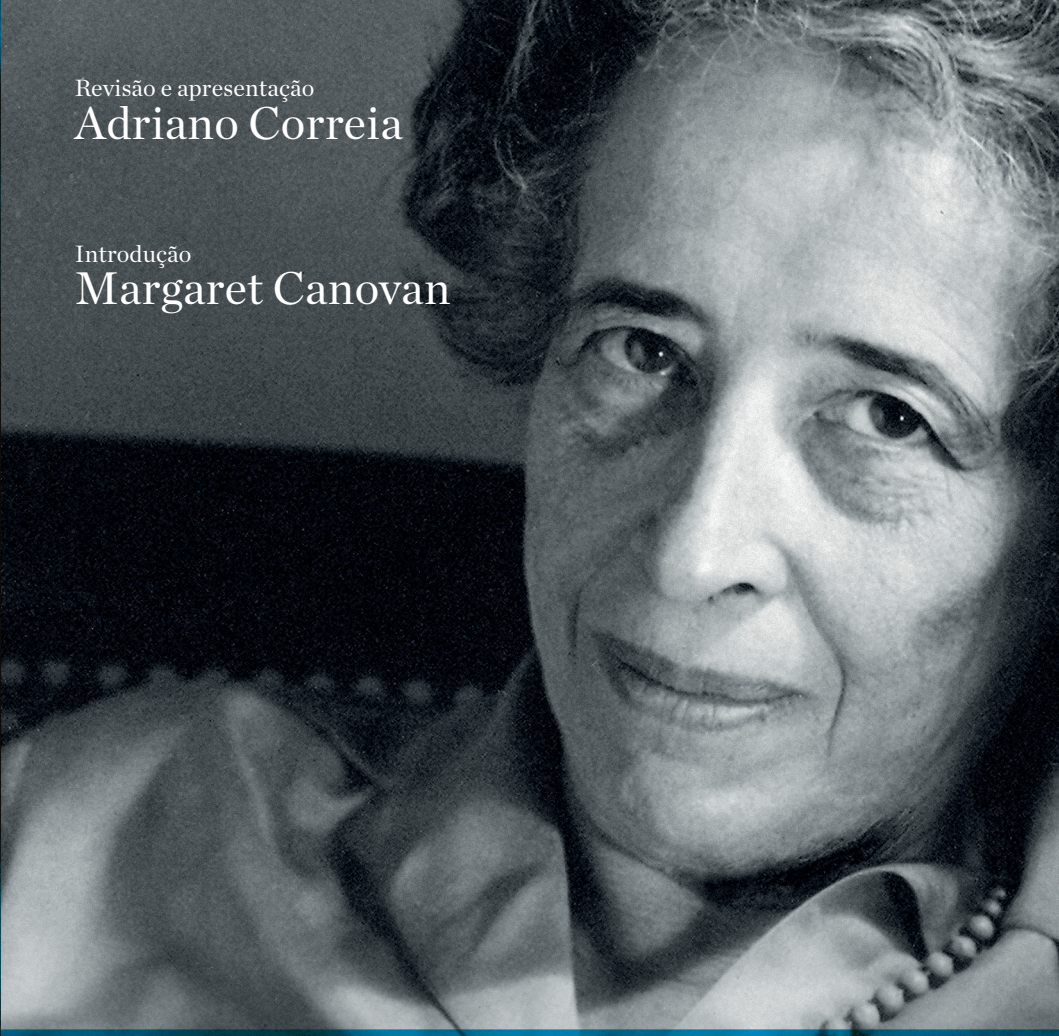
Revisão e apresentação
Adriano Correia

Introdução
Margaret Canovan



HANNAH Arendt

A Condição Humana

13ª edição

gen | FORENSE UNIVERSITÁRIA

A CONDIÇÃO HUMANA

abdr
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
Respeite o direito autoral

O GEN | Grupo Editorial Nacional – maior plataforma editorial brasileira no segmento científico, técnico e profissional – publica conteúdos nas áreas de ciências humanas, exatas, jurídicas, da saúde e sociais aplicadas, além de prover serviços direcionados à educação continuada e à preparação para concursos.

As editoras que integram o GEN, das mais respeitadas no mercado editorial, construíram catálogos inigualáveis, com obras decisivas para a formação acadêmica e o aperfeiçoamento de várias gerações de profissionais e estudantes, tendo se tornado sinônimo de qualidade e seriedade.

A missão do GEN e dos núcleos de conteúdo que o compõem é prover a melhor informação científica e distribuí-la de maneira flexível e conveniente, a preços justos, gerando benefícios e servindo a autores, docentes, livreiros, funcionários, colaboradores e acionistas.

Nosso comportamento ético incondicional e nossa responsabilidade social e ambiental são reforçados pela natureza educacional de nossa atividade e dão sustentabilidade ao crescimento contínuo e à rentabilidade do grupo.

Hannah Arendt

A CONDIÇÃO HUMANA

13ª EDIÇÃO REVISTA

Tradução:
Roberto Raposo

Revisão Técnica e apresentação:
Adriano Correia

Introdução:
Margaret Canovan

gen | FORENSE UNIVERSITÁRIA

▪ A EDITORA FORENSE se responsabiliza pelos vícios do produto no que concerne à sua edição, aí compreendidas a impressão e a apresentação, a fim de possibilitar ao consumidor bem manuseá-lo e lê-lo. Os vícios relacionados à atualização da obra, aos conceitos doutrinários, às concepções ideológicas e referências indevidas são de responsabilidade do autor e/ou atualizador.
As reclamações devem ser feitas até noventa dias a partir da compra e venda com nota fiscal (interpretação do art. 26 da Lei n. 8.078, de 11.09.1990).

▪ Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.
© 1958 by The University of Chicago.
Introduction by Margaret Canovan © 1998 by The University of Chicago. All rights reserved.

▪ **A condição humana**
ISBN 978-85-309-7216-5
Direitos exclusivos da presente edição para o Brasil
Copyright © 2014 by
FORENSE UNIVERSITÁRIA um selo da EDITORA FORENSE LTDA.
Uma editora integrante do GEN | Grupo Editorial Nacional
Travessa do Ouvidor, 11 – 6º andar – 20040-040 – Rio de Janeiro – RJ
SAC: (11) 5080-0751 | faleconosco@grupogen.com.br
bilacpinto@grupogen.com.br | www.grupogen.com.br

▪ O titular cuja obra seja fraudulentamente reproduzida, divulgada ou de qualquer forma utilizada poderá requerer a apreensão dos exemplares reproduzidos ou a suspensão da divulgação, sem prejuízo da indenização cabível (art. 102 da Lei n. 9.610, de 19.02.1998).
Quem vender, expuser à venda, ocultar, adquirir, distribuir, tiver em depósito ou utilizar obra ou fonograma reproduzidos com fraude, com a finalidade de vender, obter ganho, vantagem, proveito, lucro direto ou indireto, para si ou para outrem, será solidariamente responsável com o contrafator, nos termos dos artigos precedentes, respondendo como contrafatores o importador e o distribuidor em caso de reprodução no exterior (art. 104 da Lei n. 9.610/98).

13ª edição – 2016
13ª edição – 2ª reimpressão – 2017
13ª edição – 3ª reimpressão – 2018
13ª edição – 4ª reimpressão – 2019
Tradução: Roberto Raposo
Revisão técnica e apresentação: Adriano Correia
Introdução: Margaret Canovan
Foto de capa: Courtesy of the Hannah Arendt Bluecher Literary Trust

▪ CIP – Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

A727c
13. ed.
Arendt, Hannah, 1906-1975
A condição humana / Hannah Arendt ; tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. – 13. ed. rev. – [Reimpr.]. – Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2019.

il.
Tradução de: The human condition
sumário
ISBN 978-85-309-7216-5

1. Sociologia. 2. Economia. 3. Tecnologia. 4. Ciência política. I. Título.

14-09084 CDD: 301
CDU: 306

A CONDIÇÃO HUMANA

1
A *vita activa* e a condição humana

Com a expressão vita activa, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. São fundamentais porque a cada uma delas corresponde uma das condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra.

O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo "artificial" de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente *a* condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política. Assim, a língua dos romanos – talvez o povo

mais político que conhecemos – empregava como sinônimas as expressões "viver" e "estar entre os homens" (*inter homines esse*), ou "morrer" e "deixar de estar entre os homens" (*inter homines esse desinere*). Mas, em sua forma mais elementar, a condição humana da ação está implícita até em Gênesis ("Macho e fêmea Ele *os* criou"), se entendermos que esse relato da criação do homem é distinto, em princípio, do outro segundo o qual Deus originalmente criou o Homem (*adam*) – "ele", e não "eles", de modo que a multidão dos seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação.[1] A ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá.

1 Na análise do pensamento político pós-clássico, frequentemente é bastante esclarecedor verificar qual das duas versões bíblicas da criação é citada. Assim, é altamente característico da diferença entre os ensinamentos de Jesus de Nazaré e de Paulo que Jesus, discutindo a relação entre marido e mulher, refira-se a *Gênesis* 1, 27: "Não tendes lido que ele que *os* criou no início os criou macho e fêmea" (Mt 19, 4), enquanto Paulo, em uma ocasião semelhante, insiste em que a mulher foi criada "do homem" e, portanto, "para o homem", embora em seguida atenue um pouco a dependência: "nem o homem é sem a mulher, nem a mulher sem o homem" (I Cor 11, 8-12). A diferença indica muito mais que uma atitude diferente com relação ao papel da mulher. Para Jesus, a fé era intimamente relacionada com a ação (cf. § 33, adiante); para Paulo, a fé relacionava-se, antes de tudo, com a salvação. Especialmente interessante a esse respeito é Agostinho (*A cidade de Deus*, xii. 21), que não só ignora inteiramente o que é dito em *Gênesis* 1, 27, mas vê a diferença entre o homem e o animal no fato de ter sido o homem criado *unum ac singulum*, enquanto foi ordenado aos animais que "passassem a existir vários de uma só vez" (*plura simul iussit existere*). Para Agostinho, o relato da criação oferece uma boa oportunidade para salientar o caráter de espécie da vida animal, em oposição à singularidade da existência humana.

Todas as três atividades e suas condições correspondentes estão intimamente relacionadas com a condição mais geral da existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança [*remembrance*], ou seja, para a história. O trabalho e a obra, bem como a ação, estão também enraizados na natalidade, na medida em que têm a tarefa de prover e preservar o mundo para o constante influxo de recém-chegados que nascem no mundo como estranhos, além de prevê-los e levá-los em conta. Entretanto, das três atividades, a ação tem a relação mais estreita com a condição humana da natalidade; o novo começo inerente ao nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.

A condição humana compreende mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem. Os homens são seres condicionados, porque tudo aquilo com que eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vita activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens constantemente condicionam, no entanto, os seus produtores humanos. Além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente

criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais. O que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. Por isso os homens, independentemente do que façam, são sempre seres condicionados. Tudo o que adentra o mundo humano por si próprio, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana. O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – seu caráter-de-objeto [*object-character*] ou seu caráter-de-coisa [*thing-character*] – e a condição humana complementam-se uma à outra; por ser uma existência condicionada, a existência humana seria impossível sem coisas, e estas seriam um amontoado de artigos desconectados, um não-mundo, se não fossem os condicionantes da existência humana.

Para evitar mal-entendidos: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo equivalente à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos homens da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria que o homem teria de viver sob condições produzidas por ele mesmo, radicalmente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O trabalho, a obra, a ação e, na verdade, mesmo o pensamento, como o conhecemos, deixariam de ter sentido.

No entanto, até esses hipotéticos viajores da Terra ainda seriam humanos; mas a única afirmativa que poderíamos fazer quanto à sua "natureza" é que são ainda seres condicionados, embora sua condição seja agora, em grande parte, produzida por eles mesmos.

O problema da natureza humana, a *quaestio mihi factus sum* ("a questão que me tornei para mim mesmo") de Agostinho, parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico individual como em seu sentido filosófico geral. É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras. Além disso, nada nos autoriza a presumir que o homem tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas têm. Em outras palavras, se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus poderia conhecê-la e defini-la, e a primeira precondição é que ele pudesse falar de um "quem" como se fosse um "quê".[2] A

2 Agostinho, geralmente considerado o primeiro a levantar a chamada questão antropológica na filosofia, sabia disso muito bem. Estabelece uma distinção entre as questões "Quem sou?" e "O que sou?": a primeira é feita pelo homem a si próprio ("E dirigi-me a mim mesmo e disse-me: Tu, quem és tu? E respondi: Um homem" – *tu, quis es?* [*Confissões*, x. 6]), e a segunda é dirigida a Deus ("O que sou então, meu Deus? Qual é a minha natureza?" – *Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?* [x.17]). Pois no "grande mistério", no *grande profundum* que é o homem [iv. 14], há "algo do homem [*aliquid hominis*] que o espírito do homem que nele está não sabe. Mas tu, Senhor, que o fizeste [*fecisti eum*], tudo sabes a seu respeito [*eius omnia*]" [x. 5]). Assim, a mais conhecida dessas frases que citei no texto, a *quaestio mihi factus sum*, é uma questão levantada na presença de Deus, "ante cujos olhos tornei-me uma questão para mim mesmo" (x. 33). Em resumo, a resposta à questão "Quem sou?" é simplesmente: "És um homem – seja isso o que for"; e a resposta à questão "O que sou?" só pode ser dada por Deus, que fez o homem. A questão da natureza do homem é uma questão teológica tanto quanto a questão da natureza de Deus; ambas só podem ser resolvidas dentro da estrutura de uma resposta divinamente revelada.

perplexidade decorre do fato de as formas de cognição humana aplicáveis às coisas dotadas de qualidades "naturais" – inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos exemplares da espécie de vida orgânica mais altamente desenvolvida – de nada nos valerem quando levantamos a pergunta: e *quem* somos nós? É por isso que as tentativas de definir natureza humana resultam quase invariavelmente na construção de alguma deidade, isto é, no deus dos filósofos que, desde Platão, revela-se, em um exame mais acurado, como uma espécie de ideia platônica do homem. Naturalmente, desmascarar tais conceitos filosóficos do divino como conceitualizações das capacidades e qualidades humanas não é uma demonstração da não-existência de Deus, e nem mesmo constitui argumento nesse sentido; mas o fato de que as tentativas de definir a natureza do homem levam tão facilmente a uma ideia que nos parece definitivamente "sobre-humana" [*superhuman*], e é, portanto, identificada com o divino, pode lançar suspeitas sobre o próprio conceito de "natureza humana".

Por outro lado, as condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem "explicar" o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto. Essa sempre foi a opinião da filosofia, em contraposição às ciências (antropologia, psicologia, biologia etc.) que também se ocupam do homem. Mas hoje podemos quase dizer que já demonstramos, mesmo cientificamente, que, embora vivamos agora sob condições terrenas, e provavelmente viveremos sempre, não somos meras criaturas terrenas. A moderna ciência natural deve os seus maiores triunfos ao fato de ter considerado e tratado a natureza terrena de um ponto de vista verdadeiramente universal, isto é, de um ponto de vista arquimediano escolhido, voluntária e explicitamente, fora da Terra.

2
O termo *vita activa*

O termo *vita activa* é carregado e sobrecarregado de tradição. É tão velho quanto nossa tradição de pensamento político, mas não mais velho que ela. E essa tradição, longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental, é produto de uma constelação histórica específica: o julgamento de Sócrates e o conflito entre o filósofo e a *pólis*. Ela eliminou muitas experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas e prosseguiu até seu fim, na obra de Karl Marx, de modo altamente seletivo. O próprio termo que, na filosofia medieval, é a tradução consagrada do *bios politikos* de Aristóteles, já ocorre em Agostinho, onde, como *vita negotiosa* ou *actuosa*, reflete ainda o seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos público-políticos.[3]

Aristóteles distinguia três modos de vida (*bioi*) que os homens podiam escolher livremente, isto é, em inteira independência das necessidades da vida e das relações delas decorrentes. Essa condição prévia de liberdade excluía qualquer modo de vida dedicado sobretudo à preservação da vida – não apenas o trabalho, que era o modo de vida do escravo, coagido pela necessidade de permanecer vivo e pelo mando do seu senhor, mas também a vida de fabricação dos artesãos livres e a vida aquisitiva do mercador. Em suma, excluía todos aqueles que, involuntária ou voluntariamente, por toda a vida ou temporariamente, já não podiam dispor em liberdade dos seus movimentos e atividades.[4] Os três modos de vida restantes têm em

3 Cf. Agostinho, *A cidade de Deus*, xix. 2, 19.

4 William L. Westermann ("Between slavery and freedom", *American historical review*, v. L [1945]) afirma que "a declaração de Aristóteles (...) de que os fabricantes vivem em uma condição de escravidão limitada significa que

comum o fato de se ocuparem do "belo", isto é, de coisas que não eram necessárias nem meramente úteis: a vida de deleite dos prazeres do corpo, na qual o belo é consumido tal como é dado; a vida dedicada aos assuntos da *pólis*, na qual a excelência produz belos feitos; e a vida do filósofo, dedicada à investigação e à contemplação das coisas eternas, cuja beleza perene não pode ser causada pela interferência produtiva do homem nem alterada pelo consumo humano.[5]

A principal diferença entre o emprego aristotélico e o posterior emprego medieval do termo é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo. Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e carências humanas.[6] Se o modo de vida político escapou a esse veredicto, isso se deveu

o artesão, ao fazer um contrato de trabalho, abria mão de dois dos quatro elementos de seu *status* de homem livre (a saber, liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita), mas por vontade própria e temporariamente"; evidências citadas por Westermann demonstram que, na época, compreendia-se que a liberdade consistia em "*status*, inviolabilidade pessoal, liberdade de atividade econômica e direito de movimentação irrestrita", e que, consequentemente, a escravidão "era a ausência destes quatro atributos". Aristóteles, ao enumerar os "modos de vida" na *Ética Nicomaquéia* (i. 5) e na *Ética Eudêmia* (1215a35ss.), nem chega a mencionar um modo de vida do fabricante; para ele, é óbvio que um *banausos* não é livre (cf. *Política*, 1337b5). Menciona, porém, o modo de vida do "ganhador de dinheiro" para rejeitá-lo, uma vez que também é "adotado sob compulsão" (*Ética Nicomaquéia*, 1096a5). Na *Ética Eudêmia*, fica salientado que o critério é a liberdade: ele enumera somente aqueles modos de vida escolhidos *ep'exousian*.

5 Para a oposição entre o belo, o necessário e o útil, cf. *Política*, 1333a30ss., 1332b32.

6 Para a oposição entre o que é livre e o que é necessário e útil, cf. *Política*, 1332b2.

à compreensão grega da vida na *pólis*, que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, e de modo algum apenas uma forma de ação necessária para manter os homens juntos de um modo ordeiro. Não que os gregos ou Aristóteles ignorassem o fato de que a vida humana sempre exige alguma forma de organização política, e que o governo dos súditos pode constituir um modo de vida à parte; mas o modo de vida do déspota, pelo fato de ser "meramente" uma necessidade, não podia ser considerado livre e nada tinha a ver com o *bios politikos*.[7]

Com o desaparecimento da antiga cidade-Estado – e Agostinho parece ter sido o último a saber pelo menos o que outrora significava ser um cidadão –, a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. É claro que isso não queria dizer que a obra e o trabalho tinham ascendido na hierarquia das atividades humanas e eram agora tão dignos quanto a vida dedicada à política.[8] De fato, o oposto era verdadeiro: a ação passara a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (o *bios theōrētikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era agora o único modo de vida realmente livre.[9]

Contudo, a enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão,

---

7 Cf. *Política*, 1277b8, para a distinção entre governo despótico e política. Quanto ao argumento de que a vida do déspota não é igual à vida de um homem livre, uma vez que o primeiro está preocupado com "coisas necessárias", conferir, 1325a24.

8 Quanto à opinião generalizada de que a moderna avaliação do trabalho é de origem cristã, conferir adiante, § 44.

9 Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, ii. 2. 179, especialmente art. 2, onde a *vita activa* resulta da *necessitas vitae praesentis*, e *Expositio in Psalmos*, 45. 3, onde se atribui ao corpo político a tarefa de proporcionar tudo o que é necessário à vida: *in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam*.

em que toda a reorganização utópica da vida na *pólis* é não apenas dirigida pelo superior discernimento do filósofo, mas não tem outra finalidade senão tornar possível o modo de vida filosófico. A articulação aristotélica dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, é orientada claramente pelo ideal da contemplação (*theōria*). À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à coerção de outros, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skholē*),[10] de sorte que a posterior pretensão dos cristãos de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos, de todos os negócios deste mundo, foi precedida pela *apolitia* filosófica da Antiguidade tardia, e dela se originou. O que até então havia sido exigido somente por alguns poucos era agora visto como direito de todos.

A expressão *vita activa*, compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto, mais estritamente à *askholia* grega ("inquietude"), com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bios politikos* grego. Já desde Aristóteles, a distinção entre quietude e inquietude, entre uma abstenção quase estática de movimento físico externo e qualquer tipo de atividade, é mais decisiva que a distinção

10 A palavra grega *skholē*, como a latina *otium*, significa basicamente isenção de atividade política e não simplesmente lazer, embora ambas sejam também usadas para indicar isenção do trabalho e das necessidades da vida. De qualquer modo, indicam sempre uma condição de liberação de preocupações e cuidados. Uma excelente descrição da vida cotidiana de um cidadão ateniense comum, que goza de completa isenção de trabalho e de obra, pode ser encontrada em Fustel de Coulanges, *A cidade antiga* (Archor, 1956), p. 334-336; qualquer um se convencerá de como a atividade política era absorvente nas condições da cidade-Estado. Pode-se facilmente imaginar como essa vida política comum era cheia de preocupações quando se recorda que a lei ateniense não permitia que se permanecesse neutro, e punia com perda de cidadania aqueles que não quisessem tomar partido em disputas faccionárias.

entre os modos de vida político e teórico, porque afinal pode ocorrer em qualquer um dos três modos de vida. É como a diferença entre a guerra e a paz: tal como a guerra ocorre em vista da paz, também todo tipo de atividade, mesmo o processo do mero pensamento, deve culminar na absoluta quietude da contemplação.[11] Todo movimento, os movimentos do corpo e da alma, bem como do discurso e do raciocínio devem cessar diante da verdade. Esta, seja a antiga verdade do Ser ou a verdade cristã do Deus vivo, só pode revelar-se em meio à completa tranquilidade humana.[12]

Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de "in-quietude", *nec-otium*, *a-skholia*. Como tal, permaneceu intimamente ligada à distinção grega, ainda mais fundamental, entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência, entre as coisas que são *physei* e as coisas que são *nomō*. O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. Comparadas a esse estado de quietude, todas as diferenças e articulações no âmbito da *vita activa* desaparecem. Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada.

---

11 Cf. Aristóteles, *Política*, 1333a30-33. Tomás de Aquino define a contemplação como *quies ab exterioribus motibus* (*Suma teológica*, ii. 2. 179. 1).

12 Tomás de Aquino ressalta a tranquilidade da alma, e recomenda a *vita activa* porque ela extenua e, portanto, "aquieta as paixões interiores" e prepara para a contemplação (*Suma teológica*, ii. 2. 182. 3).

Tradicionalmente, portanto, a expressão *vita activa* recebe seu significado da *vita contemplativa*; a dignidade que lhe é conferida é muito limitada porque ela serve às necessidades e carências da contemplação em um corpo vivo [*der Bedürftigkeit eines lebendigen Körpers, an den die Kontemplation gebunden bleibt* - à necessidade de um corpo vivo, ao qual a contemplação permanece vinculada].[13] O cristianismo, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação,[14] conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theōria*) como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição.[15] Para as finalidades deste livro, parece-me desnecessário discutir as razões dessa tradição. Obviamente, são mais profundas que o momento histórico que engendrou o conflito entre a *pólis* e o filósofo, e que, com isso, levou também, quase por acaso,

13 Tomás de Aquino é bastante explícito quanto à conexão entre a *vita activa* e as carências e necessidades do corpo humano, que os homens e os animais têm em comum (*Suma teológica*, ii. 2. 182. 1).

14 Agostinho fala do "ônus" (*sarcina*) da vida ativa imposto pelo dever da caridade, que seria insuportável sem a "doçura" (*suavitas*) e o "deleite da verdade" obtido na contemplação (*A cidade de Deus*, xix. 19).

15 O consagrado ressentimento do filósofo contra a condição humana de possuir um corpo não é a mesma coisa que o antigo desprezo pelas necessidades da vida; a sujeição à necessidade era apenas um dos aspectos da existência corpórea, e uma vez libertado dessa necessidade o corpo era capaz daquela aparência pura que os gregos chamavam de beleza. Desde Platão, os filósofos acrescentaram ao ressentimento de serem forçados por carências corporais o ressentimento contra qualquer tipo de movimentação. Porque o filósofo vive em completa quietude, somente o seu corpo habita a cidade, segundo Platão. É essa também a origem da acusação de bisbilhotice (*polypragmosynē*) dirigida àqueles que passam a vida a cuidar da política.

à descoberta da contemplação como o modo de vida do filósofo. Essas razões devem residir em um aspecto inteiramente diferente da condição humana, cuja diversidade não é esgotada pelas várias manifestações da *vita activa* e, podemos presumir, não seria esgotada mesmo se incluíssemos nela o pensamento e o movimento do raciocínio.

Portanto, se o uso da expressão *vita activa*, como aqui o proponho, está em manifesta contradição com a tradição, é que duvido não da validade da experiência subjacente à distinção, mas antes da ordem hierárquica inerente a ela desde o início. Isso não significa que eu deseje contestar ou mesmo discutir o conceito tradicional de verdade como revelação e, portanto, como algo essencialmente dado ao homem, ou que prefira a asserção pragmática da era moderna de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz. Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche. A estrutura conceitual permanece mais ou menos intacta, e isso se deve à própria natureza do ato de "virar de cabeça para baixo" os sistemas filosóficos ou os valores atualmente aceitos, isto é, à natureza da própria operação.

A inversão moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior.

3
Eternidade *versus* imortalidade

Que, de um lado, as várias formas de engajamento ativo nas coisas deste mundo e, de outro, o pensamento puro, que culmina na contemplação, possam corresponder a duas preocupações humanas centrais inteiramente diferentes tem se evidenciado, de uma forma ou de outra, desde que "os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes",[16] isto é, desde a ascendência do pensamento político na escola socrática. Contudo, quando os filósofos descobriram – e é possível que a descoberta tenha sido feita pelo próprio Sócrates, embora isso não se possa provar – que o domínio político não propiciava necessariamente todas as atividades superiores do homem, presumiram imediatamente não que houvessem descoberto algo novo além do que já se sabia, mas que haviam encontrado um princípio superior para substituir o princípio que governava a *pólis*. A maneira mais breve, embora um tanto superficial, de ilustrar esses dois princípios diferentes e até certo ponto conflitantes é lembrar a diferença entre imortalidade e eternidade.

Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo. Contra esse pano de fundo – da vida perpétua da natureza e das vidas dos deuses, isentas de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais em um universo imortal,

16 Cf. F. M. Cornford, "Plato's commonwealth", em *Unwritten philosophy* (1950), p. 54: "A morte de Péricles e a Guerra do Peloponeso marcam o instante em que os homens de pensamento e os homens de ação começaram a enveredar por caminhos diferentes, destinados a se separar cada vez mais até que o sábio estóico deixou de ser um cidadão do seu país e passou a ser um cidadão do universo."