, pelo contrário, é produto justamente do potencial transgressor de nossa liberdade (entendida aqui como capacidade de agir). É possível observar sob nova luz, portanto, o sentido que Hannah Arendt dá à política: não se trata de alcançarmos a liberdade – esta é nossa condição – mas de sermos capazes de decidir o que fazemos com ela. É através da política que a liberdade deixa de ser um fardo – que não controlamos e que irremediavelmente nos lança para além de nós – para se tornar uma capacidade realizadora, na qual nos revelamos e nos tornamos capazes de escolher as direções que queremos dar para nossa ação. A política para H. Arendt, possui, então, um sentido marcadamente ético (Dossa, 1989), em vez de ser apenas uma prática de gerência dos nossos assuntos coletivos. Ainda que sua crítica à condição moderna do mundo não ofereça caminhos para recuperarmos e preservarmos a condição política do mundo, ela trata justamente de nos alertar e nos lembrar acerca deste sentido profundo da política, e de nos mostrar como, enquanto humanos, podemos sempre produzir efeitos além do que controlamos, comprometendo, inclusive, aquilo que nos torna diferente dos animais: nossa capacidade de escolher como iremos viver.

Considerações finais

Este artigo buscou acessar de uma nova maneira o problema da política segundo Hannah Arendt a partir de um questionamento proveniente de um diagnóstico sociológico elaborado por Ulrich Beck. Busquei, justamente, construir este questionamento ao longo do texto – revisitando e reconstruindo os pontos principais da análise de U. Beck – para que pudéssemos acessar os conceitos de H. Arendt com um novo olhar na segunda seção. É possível dizer que, por um lado, elucidei um aspecto do sentido da política segundo H. Arendt, chamando atenção, assim, para possíveis equívocos passíveis de se dar diante da leitura da autora. Por outro lado, tratei também de trazer à tona o argumento de H. Arendt que reside nesta sua concepção, e, com isso, lançar luz sobre o problema mais geral que subjaz à toda esta discussão.

Através do diagnóstico sociológico de Ulrich Beck, consegui lançar um questionamento específico quanto ao sentido da política segundo Hannah Arendt, uma vez que Beck expõe a medida que as fronteiras do mundo humano e do mundo natural estão se diluindo com o avanço dos riscos socialmente produzidos pela ação da sociedade industrial. Muitas interconexões são possíveis a partir deste diagnóstico, uma vez que a própria H. Arendt possui uma reflexão crítica acerca da ação da ciência na natureza na era moderna. Tratei, contudo, de delimitar através da teoria do sociólogo alemão como esta diluição está se dando na contemporaneidade, de modo que qualquer comparação entre o diagnóstico dos dois autores nos levaria a outro tipo de reflexão. O problema tratou, portanto, de jogar nova luz sobre o conceito de política de H. Arendt, de modo que pudéssemos compreendê-lo de modo mais profundo para o contexto atual.

Ainda que H. Arendt não prescreva caminhos uma vez estabelecido o seu diagnóstico crítico da era moderna, as conclusões deste artigo demonstram que há, sim, um sentido positivo no pensamento político da autora. O problema mais geral aqui diz respeito às possibilidades da política num mundo dominado pela acelerada dinâmica tecnológica moderna. Uma vez que identificamos como a autora pensa a política como atividade reguladora da realização da liberdade humana, é possível identificar que ela ressitua a política em relação ao empreendimento tecnológico humano, e, ao fazer isso, reforça uma noção de política como possibilidade a ser realizada coletivamente. Sua crítica, assim, além de elucidar “o que estamos fazendo”, realiza

algo muito próprio do pensamento fenomenológico: nos lembrar da essência de determinadas experiências, e, a partir disso, nos lembrar daquilo que fizemos e podemos fazer enquanto humanos.

Bibliografia

- AGUIAR, Odílio Alves. A Questão Social em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 27 (2). 7-20, 2004.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 13ª Edição. São Paulo: Editora Forense Universitária. 2016;
- ARENDT, Hannah. Labour, Work, Action. EM: BERNAUER, J.W. *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*. Martinus Nijhoff Publishers: 1987;
- ARENDT, Hannah. *O Que É A Política?* Fragmentos das Obras Póstumas Compiladas por Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018;
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press. 2000.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de Risco: Rumo a uma outra modernidade*. Rio de Janeiro: Editora 34. 2011.
- BECK, Ulrich. A Política na Sociedade de Risco. Campinas w(SP). n. 1. nova série. 2º semestre (2010);
- BOWEN-MOORE, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. London: Macmillan Press. 1989.
- DOSSA, Shiraz. *The Public Realm and The Public Self*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press. 1989.
- D'ENTREVES, Maurizio Passerin. Hannah Arendt's Conception of Modernity. EM: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London and New York: Routledge. 1994.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.
- GIDDENS, Anthony. Living in a post-traditional society. EM: Beck, U., Giddens, A. and Lash, S., *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press. 1994.
- IVKOVIC, Ivana. Fields of Human Life in Hannah Arendt's Human Condition. *Facta Universitatis*. Series Philosophy, Sociology, Psychology. Vol 2. Nº 9. 2002, pp. 619-637.
- KATEB, George. *Political Action: It's Nature and Advantages*. EM: VILLA, D. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press: 2011.
- LOIDOLT, Sophie. *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt and Political Intersubjectivity*. New York: Routledge. 2018.
- LYOTARD. Jean-François. *The Post-Modern Condition: A report on knowledge*. Minneapolis: University of Minneapolis Press. 1984.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. EM: CORREIA, A. *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador-Bahia: Quarteto Editora, 2006, pp. 35-74.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. A Atividade Humana do Trabalho em Hannah Arendt. *Revista Ensaio*. nº 14. pp. 131-168.
- OTT, Paul. World and Earth: Hannah Arendt and the Human Relationship to Nature. *Ethics, Place and Environment*. vol 12. no 1. March 2009. 1-16.

SENNETT, Richard. *O Artífice*. Rio de Janeiro e São Paulo: Editora Record. 2009.

SORENSEN, Mads P. CHRISTIANSEN, Allan. *Ulrich Beck: An Introduction to the Theory of Second Modernity and the Risk Society*. New York: Routledge. 2013.

TORRES, Ana Paula Repolês. O Sentido da Política em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 30 (2). 235-246, 2007.

VILLA, Dana R. *Introduction: The Development of Arendt's Political Thought*. EM: The Cambridge Companion to Hannah Arendt. Cambridge University Press: 2011.

Recebido em: 29/8/2021
Aprovado em: 15/12/2021

Diego Paim

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria. Mestrando em Filosofia na mesma Universidade.