

Natureza, beleza e política segundo Hannah Arendt

Resumo

*O presente artigo desenvolve aspectos inerentes à relação entre natureza e política segundo Hannah Arendt e ambiciona especificar as categorias de vida, mundo e política, na perspectiva da autora. Guia-se, explícita ou implicitamente, pela inquietante afirmação de Arendt, presente no capítulo “A crise na Cultura”, de **Entre o passado e o futuro** (1961), segundo a qual o poder é um fenômeno cultural, mundano, próprio à esfera da aparência e o critério apropriado para julgar aparências é a beleza. Compreender a política como uma esfera ligada à beleza é o desafio do presente texto.*

Palavras-chave: Natureza . política . mundo . beleza . Hannah Arendt

Abstract

*This article discloses some aspects concerning the relationship between Nature and Politics according to Hannah Arendt and purposes to define categories such as Life, World and Politics in conformity with her thought. It is expressly and impliedly guided by Arendt’s worrisome assertion – stated in Chapter 6, “The Crisis in Culture”, of **Between Past and Future** (1961) -- that power is a cultural, mundane phenomenon, pertaining to the world of appearance, being thus Beauty the proper criterion to judge appearances. To get to understand how Politics and Beauty are related: such is our challenge in this article.*

Key-words: Nature . politics . world . beauty . Hannah Arendt

* Professor de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

1. Considerações iniciais

A obra de Hannah Arendt pode ser interpretada a partir de várias pistas. Duas delas destacam-se como chave de leitura pela potência heurística de que são portadoras. A primeira trata seu pensamento considerando a relação entre Filosofia e Política; a segunda aborda a relação entre Natureza e Política. Ambas têm como motivação originária a necessidade de compreender a crise contemporânea da política, o fenômeno totalitário e seu emblema maior, os campos de concentração.

Na primeira, o pensamento de Arendt é organizado, principalmente, a partir da compreensão da ligação do marxismo com o totalitarismo soviético e da inegável pertença do marxismo à grande tradição cultural, política e intelectual do Ocidente. Essa linha de abordagem acaba por investigar a tendência metafísica, intelectualista e tecnológica da tradição, que trata a política do ângulo da *vita contemplativa* em detrimento da *vita activa* (Cf. Aguiar, 2001).

A segunda hipótese de leitura está mais próxima da interpretação arendtiana sobre o fenômeno totalitário em sua propensão nazista. Na primeira abordagem, o totalitarismo é entendido como acabamento da tradição e da modernidade ocidental; na segunda, o acontecimento totalitário é entendido como uma espécie de usurpação da cultura ocidental pelas correntes subterrâneas, pois “a corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade da nossa tradição, dissolveu num amálgama os tradicionais elementos do nosso mundo político e espiritual”, escreve a autora no prefácio da primeira edição (1951) de *As origens do totalitarismo* (1990, p. 12) e, assim, “tudo se tornou possível”, inclusive a onipotência humana. No final desta mesma obra, Arendt associa essa usurpação à fixação do homem na reprodução da vida biológica através da atividade do labor. Esse aspecto do seu pensamento será desenvolvido na obra posterior, intitulada *A condição humana* (1958). Vejamos o que ela escreve aí:

isso pode acontecer num mundo cujos principais valores são ditados pelo trabalho, isto é, onde todas as atividades humanas se resumem em trabalhar. Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem. – O homem [...] é tratado como *animal laborans*... (Arendt, 1990, p. 527).

Na sequência, desenvolveremos aspectos do conceito de natureza e especificaremos as categorias de vida, mundo e política, segundo Hannah Arendt¹. Seguiremos, explícita ou implicitamente, a inquietante afirmação de Arendt segundo a qual o poder é um fenômeno cultural, mundano, próprio à esfera da aparência e “o critério apropriado para julgar aparências é a beleza” (Arendt, 2000, p. 254-255, 263).² Compreender a política como uma esfera ligada à beleza é o desafio do presente texto.

2. O conceito de natureza

É preciso esclarecer, inicialmente, que o conceito contemporâneo de natureza, tomado como pano de fundo nas considerações arendtianas, é visto no contraponto da sua concepção clássica e na sua ligação com o subjetivismo moderno. É possível, assim, recuperar, na obra da autora, imagens da natureza, presentes na cultura ocidental. Evidentemente temos de deixar claro que Arendt não é historiadora das ciências, esse assunto entra no seu pensamento, como ela mesma diz, porque, na atualidade, trata-se de “uma questão política de primeira grandeza” (Arendt, 2010, p. 3).

As pontuações de Arendt a respeito da compreensão da natureza na tradição são fundamentais porque evidenciam o quanto o entendimento que temos da política sofre as vicissitudes provenientes da visão que temos da natureza. De alguma forma, as representações da natureza e da política transmutam entre si.

Em várias passagens da obra de Arendt, vemos que ela parte da compreensão grega clássica da natureza como *physis*, especialmente em “O Conceito de História – Antigo e Moderno”, segundo capítulo de *Entre o passado e o futuro* (1961). Nessa visão, a natureza é o que é sem a intervenção humana, “é o ser-para-sempre” (Arendt, 2000, p. 70). Ela transcende tudo que é humano. Trata-se da fonte originária (*arché*) de onde brotam todas as coisas que

1 Essa chave de leitura recebeu uma colaboração importantíssima de Giorgio Agamben na relação feita por ele entre o pensamento de Arendt e a biopolítica, principalmente na obra *Homo Sacer* (2002).

2 Arendt não se pronuncia sobre o debate a respeito da diferença entre cultura e civilização que ocorreu na Europa, do século XIX ao princípio do século XX. Nesse debate, o pensamento alemão valorizará o termo cultura, que exprime o gênio específico de um povo, enquanto o pensamento francês valorizará a palavra civilização, benefício que pode ser expandido a todos os povos porque destaca a universalidade da razão. Arendt pensa a cultura como segunda natureza e não em sua oposição, mas não a pensa como algo universalizável para todos os povos e, assim, de certa forma, distancia-se das duas posições. (Cf. *Versões da Cultura*, In Eagleton, 2005, p. 9-50).

são como são. Pensada como *abstractum*, a *physis* emerge como *enteléquia* que se manifesta nas formas concretas das coisas, dos entes, dos objetos. Essa compreensão da natureza será fundamental porque é a partir dela que Arendt pensará, por homologia, a categoria mundo, como veremos mais à frente. A política antiga mimetiza a *physis* e possui uma determinação teleológica natural. A natureza é o paradigma através do qual o grego antigo pensou todas as coisas, inclusive a vida política.

Essa compreensão da natureza será profundamente alterada, segundo Arendt, com a invenção do telescópio e o surgimento da experimentação. Esses eventos modificaram profundamente a imagem da natureza na modernidade. Eles estão na base do subjetivismo moderno. O telescópio viabilizou a “reviravolta copernicana”, a passagem da natureza terrena para o universo como lugar de tematização do real nas ciências. Com isso, houve um distanciamento do homem em relação à terra, inimaginável na imagem antiga, geofísica, da natureza. Já a experimentação viabilizou a transformação da *physis* em mera matéria-prima e função do saber científico em seu poder manipulador sobre a realidade. Na experimentação, o real não é um dado ontológico, existente por si mesmo, mas uma elaboração do sujeito cognoscente, um constructo teórico a partir de onde são testadas as hipóteses dos cientistas. No experimento, em vez de se observar os fenômenos naturais como estes se apresentam, coloca-se a natureza sob as condições das hipóteses elaboradas pela mente humana, nas quais tem prevalecido um ponto de vista universal e astrofísico, localizado fora da própria natureza.

Arendt diz ainda que, num primeiro momento, a modernidade apresentou uma concepção mecanicista da natureza na qual teve prevalência a metáfora do relojoeiro e do relógio (Arendt., 2010, p. 371). A natureza foi pensada como uma causalidade mecânica e não mais metafísico-teleológica, como na Antiguidade. A natureza (o relógio) é uma espécie de artefato, uma construção, e o cientista (e não mais Deus ou o demiurgo) é o seu construtor (o relojoeiro). Sob a égide dessa visão será divulgada a idéia defendida de que o homem só pode conhecer aquilo que ele fabrica (Arendt, 2010, 372). Trata-se do argumento do conhecimento do criador (Marcondes, 2007, p. 37-60). Sob a influência dessa visão, será erguida boa parte da compreensão moderna da política, principalmente aquela que a compreenderá como obra humana, não natural, resultado de acordos forjados na vontade dos indivíduos. Vale dizer, desse modo, os homens não serão mais propensos à vida com os outros, como pensava a visão clássica antiga e, para viabilizar a sociedade, será necessário construir o Estado, um ente completamente artificial. Entra em vigência, nesse momento, o contratualismo. A função básica do Estado e

do contrato é garantir a vida da sociedade e a sobrevivência dos indivíduos. De alguma forma, já se insinua aí a centralidade da categoria vida na política. Essa tendência se expandirá cada vez mais com o avanço da biologização da cultura na contemporaneidade.

A visão mecanicista da ciência moderna será suplantada pela visão histórico-biológica da natureza na qual vigorará a ideia de processo (Arendt, 2010, p. 390). Segundo essa imagem, a ciência não estudará mais nada que seja em si (seja os produtos naturais ou artificiais), mas os processos infinitos e invisíveis presentes abstratamente em tudo, embora não se realizem objetivamente em nada. Passa-se, então, do ser para os processos. Sobre isso, diz Arendt:

O que todas essas teorias têm em comum, nas várias ciências – economia, história, biologia, geologia –, é o conceito de processo, virtualmente desconhecido antes da era moderna (2010, p. 134).

Na reflexão da nossa autora, o processo é a categorial central das ciências modernas. Nas ciências naturais, comparece no procedimento da experimentação, na reprodução controlada da história do vir a ser das coisas e, também, na imagem do ciclo vital: nascimento e crescimento da vida. Nas ciências humanas, aparece como desenvolvimento e crescimento da riqueza, da história, do progresso econômico e técnico-científico. Nessa categoria se entrecruzam o naturalismo evolucionista de Darwin e o materialismo dialético hegel-marxiano. O resultado da hegemonia desse conceito é a naturalização completa do mundo humano e o “crescimento artificial da natureza” (Arendt, 2010, p. 57 e 371).

A ideia de processo, como elemento central da nova imagem da natureza, segue *pari passu* a tecnologia da ciência e da vida. A natureza não é mais *physis*, nem matéria-prima, é técnica, no sentido em que é concebida como um todo calculável, previsível, pura relação funcional.³ A ideia da natureza como função de processos, hipóteses, forças e energias autopropulsionadas e compreendidas de qualquer ponto do universo, é análoga à mentalidade tecnológica segundo a qual tudo pode ser transformado em suporte para qualquer finalidade que se queira atingir. Nada existe em si e em seu significado próprio. Submetida às exigências contemporâneas da produtividade, a natu-

3 A natureza como técnica mostra que a sua apreensão é realizada a partir de modelos, construtos funcionais que tentam decodificar, reproduzir e replicar artificialmente o seu funcionamento. Por isso vigoram, atualmente, os paradigmas que se apoiam nas ideias de grandezas *input* e *output*, no *artificial-life* (VA), no modelo cibernético etc. (Cf. *A natureza como correlato do técnico-prático*, In Mutschler, 2008, p. 119-172).

reza é invadida pelo universo artificial do saber e do produzir e, da mesma forma, passa a invadir e a devorar o mundo da cultura na medida em que os produtos culturais são meras funções do processo infinito de valorização do capital e do progresso. O que ocorreu não foi apenas a liberação das dores e das forças exigidas dos trabalhadores para a produção das coisas, mas a invasão do mundo humano pelos processos infundáveis da natureza. A tecnologia, desse modo, não é o esforço para ampliação da força humana e sim um “desdobramento biológico” do artifício humano. A fertilidade, a produtividade, o crescimento, categorias do universo vital, tornam-se padrões de medida do universo cultural e da política. A separação entre mundo e natureza, fundamental para a emergência de um *ethos* propriamente humano, desaparece: “É como se houvéssimos rompido à força as fronteiras distintivas que protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza” (Arendt, 2010, p. 156). Estamos diante da hibridação entre natureza e artifício gerador do fenômeno conhecido atualmente por pós-humano, já completamente antecipado por Arendt (Cf. Neutzling e Andrade, 2009).

Essa é a razão de Arendt dizer que a ação, hoje, não é mais uma prerrogativa do político, mas do cientista (Arendt, 2010, p. 405). Os processos não existem em si, são frutos da ação humana. Os cientistas agem sobre a natureza, isto é, começaram a provocar processos que, sem a interferência do homem, jamais ocorreriam. A ciência não se contenta em explorar as leis naturais e a fabricar materiais desde os dados naturais. Arendt, no seu tempo, já tinha os elementos provenientes do impacto das descobertas atômicas, da dispersão radioativa e da manipulação da vida humana. Tudo isso permitiu à autora antever a atual invasão da natureza no mundo humano através dos diversos tipos de experimentação científica e a chamar atenção para o potencial destruidor do mundo e da vida *qua* humana, inerente a esse tipo de ação:

A história política recente está repleta de exemplos indicativos de que a expressão “material humano” não é uma metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer de inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral etc., todas inclinadas a lidar com o material humano e modificá-lo como se fosse um material qualquer. [...] Em qualquer desses casos, o único resultado previsível é a morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas *qua* homem. (Arendt, 2010, p. 236, nota 15).

Essas ocorrências estão ligadas à prevalência prática e conceitual do processo. O conceito de processo retira o seu modelo da vida, concebida como a rea-

lização infinita do ciclo vital em sua nudez e nudez. A vida será a categoria central da nova imagem da natureza, da ciência e da política contemporânea. Processo-vida-técnica compõe a tríade que, segundo Arendt, determinará o novo horizonte cultural e resvalará na crise da política contemporânea. Se a concepção clássica da natureza ajuda Arendt a pensar a ideia da *polis* como mundo, a compreensão mecânica da natureza, presente no início da modernidade, propicia o surgimento da compreensão artificial do Estado e do Soberano como um artefato, resultado do acordo das vontades individuais. Da mesma forma, a visão contemporânea da natureza como processo e da ciência como técnica permite a Arendt pensar a crise da política considerando a centralidade da vida, entendida como ciclo vital, nos últimos anos. Mas antes de relacionarmos vida e política, examinemos o que Arendt entende por mundo.

3. O conceito de mundo

A categoria mundo tem um lugar privilegiado na abordagem que nossa autora realiza sobre as atividades humanas, especialmente na obra *A condição humana* (1958).⁴ Ao expor sua compreensão de *vita activa*, distribuída nas atividades do trabalho, da obra e da ação, Arendt vai associar mundo às atividades da obra e da ação. De um modo geral, Arendt conceberá o mundo como resultado dos produtos do artifício humano e da teia de relações que os homens constituirão. Mundo é, por um lado, o espaço intermediário (*in-between*) que surge entre o homem e a natureza e, por outro, é o espaço que surge entre os homens na medida em que eles se relacionam através do discurso e da ação. O mundo tem, dessa maneira, um sentido objetivo, tangível, que “é recoberto e, por assim dizer, sobrelevado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e falar dos homens diretamente uns com os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível” (Arendt, 2010, p. 228). O trabalho não compõe nem produz o mundo, antes, relaciona-se à manutenção da vida como biológica. Liga-se aos meios garantidores da reprodução da vida no seu sentido natural, biológico.

Para Arendt, a compreensão do significado da categoria mundo só é possível na medida em que a contrapomos e a relacionamos à natureza. A natureza é a esfera daquilo que existe em si e por si mesmo. O mundo é o que vem a ser através da obra, da palavra e da ação humana. Se a natureza é o nosso hábitat

4 Uma exposição cuidadosa da compreensão arendtiana da categoria mundo foi realizado por Alves Neto, 2009.

enquanto seres naturais, o mundo é a nossa casa enquanto seres humanos. Se a natureza tem uma existência sempiterna, o mundo é marcado pelo tempo e pela mortalidade dos seus habitantes e é justamente para suportar e dar um destino a essa mortalidade que os homens constituem o mundo. Sem o mundo, o homem teria apenas uma existência animal e estaria submetido ao eterno ciclo natural. O mundo dota a vida humana de um começo e de um fim. De circular, a vida humana, ao se inserir num mundo, torna-se retilínea. O desejo de construir algo que possa sobreviver à vida individual mortal e perdurar no tempo é o que, segundo Arendt, faz surgir o mundo.

Como artifício, fruto das mãos do *homo faber*, e das palavras e dos feitos do *bios politikos*, além de proteger e amparar o homem contra o processo voraz da natureza, o mundo inaugura um espaço de transcendência e desantropologiza a política. A durabilidade marca os objetos fabricados pelo *homo faber* e a permanência caracteriza os feitos que adentram a memória dos homens, ambas instauram o mundo como transcendência sobre a mera vida, a procriação e as necessidades biológicas. O mundo está para a transcendência da mesma forma que a vida está para a sobrevivência. Os objetos, mesmo feitos para serem usados, povoam o mundo e barram a destruição inerente à produção e ao consumo exigido pelo ciclo vital.

Conforme visto acima, Arendt entende o mundo como “espaço-entre” (*in-between*). Esse “entre” significa que o mundo aproxima e distancia os homens. O mundo se interpõe entre os homens para evitar o seu retorno ao estado fusionante próprio à natureza. Sem mundo, os homens se animalizam. Através do mundo, criam-se espaços comuns, coisas comuns, línguas comuns, leis comuns, cultura comum, arte comum, vida comum etc. que permitem dar sentido à convivência humana. O “entre” barra o ajuntamento e permite o florescimento da pluralidade humana, o “fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo (Arendt, 2010, p. 8).

Arendt entende, nesta linha, o mundo como um espaço de aparição. Nele circulam e aparecem objetos que serão julgados pela utilidade ou pela beleza. Essa era a função tradicional do mercado: lugar da troca comercial e, simultaneamente, onde os dons podiam ser vistos e ouvidos. Os objetos, feitos para serem usados, são dotados de realidade e forma que possibilitam sua avaliação, também, por critérios estéticos (Arendt, 2010, p. 64). Através da reificação de ideias e pensamentos, as obras humanas inserem-se no mundo e podem ser avaliadas pela sua utilidade ou pelo seu brilho e esplendor indicativos de graus diferenciados de permanência e durabilidade. Quanto mais brilhar e resplandecer, mais o objeto durará e permanecerá no artifício humano. Por isso os objetos que mais permanecem são os menos úteis e menos funcionais: as obras de arte (Arendt, 2010, p. 173).

Como esfera de aparição, o mundo é lugar da maior das excelências humanas: o surgimento do homem como um “quem” que se manifesta na relação com os outros, no agir e no falar. O “quem” constitui-se, nesse sentido, na intangível teia das relações humanas, cuja razão de ser é proteger e promover a vida *qua* humana. Sem essa esfera, o homem fica exposto à lógica da natureza, da economia ou de qualquer outra forma de automatismo que o tornará refém da violência ou dos interesses e o expõe ao perigo da desapareição, da extinção, da virtualização ou da exclusão.

4. A centralidade da vida biológica na política

Foi justamente isso que ocorreu, segundo Arendt, nas experiências totalitárias. Os regimes totalitários inauguraram uma forma de governo completamente nova, prescindindo da política, no sentido original dessa palavra, presente em todas as organizações humanas que se atrelaram a esse termo na história: associação humana mediada pela palavra e seus frutos (modos de participação na vida comum, leis, cidadania e instituições). Mesmo no mais ferrenho dos despotismos, existe alguma mediação política e a vida enquanto humana mantém espaços em que pode ser preservada. O totalitarismo vai além de qualquer despotismo, anseia produzir a mais completa animalização da vida humana e é por isso que o campo de concentração é o seu emblema maior. Trata-se, ao contrário da compreensão da política como lugar de aparição, da tentativa explícita de realizar experimentos com os homens como se fossem cobaias, de controlá-los e exterminá-los. O governo totalitário realiza paroxisticamente a ligação entre forma de governo e vida. Mas a vida que aí emerge é completamente submetida aos processos naturais do ciclo vital (Arendt, 2010, p. 15). O campo de concentração como símbolo primeiro dos governos totalitários indica que a organização dos homens não se realiza mais pela intermediação de um mundo comum, não há mais um “entre” que os una e os separe. Os homens são organizados naturalisticamente.

Nesse sentido, os governos totalitários realizam um destino inscrito no projeto civilizatório da modernidade. Esse projeto está contido *in nuce* na invenção do telescópio e realiza-se completamente nos campos de concentração. A invenção do telescópio contém, de modo conciso, o projeto de dominação da natureza e de alienação do homem da terra e do mundo. A terra e o mundo tornaram-se mera função de um ponto de vista universal, segundo o qual o hábitat natural e cultural do homem perde sentido em si mesmo (Arendt, 2010, p. 7). Esse distanciamento levou a um nivelamento generalizado

dos eventos terrenos que passaram a ser avaliados como movimentos metabólicos naturais. Desse modo, as mais elevadas realizações técnico-científicas conjugaram-se, paradoxalmente, com o controle, a manipulação e a animalização do homem. Homem, mundo e natureza passam a ser vistos apenas no contexto generalizado da funcionalização. Vida agora é processo e não se fixa mais em nada que possa ser chamado mundo.

Essa tendência transformou a reprodução na categoria central e a vida no bem supremo na modernidade. Controlar, reproduzir e prolongar a vida tornou-se o centro de todos os investimentos da civilização ocidental. O preço foi o abandono da vida como uma categoria mundana. Poderíamos dizer que a obra *A condição humana* (1958) examina exaustivamente o processo de substituição do mundo pela vida. Essa biologização das esferas da existência destrói as condições mundanas e plurais, torna-se a regra da organização uniformizada e padronizada dos homens e nega o mundo como regra de organização política da pluralidade humana.

Por esse motivo, Arendt afirma que a era moderna realiza a glorificação do trabalho (*labor*) em detrimento da obra (*work*) e da ação (*action*). Isso significou que o conjunto das atividades humanas é, agora, avaliado a partir dos critérios com os quais se ponderava a atividade do trabalho e sustentava a vida. Essa mudança na hierarquia das atividades humanas no interior da *vita activa* provocou a fixação do homem na atividade do trabalho e sua transformação em *animal laborans*. Por essa razão, as demais atividades, antes tidas como superiores (a arte, a política, a filosofia, a religião e as ciências), tiveram de se render ou resistir aos critérios da laborização e funcionalização em tempos de prevalência da vida nua.⁵

Nesse contexto, temos a aceitação do fluxo vital como padrão de avaliação da legitimidade do poder. Se, na Antiguidade, tínhamos uma *polis* e, na modernidade, tínhamos o Estado contratual, isso significava que a política era entendida como um mundo, como um *ethos* que, através das leis, das instituições e suas diversas cadeias de atuação, protegiam e favoreceriam, mesmo que parcial ou apenas teoricamente, o surgimento dos homens como cidadãos, livres e ativos. Com a elevação do ciclo vital como padrão, entramos numa fase que podemos chamar de pós-contratual. Não é mais nada do mundo comum (direito, leis, poderes e esfera pública etc.) que organiza a vida

5 A percepção biopolítica da reflexão arendtiana, no Brasil, foi exposta inicialmente por Francisco Ortega, no Colóquio sobre os 50 anos de *As origens do totalitarismo*, ocorrido em Fortaleza em 2001. Na ocasião, o autor expôs o texto “Racismo e biopolítica” publicado in Aguiar et al. (2001, p. 71-86). Em seguida, tivemos os textos de Duarte (2004 e 2006), Correia (2006) e Aguiar (2009).

humana, mas pesquisa de opinião, estatística, propaganda, poder econômico e políticas administrativas. Nessa fase, a política deixa de ser avaliada pelo seu critério inerente, isto é, pela grandeza resultante dos atos e das falas dos cidadãos, e passa a realizar a sua legitimidade a partir de elementos invisíveis (as leis da natureza, as leis da história ou da economia). Com isso, um flanco enorme abriu-se e possibilitou o surgimento da situação que nos encontramos: a biologização completa da *vita activa* e cultural.

5. A beleza e a política

Contra esse pano de fundo, Arendt vai nos provocar ao afirmar, em *Entre o passado e o futuro* (1961), que a política é uma categoria mundana e como tal pode ser avaliada pelo critério da beleza. O que significa isso? Na Filosofia, estamos acostumados a avaliar a ação e a política a partir de categorias provenientes da ética e da moral. Essa é a regra da tradição. O Bem é a principal categoria com a qual estamos acostumados a avaliar a coisa pública. Por que Arendt não trabalha com esse conceito? A proveniência metafísica, contemplativa e alienante dessa tradição está na raiz do distanciamento de Arendt desse conceito. Ela prefere algo mais secular, que valorize uma concepção de transcendência que não ultrapasse a difícil tarefa de construir e sustentar o mundo como fruto das mãos e das palavras humanas. O intelectualismo, na tradição de uso dessa categoria, possibilitou a sua funcionalização, a sua tecnologização e apropriação universalizada na forma de vida organizada pelo universo do labor. Do bem passa-se fácil para o critério funcional. Foi isso que ocorreu com a apropriação, nos movimentos políticos, dos discursos e das elaborações provenientes da Filosofia da História. Essa conseguiu transformar em padrão de avaliação política os critérios elaborados para avaliar atividades externas à ação política, mormente aquelas pertencentes ao *animal laborans*, ao universo do trabalho, quais sejam: a sobrevivência da espécie, a produtividade, o consumo, o aumento da riqueza etc.

Antes de avançarmos, é preciso esclarecer que ao pensar a política a partir da beleza, Arendt não pretende defender a espetacularização da política. Como nos têm alertado vários pensadores contemporâneos, a espetacularização da política e a estetização dos corpos são fenômenos que grassam no nosso atual *modus vivendi*. A espetacularização corrompe a política, alerta Arendt, em “A mentira na política: considerações sobre os documentos do Pentágono”, publicado em *Crises da República* (1972), porque contrabandeia, para a política, a linguagem do marketing, ou seja, substitui a comunicação

política pelos processos manipuladores da propaganda comercial, estribados em imagens e não na fala e ação compartilhadas na convivência. Isso ela já tinha observado no item “A propaganda totalitária”, do capítulo “O movimento totalitário”, da terceira parte de *As origens do totalitarismo* (1951). O efeito da espetacularização na política é a sua virtualização, pois passa a ser guiada por uma espécie de ficção: do homem poderoso, perfeito, onisciente e imortal. Nada disso encontramos na compreensão de Arendt da política como atividade mundana, fincada na convivência concreta de pessoas mortais e na ação em conjunto dos cidadãos.

A mundanidade da política está relacionada ao fato de ela requerer uma esfera de aparição. A aparição política é algo tênue, não natural, que se forma a partir do testemunho dos pronunciamentos das palavras e das ações que emergem no agir em conjunto. Nesse sentido, é mais frágil do que os objetos fabricados para o uso ou do que os objetos de arte. Mas esse impulso para aparecer, inerente à vida *qua* humana, dota a ação política de uma durabilidade e beleza por vezes superior aos objetos estéticos ou de uso e a torna infinitamente imortal comparada aos efêmeros objetos feitos para o consumo (Arendt, 2000, p. 272). Por essa razão, Arendt dialoga, em *A vida do espírito* (1978), com o biólogo suíço Adolf Portmann, que se contrapunha à tese funcionalista, segundo a qual as aparências, em seres vivos, servem puramente ao duplo propósito da autopreservação e da preservação da espécie. Seguindo o biólogo, ela afirma que é muito mais plausível entender que os órgãos internos, que não aparecem, existem unicamente para produzir e sustentar as aparências (Arendt, 1992, p. 23). Sobre isso, afirma a autora:

a predominância da aparência externa implica, além da pura receptividade dos nossos sentidos, uma atividade espontânea: tudo que pode ver quer ser visto, tudo que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo que pode tocar se apresenta para ser tocado. De fato, é como se tudo que está vivo [...] possuísse um impulso para aparecer, para adequar-se a um mundo de aparências, apresentando e exibindo não seu “eu interno”, mas a si próprio como indivíduo (Arendt, 1992, p. 24).

O mundo compõe-se dessas coisas que aparecem por possuírem formas, acabamentos, contornos e individualidades. Essas condições as organizam e autorizam suas visibilidades. A modernidade inverteu isso. Ao transformar o econômico na dimensão mais importante da vida, as invisíveis necessidades biológicas tornam-se as únicas coisas a merecerem a atenção do poder, da cul-

tura e da ciência. Nisso, os processos invisíveis vorazes do progresso passaram a destruir a base de sustentação da própria cultura e do poder: a mundanidade.

Enquanto atividade mundana, a política pode ser julgada por aquilo que apresenta na esfera da aparição, isto é, esteticamente (Cf. Villa, 1992). A beleza faz um objeto ou uma ação transcender o campo das necessidades e durar através dos séculos, mesmo que esse objeto tenha sido feito para ser usado e a ação seja motivada por interesses privados. Enquanto belos, objetos e ações transfiguram-se (Arendt, 2000, p. 261 e 263). Os produtos políticos partilham com os objetos de arte a necessidade de um espaço para serem vistos. Eles só realizam o seu ser próprio, que é a aparição, em um mundo comum. Ao serem encobertos pela vida e pela posse privada, os objetos de arte e da ação não atingem sua validade inerente (Arendt, 2000, p. 272).

Se a beleza pode ser critério para julgar a política, em que sentido Arendt entende isso? Para ela, beleza é sinônimo de grandeza. Trata-se, para a autora, da capacidade humana de construir coisas, de realizar ações e pronunciar palavras que transcendem as determinações provenientes das exigências reprodutivas do ciclo vital. A grandeza humana edifica e sustenta o mundo, a teia das relações humanas como algo digno de permanecer e perdurar. Ela mostra a imortalidade como uma possibilidade humana concreta. Imortal é o que entra e passa a compor o mundo humano. Imortal é o mundo e eterna é a vida. A grandeza não é algo que possa ser produzido, ela acontece na medida em que se confere certa imperecibilidade aos atos e às palavras:

a beleza é a própria manifestação da imperecibilidade. A efêmera grandeza da palavra e do ato pode durar sobre o mundo na medida em que se lhe confere beleza. Sem a beleza, isto é, a radiante glória na qual a imortalidade potencial é manifestada no mundo humano, toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar (Arendt, 2000, p. 272).

Nesse sentido, a beleza manifesta-se na política à proporção que o poder funda e sustenta uma esfera em que a pluralidade humana é respeitada e o tênue equilíbrio agonístico tem um lugar garantido. A grandeza é, assim, uma característica da política, uma vez que suas atividades favorecem o que Arendt chamou de fundação, República, milagre, natalidade. Isto é, o vir à tona de algo que só pode emergir a partir da palavra e da ação. Trata-se de uma espécie de desvio do natural para fundar uma segunda natureza, o mundo, a teia das relações humanas, o lugar e a condição para o surgimento do homem

como um “quem”, com uma identidade singular que se manifesta na vida em comum e não como mera interioridade ou como um ente biológico. A beleza política está relacionada a essa instituição da coragem de iniciar algo novo que rompe o automatismo a que estamos anelados pelo nosso pertencimento à espécie animal humana, bem como, às determinações provenientes do universo econômico. “A ação só pode ser julgada pela grandeza [...] porque a arte da política ensina os homens a gerar o que é grande e luminoso” (Arendt, 2010, p. 256).

A avaliação do poder pela beleza permite entender a correlação entre o poder constituinte e o poder constituído, entre liberdade e autoridade. Vale dizer, o poder, nessa autora, tem que preservar e cuidar da esfera de aparição, um lugar imortal para os mortais. Enquanto constituinte, o poder sustenta-se nas frágeis capacidades humanas de agir e de falar e dar suporte às instituições constituídas, como o direito, o legislativo, os partidos etc. Se essas instituições não tiverem seus funcionamentos alimentados pelo poder constituinte, pela convivência humana, como soe acontecer com o poder reduzido à gestão administrativa ou à coerção na modernidade, é a política mesma que estará comprometida. Sem um lugar para o “quem” aparecer, os homens retornam às suas determinações funcionais, segundo as quais, eles apenas se comportam e seguem mudamente os seus destinos determinados pela automatismo das leis naturais, da história ou da economia. O poder constituído tem que estar firmado no poder constituinte, no espaço de aparição, pois nenhum poder se mantém por meio da pura e simples coerção.

Preservar a esfera de aparição e a coragem é viabilizar a organização da vida a partir do senso estético que Arendt chama de gosto. Arendt define o gosto não como uma qualidade da idiosincrasia dos indivíduos, mas como sensibilidade à beleza (Arendt, 2000, p. 267), como uma conexão ativa com o que é belo (Arendt, 2000, p. 273) ou, ainda, como a capacidade de cuidar das coisas do mundo (Arendt, 2000, p. 268). O gosto distingue entre valia (*worth*) e valor (*value*), entre o que vale por si mesmo e que vale pelo uso ou pelo padrão especulativo da riqueza (Arendt, 2010, p. 206).

O gosto como um senso estético-político é algo da ordem da convivência humana e não dos poderes formalmente constituído.⁶ Está relacionado à coragem, à capacidade de sair de si e entrar em contato com os outros atra-

6 Abordamos aqui a beleza e o gosto apenas como critério da ação política. Esse tema será ampliado por Arendt nas suas abordagens sobre o juízo, especialmente nas suas anotações sobre a terceira crítica de Kant. Sobre isso, André Duarte escreveu um significativo ensaio intitulado “A dimensão política da filosofia kantiana” (Arendt, 1993, p. 109-139).

vés da mediação da palavra e da ação. A política que emerge da convivência humana produz beleza, algo que adentra o mundo humano por perdurar na lembrança da comunidade. Significa, assim, que a política pode se ligar ao milagre da vida, à natalidade, ao fato de que o homem nasceu para começar e não para morrer.

6. Considerações finais

Concluindo, podemos dizer que Arendt, ao almejar recuperar uma noção de política ligada à idéia de aparição, teve que associá-la à categoria de mundo, àquilo que os homens podem fazer com suas obras e palavras e, desse modo, distanciou-se do critério ético-metafísico tradicional, da categoria do Bem, mas, também, dos critérios funcionais contemporâneos que avaliam a política a partir da vida, do progresso e do movimento. O poder, para ela, deve ser avaliado pela grandeza das suas ações, pela sua beleza, por sua capacidade de fundar um mundo comum, um espaço estável que venha a ser um lar, uma morada, uma República, na qual os homens possam florescer como seres capazes de agir espontaneamente e de falar livremente com os seus companheiros.

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo e revisão de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- _____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Tradução e Ensaio de André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará-UFRJ, 1992.
- _____. *O que é a Política*. Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. *Entre o Passado e Futuro*. Tradução de Mauro Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Crises da República*. Tradução de José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: editora UFMG, 2002.

- AGUIAR, Odílio. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EdUFC, 2001.
- _____. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijui, 2009.
- ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: PUCRIO/Loyola, 2009.
- BODEI, Remo. *As formas da beleza*. Trad. de Antonio Angonese. Bauru: Edusc, 2005.
- CORREIA, Adriano. O significado político da natalidade – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006, p. 225-237.
- DUARTE, André. Modernidade, biopolítica e violência: a crítica arendtiana ao presente. In: DUARTE, André et al. (Org.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004, p. 35-54.
- _____. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como *animal laborans* e o problema da violência. In: CORREIA, Adriano (Org.). *Hannah Arendt e a Condição Humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006, p. 147-162.
- DUSEK, Val. *Filosofia da Tecnologia*. Trad. de Luis Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2009.
- EAGLETON, Terry. *A idéia de Cultura*. Trad. de Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- MARCONDES, Danilo. O argumento do conhecimento do criador como argumento cético. *Sképsis*, Campinas, v. 1, nº 02, p. 37-60, 2007.
- MUTSCHLER, Hans-Dieter. *Introdução à Filosofia da Natureza*. Trad. de Enio Giachini. São Paulo: Loyola, 2008.
- NEUTZLING, I. et ANDRADE, P. (ORG.), *Uma Sociedade Pós-humana*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.
- ORTEGA, Francisco. Racismo e biopolítica. In: AGUIAR, Odílio et al. (Org.). *Origens do Totalitarismo – 50 anos Depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p. 71-85.
- VILLA, Dana. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche and the Aestheticization of Political Action. *Political Theory*, vol. 20, nº 2 (May), p. 274-308. 1992.