

PENSAR O QUE ESTAMOS FAZENDO

W. H. Auden

Traduzido por Ranieri Ribas

Wystan Hugh Auden. “Thinking What We Are Doing”. *Encounter*. Junho de 1959, pp. 72-76. Disponível em: <http://www.unz.org/Pub/Encounter-1959jun-00072>. Este texto foi, provavelmente, a primeira recensão crítica ao livro então recém-publicado de Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958).

A consequência normal de ter lido um livro com admiração e prazer é um desejo de que outras pessoas partilhem deste sentimento. Há, contudo, se eu puder julgar por mim mesmo, exceções ocasionais a esta regra. De vez em quando, deparo-me com um livro que me dá a impressão de ter sido escrito especialmente para mim. No caso de um livro de arte, o autor parece ter criado um mundo pelo qual tenho esperado por toda a minha vida. No caso de um livro do “pensamento”, parece responder precisamente àquelas questões as quais tenho feito a mim mesmo. Minha atitude acerca de tal livro, neste caso, é de uma possessividade ciumenta. Quero que ninguém mais o leia; quero mantê-lo inteira e exclusivamente para mim. O livro *The Human Condition* da senhora Hannah Arendt pertence a esta pequena e seleta classe. O único outro membro desta classe de livros o qual, tal como o dela, está preocupado com questões histórico-políticas, é *Out of Revolution*, de Rosenstock-Huessy.

A possessividade é, obviamente, uma emoção imoral. Se os comentários a seguir deturparem ou falharem em fazer justiça à Senhora Arendt, pelo menos terão sido uma disciplina moral para mim.

Ninguém, suponho eu, sente-se “feliz” com a época em que vivemos ou com o futuro que até mesmo os vivos podem conhecer antes que morram. Em todas as épocas da história, o homem sentiu-se ansioso no que diz respeito ao seu próprio destino ou ao destino de sua classe ou comunidade, mas raramente houve um tempo, creio eu, no qual o presente e o futuro formassem um todo: o esforço humano sobre a terra parece questionável para muitas pessoas.

A senhora Arendt, não é, obviamente, tola ou presunçosa a ponto de oferecer soluções de salvação. Ela nos pede meramente para pensar o que estamos fazendo, o que nunca podemos controlar, a menos que, primeiro, concordemos acerca dos significados das palavras com as quais pensamos, as quais, por sua vez, exigem que nós nos tornemos conscientes do que tais palavras significaram no passado.

Não seria impreciso, creio eu, classificar *The Human Condition* como um ensaio de Etimologia, um reexame do que pensamos querer dizer, do que nós realmente queremos dizer e do que devemos querer dizer quando usamos palavras como a natureza, o mundo, labor, fabricação, ação, privado, público, social, político, etc.

Consequentemente, a melhor maneira de abordá-lo pode ser mediante a discussão de algumas de suas definições, como se fosse um dicionário.

NATUREZA:

O homem é parte da natureza na medida em que ele é um organismo biológico sujeito, tal como outras criaturas, às leis da natureza e ao ciclo temporal das gerações. Do ponto de vista da natureza, o homem não tem história, mas tão somente a proto-história dos processos evolutivos pelos quais a espécie humana surgiu. Para a natureza, todo homem é um membro anônimo de sua espécie, idêntico a todos os outros, ou, no máximo, divisível entre machos e fêmeas. Para a natureza, portanto, até que a espécie humana exista, não há tal coisa como a morte, mas somente a vida, e termos como crescimento e decadência não têm sentido algum, uma vez que são relevantes apenas para indivíduos de quem a natureza nada sabe. Este homem biológico-natural é, assim como outros animais, mas não todos, *social* — o sobrevivente desta espécie exige que seus membros associem-se constantemente uns com os outros —, ou seja, ele é um ser *laboral* (*labourer*). A senhora Arendt define como *labor* qualquer comportamento imposto pela necessidade de sobreviver. Assim, um tigre que caça sua presa, pode-se afirmar que esteja laborando. O homem, contudo, é o animal laboral *par excellence* — a abelha está muito próxima dele — primeiramente porque suas necessidades particulares e sua numerosidade exigem que ele despenda uma parte muito maior de seu tempo na aquisição ou produção do que ele precisa para sobreviver e, em segundo lugar, porque ele parece ser dotado da capacidade e do instinto de produzir um excedente além das suas necessidades imediatas de consumo.

O homem, enquanto animal laboral, não age; exhibe um comportamento humano cuja finalidade não é uma questão de decisão pessoal, mas ditada pelo instinto natural de sobreviver e propagar a vida. Seu motivo, se a palavra puder ser usada de forma adequada, é o prazer, ou melhor, evitar a dor. Embora ele seja social, as experiências do animal laboral são essencialmente *privadas* e subjetivas. O que ele experimenta são as experiências não compartilháveis do corpo. Ele precisa da presença de seus companheiros não como pessoas, mas como corpos, outro conjunto de músculos, um membro fértil do sexo oposto.

Para o homem, enquanto animal laboral, passado e futuro não têm qualquer sentido. Tudo que é temporalmente real para ele é o presente que aponta para o ciclo biológico. Por essa razão, ele não tem necessidade de *fala (speech)*. Se ele usa as palavras, ele as usa como as abelhas usam os movimentos de dança¹, como um código para transmitir a informação necessária.

Por fim, o homem enquanto animal laboral não se pergunta (nem pode fazê-lo) sobre o que seu comportamento significa, pelo que a vida enquanto vida é algo dado, não construído. É como se perguntar se vivemos para comer ou se comemos para viver.

MUNDO:

Além de ser um membro da espécie humana, todo homem é — o que nenhum outro animal é —, um indivíduo mortal, consciente de que, embora a raça possa ser imortal, ele e todos os outros indivíduos humanos devem morrer.

Ao mesmo tempo, ele está ciente — ou estava ciente até que a ciência moderna o fez duvidar da evidência de seus sentidos — que o reino da natureza é constituído não só por criaturas mortais, mas também por coisas: a terra, o oceano, o sol, a lua e as estrelas, as quais estão sempre ali.

A partir desta dupla consciência, da mortalidade humana e da eternidade das coisas, surge o desejo e a esperança de transcender o ciclo do nascimento natural e da morte ao construir um mundo de coisas que duram e com as quais, portanto, o homem pode sentir-se sempre em casa.

Como afirma a senhora Arendt²:

O nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de todas as outras espécies animais. [Cap. 13, p.119, 2010. Trad. Roberto Raposo]

1 Aqui Auden alude, ainda que de forma subliminar, à Etologia de Karl Von Frisch. Cf. *Bees: Their Vision, Chemical Senses and Language*. Cornell University Press, 1972.

2 As citações do texto original d'*A Condição Humana* de Hannah Arendt, conforme disposta por W.H. Auden nesta recensão crítica, foram extraídas da tradução de Roberto Raposo: Arendt, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 11ª Edição, 2010. Devo advertir ao leitor que Auden, ao citar o texto de Arendt, não faz indicações acerca da numeração das páginas ou dos capítulos dos respectivos excertos citados. Ademais, as citações do texto original de Arendt, por Auden, são frequentemente editadas pelo poeta sem a sinalização convencional das reticências, o que dificulta a identificação das citações “erraticamente” arregimentadas. Por razões acadêmicas, identificamos todos os excertos citados, ainda que tal identificação não esteja na recensão crítica do texto original do poeta.

O indivíduo mortal que é o homem fabricante (*maker*) não é social, ou seja, para o processo de fabricação ele requer a presença, não de seres humanos, mas de vários materiais a partir dos quais ele modela o mundo. Os objetos que ele fabrica, por outro lado, exigem a existência de uma comunidade pública de seres humanos para usá-los e desfrutar deles. O mundo fabricado tem uma realidade objetiva que falta tanto ao comportamento humano quanto à ação humana.

Contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta [...] Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo nosso a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para assim nos proteger dele, podemos observar a natureza como algo “objetivo”. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade. [Cap. 18, p.171, 2010, *ibidem*]

O que distingue a fabricação do labor é que os resultados do labor são imediatamente consumidos pelo corpo laborador (*labourer*), enquanto os produtos da fabricação (*work*) — sejam objetos de uso como as ferramentas ou os objetos de prazer como as obras de arte —, uma vez concluídos, perduram como inalterados e, idealmente, imperecíveis. Uma ferramenta pode se desgastar ou ser substituída por uma melhor, mas isso é um acidente na medida em que a noção de um pedaço de pão imperecível é absurda; se o pão não for consumido, ele é inútil.

A atitude do fabricante (*worker*) ou construtor (*maker*) em relação ao tempo, portanto, é absolutamente diferente daquela do homem laboral (*labourer*). O passado e o futuro têm um significado para ele, porém, de um modo especial. O que ele admite é que o futuro será como o passado; o tempo para o fabricante é tal que nem o movimento cíclico da natureza, tampouco o fluxo unilinear irreversível da história, assim como o espaço, não se movem, mas estão lá.

Enquanto o homem laboral sempre permanece servo da natureza de cuja fertilidade sua sobrevivência depende, o fabricante considera a natureza como matéria-prima que não tem valor até que ele confira o valor a ela ao transformá-la num mundo de objetos.

Na medida em que estes objetos tem valor de prazer tanto quanto valor de uso, eles podem ser concebidos como formas de fala. Um lindo templo “dirige-se” (*addresses*) a nós não menos do que um belo poema. Mas ele é uma coisa que não declara seu criador (*maker*). Enquanto o homem laboral (*labourer*) não pode sequer fazer a pergunta “o que a vida significa?”, o fabricante (*worker*) pode dizer “a própria vida não tem sentido, mas proporciona a oportunidade para construirmos um mundo com significado (*meaningful*)”. Ele não deseja a glória para si mesmo, mas a imortalidade para as coisas construídas com as suas mãos.

AÇÃO:

Além de ser um membro da espécie humana, sujeito às necessidades naturais, e um indivíduo mortal que pode transformar a vida mortal em objetos imortais, cada homem é uma única pessoa. Embora todos devam morrer, o nascimento de cada ser humano marca o início da existência de um ser que jamais existiu antes e nunca existirá novamente. Ser uma pessoa é estar apto a dizer “Eu” e ter uma biografia própria, e a soma de todas as biografias humanas constitui o que denominamos por história. Enquanto o homem laboral (*labourer*) pode demandar a sociedade de outros membros semelhantes a ele, e o fabricante (*worker*) a existência de outros para que usem e desfrutem de suas obras, somente a pessoa demanda um domínio *público* (*public realm*) de outras pessoas a quem, através de suas ações, revela quem ela é. A ação humana é ininteligível sem a fala por meio da qual os agentes identificam quem é a pessoa, o que ela está fazendo e o que pretende fazer.

O labor é recorrente; a fabricação chega ao fim quando tem completada sua tarefa (que pode ser desfeita); mas a ação é imprevisível, irrepetível e irreparável. O nome do ator, ou até mesmo o ato em si, pode ser esquecido, mas terá efeito sobre a ação dos outros até o fim dos tempos. A ação tende a ser tão ilimitada quanto a liberdade na qual está fundamentada e nos destruiria se não estabelecêssemos limites voluntariamente ao que fazemos.

Os três princípios de limitação são a lei, o perdão e a promessa. Pela lei, estabelecemos um acordo comum para proibir certas ações e punir os transgressores em vez de promover a vingança irrestrita. Pelo perdão (*forgiveness*), redimimos um erro por causa da pessoa que o cometeu. Numa admirável sentença, a senhora Arendt aponta para a relação entre lei e perdão.

Os homens não [são] capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável. [Cap.33, p.301, *ibidem*]

Pela promessa, estabelecemos um limite para nossas ações no futuro desconhecido. As promessas são sempre específicas, válidas para um propósito acordado; uma promessa indefinida como dizer “eu prometo ser bom” não faz sentido.

Em sua revisão histórica dessas noções, a senhora Arendt começa com os gregos. É difícil dizer o que é mais surpreendente: o orgulho grego que identificou o humano com a pessoa humana (a qual age a partir da liberdade, e não da necessidade, e rejeita tudo o que os homens fazem com seus corpos ou com suas mãos; tudo o que é necessário ou útil para um status sub-humano), ou a clarividência grega a qual viu exatamente o que, em sua época, tal premissa deveria implicar. A pessoa verdadeiramente humana só pode existir se houver seres semi ou sub-humanos que supram as necessidades daquela pessoa e construam (*build*) um mundo para ela. Porém não existe qualquer ser humano que fará isso por seu próprio livre-arbítrio; eles devem ser obrigados a

tal. A condição pré-política necessária para uma comunidade de pessoas livres é a violência e a escravidão. Para seu próprio crédito, os gregos nunca fingiram, como mais tarde alguns defensores da escravidão fizeram, que certos tipos de seres humanos são mais felizes como escravos do que seriam como homens livres. Pelo contrário, eles argumentaram que um escravo deve ser um homem inferior (*base fellow*) porque ele não se matou em vez de ser escravizado.

A vida nas Cidades-Estados gregas estava dividida, portanto, em dois domínios: o domínio privado da casa (governada por seus mestres que usavam a força) no qual eram realizadas não somente a tarefa de criar uma família, mas também todas as atividades a que denominamos econômicas, e o domínio público da política, no qual o cidadão livre revelava-se aos seus pares pelo discurso e pela ação, além de lutar pela conquista da glória.

A senhora Arendt é mais reticente do que, talvez, ela deveria ser, sobre o que realmente aconteceu nesse domínio público dos gregos. O meu conhecimento da história grega é muito limitado, mas a imagem dada por Tucídides não é, em minha opinião, muito sedutora. A senhora Arendt pode estar certa quando deplora a tentativa de Platão de eliminar a liberdade do domínio público e tornar a política uma forma de artesanato, mas o modo como os gregos usaram sua liberdade torna isso compreensível. Eles reconheceram que a grande virtude política era a moderação e o grande vício político, a *hybris*. Mas, é difícil imaginar, como o homem ideal grego — que graças ao labor dos outros, estava liberto de toda necessidade natural — poderia escapar à tentação da *hybris*, pois ele não era um deus, mas um homem mortal conduzindo algo muito parecido com a vida de um deus. Como a senhora Arendt afirma:

O preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida vicária [delegada] pela vida real. [...] Para os mortais, a “vida fácil dos deuses” seria uma vida sem vida. [Cap. 16, p.148-149, 2010, ibidem]

Para tornar a vida vicária [*vicarious*, isto é, delegada] real, evitar que ela fosse entediante e sem sentido, o cidadão grego livre esforçava-se por torná-la tão extraordinária e ousada quanto possível; e a política conduzida deste modo estava prestes a findar num desastre.

A definição do poder político da senhora Arendt, como distinto da violência e da força (*strenght*), é admirável, mas eu acho que os gregos a desconheciam:

O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. [Cap.28, p. 249-250, 2010, ibidem]

Se os gregos cometeram o erro de tentar dividir a natureza tripla do homem — delegar seu corpo laboral a uma classe de homens, o trabalho de suas mãos a outrem, e sua personalidade ativa a um terceiro —, eles estavam absolutamente corretos em valorizar a ação de forma tão elevada. À medida que não labora, tampouco fabrica, deixa de ser humano; é na ação pessoal, não no labor para viver ou no trabalho para fabricar o mundo, que o homem torna-se ele próprio e dá sentido à sua existência. Uma sociedade dominada pelos modos de pensamento próprios à fabricação, como era a sociedade mercantil no início do século XIX, perde sua *raison d'être*.

Embora somente a fabricação, com sua instrumentalidade, seja capaz de construir um mundo, esse mesmo mundo torna-se tão sem valor quanto o material empregado, simples meios para outros fins, quando se permite que os padrões que presidiram o seu surgimento prevaleçam depois que ele foi estabelecido. [Cap. 21, p. 195, 2010, *ibidem*]

Nossa própria sociedade tecnológica moderna, seja ela denominada capitalista ou comunista, é dominada pelos modos de pensamento próprios ao labor; o que quer que seus membros façam, consideram-no primordialmente como um modo de sustentar suas próprias vidas e de suas famílias — o artista é praticamente o único trabalhador que resta — e o valor de cada um destes membros para a sociedade é concebido em termos, não do que cada um produz, mas de sua função no processo de produção coletivo.

Enquanto esses padrões prevalecerem, quanto mais sucesso a nossa sociedade obtiver em alcançar seu objetivo — o senhorio (*mastery*) sobre a necessidade natural que abolirá a necessidade do trabalho (*labour*) — mais desprovida de sentido ela se tornará. A tecnologia avançou ao ponto em que é possível conceber uma sociedade na qual a produção seja automática e a única necessidade dos homens restrinja-se ao consumo. A terra de *Cockagne*, tão encantadora quanto o desejo de um sonho, seria menos encantadora na realidade.

O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade — a futilidade de uma vida que “não se fixa nem se realiza em assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho”. [Cap. 17, p. 167-168] [...] O que se nos depara, portanto, é a perspectiva de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior. [Prólogo, p.6] [...] o tempo excedente do *animal laborans* jamais é empregado em algo que não seja o consumo, e quanto maior é o tempo de que ele dispõe, mais ávidos e ardentes são os seus apetites. [Cap. 17, p.165, 2010, *ibidem*]

Os significados das palavras *público* e *privado* na vida do Estado-nação moderno estão praticamente invertidos em relação ao significado que tinham na *polis* grega.

Politicamente, mesmo numa democracia, estamos divididos, tal como o lar dos gregos, entre governantes e governados. Os governantes, é verdade, não são pessoas, mas funcionários, e a obediência do governado é assegurada menos pela pura violência do que pela pressão anônima da conformidade social. Contudo, “o governo de ninguém não é necessariamente um não governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser umas das mais cruéis e tirânicas versões.” [HC, Cap. 6, p. 49, *idem*]

A vida pública, no sentido grego, foi substituída pela vida social, que é por assim dizer, a atividade privada de ganhar o pão, agora confundida com a vida pública.

O que um homem moderno julga ser o domínio (*realm*) onde ele é livre para ser ele mesmo e revelar-se aos outros, é o que ele intitula como sua vida privada ou pessoal, o que significa dizer que o equivalente moderno mais próximo ao domínio público dos gregos é a esfera (*realm*) íntima; e nós, modernos, temos um nome, desconhecido dos gregos, o Público: este curioso corpo composto, como disse Kierkgaard, por pessoas em momentos nos quais elas não são elas próprias.

O equivalente moderno à ação do homem grego é o cientista que pode dizer, como Werner von Braun — “A pesquisa básica ocorre quando estou fazendo o que eu não sei o que estou fazendo”, e a consequência histórica dos atos destes cientistas tem sido a alienação do homem, não dele próprio, mas de seu mundo.

A novidade aqui não é que existem coisas das quais não podemos formar uma imagem [...] mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, são igualmente “inimagináveis”. Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento. Não é surpreendente, portanto, que o novo universo seja não apenas “praticamente inacessível, mas nem ao menos pensável”, pois, “não importa como o concebamos, está errado; talvez não tão desprovido de sentido como um ‘círculo triangular’, mas muito mais que um ‘leão alado’”. [Cap. 40, p.360, *ibidem*]

O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos. [Cap.39, p. 353, *ibidem*]

À primeira vista, pode parecer lógico entregar o governo da sociedade aos cientistas, mas o único tipo de ação que eles entendem é a ação na natureza; os cientistas só podem lidar com o ser humano na medida em que ele é natural e impessoal.

O motivo pelo qual talvez seja prudente desconfiar do julgamento político de cientistas *qua* cientistas [...] [é] o fato de que se movem em um mundo no qual o discurso perdeu seu poder. [Prólogo, p. 4-5, ibidem]

Espero que estes comentários e citações deem uma ligeira ideia da riqueza e fascínio de *The Human Condition*. Deixe-me finalizar com uma epigrama final da senhora Arendt que podemos, se tivermos má-sorte, ter motivos para lembrar.

“Sob as condições da tirania, é muito mais fácil agir do que pensar”.

Ranieri Ribas

Professor da Coordenação de Ciência Política da Universidade Federal do Piauí. Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo.