

CONDI(A)ÇÃO HUMANA E LIBERDADE¹

Joelma Lúcia Vieira Pires²

RESUMO: O objeto de estudo deste artigo é a condição humana. Qual a possibilidade de existência da condição humana fundamentada na liberdade? O objetivo é relacionar esfera pública, política, liberdade e condição humana. A elaboração teórica considerou obras de Etienne de La Boétie, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, entre outros. Na atualidade, ocorre a supressão da condição humana, pois a esfera pública tem a ingerência da esfera privada, predominando a razão instrumental e a lógica do mercado, e o homem é afastado da vida política. Por isso, a nossa ação política pela liberdade é fundamental para a problematização do processo de banalização do mal e da servidão voluntária. A coragem é uma virtude indispensável à ação política, é necessária para nos libertarmos da dominação e do servilismo da vida privada e conquistarmos a vida política. A centralidade da ação política do homem é a sua condição de ser atuante para a reafirmação da esfera pública, do mundo da pluralidade, humano e comum. Todavia, a condição humana fundamentada na liberdade implica a superação da atividade e do pensamento pragmáticos e fragmentários da vida cotidiana e a constituição da *praxis* na dimensão humano-genérica consciente.

PALAVRAS-CHAVE: Esfera pública. Política. Condição Humana. Liberdade.

1 INTRODUÇÃO

Na sociedade atual, os homens (genericamente os seres humanos), independentemente da sua situação social e econômica ou da sua formação, não têm a liberdade como condição da sua integridade humana e como orientação das suas ações. A tendência é de estarmos contribuindo de maneira dedicada, subjugada, e até desumana, a um projeto de “realização” que nos é imposto, considerando a nossa capacidade de adaptação em uma realidade estrutural inquestionável.

Diante de tal situação, é imprescindível admitirmos o enraizamento da nossa condição de servidão e obediência. Essa condição impossibilita o nosso

¹ <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000300003>

² Professora Adjunta IV na Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia (Núcleo: Política e Gestão da Educação). Doutorado pelo Departamento de Ciências Sociais na Educação (FE-Unicamp), Mestrado em Educação (Administração Escolar) FEUSP, Graduação em Pedagogia (FAE-UFMG). E-mail: joelmapires@uol.com.br/jlvpires@gmail.com

reconhecimento do significado da liberdade. “Temos, antes, de procurar saber como esse desejo teimoso de servir se foi enraizando a ponto de o amor à liberdade parecer coisa pouco natural”, observa La Boétie (2009, p. 21).

Todavia, somente o amor à liberdade nos qualifica como sujeitos da nossa condição humana, considerando que a liberdade expressa a dimensão política da ação. Por isso, o objeto de estudo deste trabalho é a condição humana. A principal questão é: qual a possibilidade de existência da condição humana fundamentada na liberdade? O nosso objetivo é estabelecer relação entre esfera pública, política, liberdade e condição humana.

Este trabalho não tem pretensão de encontrar resposta, mas reafirmará o amor à liberdade, independentemente da lucidez quanto ao impedimento da estrutura política e econômica predominante. Decididamente, a escolha pela liberdade demanda coragem. A coragem é necessária para nos libertarmos do servilismo da vida privada e conquistarmos a vida política, pois mobiliza a nossa capacidade de agir de maneira racional e livre.

De acordo com La Boétie (1995, 1999, 2009), nascemos com a liberdade e com a vontade de defendê-la. Todavia, a obstinada vontade de servir de alguns nos faz acreditar que o amor à liberdade não é tão natural. A sujeição à tirania impede que alguns homens tenham a liberdade como objetivo, “[...] a primeira razão da *servidão voluntária* é o hábito [...]” (1999, p. 88).

A nossa ação política pela liberdade indica que, na nossa consciência, somos livres. Concebemos a liberdade como uma prática de não-sujeição a qualquer poder exterior que deve ser aprendida e exercitada.

A elaboração teórica deste artigo será constituída com a contribuição das obras de intelectuais que reafirmam a condição humana e, por conseguinte, a liberdade. Consideraremos como referência obras de Etienne de La Boétie, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, entre outros.

2 ESFERA PRIVADA, INTERESSE PARTICULAR E SERVIDÃO

A ação política pela liberdade tem como desafio o novo mundo da globalização dos mercados como sistema de controle de todos os aspectos da existência humana. Nesse contexto, a lógica econômica orienta o princípio de tudo relacionado às questões humanas; toda decisão de resistência e insubmissão é considerada inútil e absurda, pois a centralidade é a “sobrevivência”, uma vez

que na política neoliberal prevalece a ameaça constante de precarização (que concerne ao emprego e a toda condição social e existencial) e exclusão social.

A participação progressiva da maioria na reafirmação da “sobrevivência” garante o funcionamento da racionalidade econômica, com fundamento no neoliberalismo, em detrimento do fortalecimento da ação política e da esfera pública com referência na liberdade. Dessa maneira, prevalece a sujeição dos homens com o propósito das necessidades objetivas pelo mero consumo e a sua conformidade com padrões aceitos. Em função disso, a tendência é de que o conhecimento seja divorciado do pensamento. A ausência de pensamento e, sobretudo, a de “personalidade” verdadeira pode contribuir para a perversidade e para a banalização do mal. Dejours afirma (2000, p. 139-140):

Não me parece que seja possível evidenciar nenhuma diferença entre banalização do mal no sistema neoliberal [...] e banalização do mal no sistema nazista. A identidade entre as duas dinâmicas concerne à banalização e não à banalidade do mal, vale dizer, as etapas de um processo capaz de atenuar a consciência moral em face do sofrimento infligido a outrem ou de criar um estado de tolerância ao mal.

[...] No caso do neoliberalismo, o lucro e o poderio econômico são, em última instância, o objetivo visado. No caso do totalitarismo, a ordem e a dominação do mundo são o objetivo. Na racionalização neoliberal da violência, a força e o poder são instrumentos do econômico. Na argumentação totalitária, o econômico é um instrumento da força e do poder. A diferença recresce também a jusante, no que se refere aos meios empregados: intimidação no sistema liberal, terror no sistema nazista.

No caso do sistema neoliberal, o Estado está mais ligado à classe capitalista do que nunca e legitima o poder de tal classe, incluindo a sua definição das atuais políticas baseadas na mercantilização, que têm como característica o repasse dos custos da reprodução social (educação, saúde, entre outros) às pessoas, em benefício do capital. O Estado fornece leis, instituições e condições necessárias para a operação do mercado neoliberal.

A única constância do neoliberalismo é o ataque ao bem-estar social das pessoas, a instabilidade e o agravamento da desigualdade social, além da orientação e da subjugação da política pela economia. O que prevalece é a hegemonia da economia sobre as diferentes esferas da existência. Os esforços das novas elites nos últimos trinta anos é generalizar no conjunto da sociedade, a qualquer preço, o mercado unificado.

Como lembra Tassin (2013), o que está em jogo hoje na dominação global de natureza econômica é o globalitarismo. A globalização é uma domesticação no sentido de um adestramento e de uma subjugação, mas, também, no sentido de uma privatização. O modo de organização e de consumo do lar é ampliado e, por conseguinte, a domesticação econômica e a privatização do mundo provocam a eliminação sistemática dos domínios e dos assuntos públicos. A domesticação econômica elimina os modos de agir políticos que possibilitam um mundo comum e um lugar humano. A desaparecimento do mundo comum é decorrente da eliminação dos espaços públicos em proveito dos espaços de consumo.

A domesticação econômica é inerente ao neoliberalismo. Uma das consequências do controle do neoliberalismo é a destruição das instâncias coletivas e da condição indivíduo-sujeito, pois o indivíduo tem de responder às pressões externas de produtividade, eficiência e consumo para o interesse da acumulação de capital. A subordinação do indivíduo é um meio para alcançar os fins econômicos. Por isso, ele tem de assumir a condição de ser um empreendimento constante que persegue com obstinação seu próprio interesse.

A radicalidade do mal é o fundamento de uma sociedade com pretensão de unificação dos comportamentos, de domínio e controle total das ações humanas, da cultura, das relações sociais e da vida. Qualquer indício de expressão do conflito é compreendido como ameaça e deve ser eliminado ou administrado, para a manutenção do funcionamento da racionalidade do sistema. Em função disso, qualquer tipo de oposição deve ser integrada no sistema estabelecido.

O declínio da racionalidade crítica e, por conseguinte, da individualidade tem como referência o ajuste do indivíduo ao aparato econômico e social inerente ao desenvolvimento do capitalismo. A organização, racionalização e administração da sociedade capitalista viabiliza a possibilidade de submissão do indivíduo, sobretudo, quando este busca o seu próprio interesse. Enfatiza Harvey (2011, p. 144):

Os impactos sobre a subjetividade política têm sido enormes. Trata-se de um mundo em que a ética neoliberal do individualismo possessivo intenso e do oportunismo financeiro se tornou o modelo para a socialização da personalidade humana. É um mundo que se tornou cada vez mais caracterizado por uma cultura hedonista do excesso consumista [...].

Quando o indivíduo visa ao autointeresse, em detrimento da “consciência comum” e da justiça social, ele integra a massa submetida aos grupos dominantes. Dessa maneira, ele não é capaz de reafirmar a sua liberdade, por meio da resistência e autonomia, mas expressa uma adaptação funcional que indica a anulação da sua individualidade. Ele comporta-se em conformidade com os papéis sociais e não participa ativamente nos assuntos públicos.

Dejours (2000) reconhece o predomínio de uma passividade coletiva nas últimas décadas, desde 1980. A sua hipótese é de que as reações de indignação, de cólera e de mobilização coletiva em prol da justiça foram atenuadas, ao mesmo tempo em que se desenvolveram reações de indiferença e de tolerância coletiva à injustiça e ao sofrimento alheio. O autor considera que o sofrimento no trabalho forma o consentimento para participar do sistema e contribuir para o seu funcionamento. Dejours (2013) analisa que o medo predomina nas novas formas de consentimento dos trabalhadores.

Logo, a sustentação do poder e a banalização da injustiça social são garantidas pela colaboração e o consentimento de um grande número de trabalhadores. A intimidação pela manipulação política do poder, por um lado, o medo da exclusão e a sujeição, por outro lado, expressam o predomínio da relação de dominação assegurada pela servidão voluntária.

A condição que reconhecemos como servidão voluntária, com referência na contribuição teórica de Etienne de La Boétie, segundo Castoriadis (1987-1992), é uma passividade completa e mesmo condescendente dos humanos. Ao propor a possibilidade de condescendência, ele sugere uma posição que significa uma disposição para ceder e não somente uma condição. Para Castoriadis, os homens querem crer que um decorrer de acontecimentos atuais ainda lhes é benéfico. “Sem sombra de dúvida, a conformidade, a esterilidade e a banalidade, o ‘tudo bem’ são os traços característicos desse período [...]”, afirma o autor (p. 25).

A servidão voluntária pode ter referência na obediência pela sobrevivência, mas a obediência pelo autointeresse também parece garantir a sua continuidade, na atualidade. O engajamento das pessoas na colaboração e no zelo com o sistema ocorre porque uns “[...] pensam em tirar proveito de sua colaboração levando vantagens estratégicas, e os outros, porque pensam que, de toda forma, a resistência é inútil e sem esperança” (DEJOURS, 2013, p. 2).

O engajamento das pessoas no sistema neoliberal demonstra a extensão das forças do mercado para a existência humana e um processo de desintegração da cultura. Assim, temos a destruição dos valores, da tradição e da civilização, e a instauração da barbárie sem história.

3 SOCIEDADE DE MASSAS, AUSÊNCIA DE PENSAMENTO E BANALIZAÇÃO DO MAL

É provável que a perversidade e a própria servidão sejam provocadas pela ausência de pensamento, uma experiência tão comum na nossa vida cotidiana. Nesse sentido, em seu julgamento em Jerusalém, Adolf Eichmann³ não assumiu responsabilidade pela participação criminosa no regime nazista. A sua posição era a de que somente cumpriu as ordens, e o fazia da melhor e mais eficaz maneira. Adolf Eichmann foi um operador zeloso do referido regime e agia como engrenagem de uma organização que o transcendia, de modo que ele aceitava um conjunto de regras sem a mínima dificuldade, tendo colocado em operação a racionalidade instrumental.

Para Arendt (2010), a posição de Adolf Eichmann não indica estupidez, mas irreflexão e obediência, a incapacidade de pensamento e de expressão da “personalidade” verdadeira. Ele era um burocrata preocupado apenas em cumprir sua tarefa.

Em um estudo, Wright Mills (apud SENNETT, 1998) analisou os trabalhadores burocráticos. O autor verificou que ação política, ou até à revolta, não parece ser característica da posição de tais trabalhadores e que é difícil eles se rebelarem contra as injustiças de classe que percebem, em sua educação ou em seu trabalho. Essa tendência é reafirmada quando a educação, o trabalho e até o rendimento passam a ser sentidos como ingredientes da sua personalidade. Dessa perspectiva, “[...] as pessoas não experimentam a ‘alienação’ em relação à instituição, mas antes um ‘vínculo compulsivo’ com ela, de modo que até mesmo a mais trivial das tarefas da corporação engaje seu mais sincero interesse [...]” (SENNETT, 1998, p. 404).

Os trabalhadores burocráticos, legitimados com o crescimento do aparato econômico, no âmbito do capitalismo, estão profundamente comprometidos com os interesses particulares e são os executores das funções

³ Adolf Eichmann foi um funcionário do sistema nazista que agia conforme a ordem legal vigente na Alemanha, naquele período. Em sua atuação como funcionário obediente e cumpridor de metas, ele foi responsável pela deportação de milhões de judeus para os campos de extermínio nazistas (ARENDDT, 1999).

produtivas necessárias. Por isso, aceitam o que lhes é determinado pelas grandes empresas e organizações e possibilitam o estabelecimento de uma nova ordem econômica e política, por meio do incremento da racionalidade, da submissão e da dominação social, visando a um aparato sistêmico governado pela eficiência.

A liberdade do indivíduo eficiente consiste em responder às demandas de funcionamento do sistema econômico. Em função disso, ele deve constituir o meio mais adequado para o alcance de uma meta que não foi determinada por ele. “São os dirigentes capitalistas ou burocratas que se queixam constantemente da oposição dos homens [...]” (CASTORIADIS, 1982, p. 101).

Conforme Dejours (2000), o funcionamento do sistema não é sustentado somente por seus chefes, mas a colaboração maciça da grande maioria dos “executores” garante a sua eficácia. O sistema nazista teve o consentimento e a participação de cerca de 80% do povo alemão.⁴ O autor questiona a conduta de massa e a adesão coletiva no desprezo das singularidades e das personalidades individuais.

Na sociedade de massas, os homens estão aprisionados pelas suas preocupações pessoais e relacionam-se uns com os outros automaticamente, sem pensamento e ação política, de modo que não contribuem para o mundo comum e humano. As massas politicamente neutras e indiferentes podem constituir a maioria até mesmo em um país de governo democrático. Elas são indiferentes em relação aos negócios públicos e apresentam neutralidade em questões de política, porque o seu interesse é o consumo e a sua característica é a apatia. Assim, elas apoiam os regimes totalitários, embora sejam criminosos. O descaso pelos interesses da vida pública é a principal fonte de instauração dos regimes totalitários. O líder totalitário é um funcionário das massas que dirige, impõe o seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e de vontade (ARENDDT, 1989, 2008).

Arendt (1989) reconhece somente duas formas autênticas de domínio totalitário: a ditadura do nacional-socialismo, a partir de 1938, cujo líder era Hitler, e a ditadura bolchevista, a partir de 1930, sob a liderança de Stálin. A característica de tais ditaduras é que todo o poder verdadeiro é investido nas instituições do movimento fora da estrutura do Estado. A administração do Estado é usada pelo poder totalitário para o seu objetivo a longo prazo. Toda

⁴Ver FROMM, 1986, capítulo 6: Psicologia do nazismo.

ação do governo totalitário visa à aceleração do movimento da natureza ou da história, por isso, o terror se torna o seu verdadeiro conteúdo.

Como lembra Arendt (1989, 2011), nos regimes totalitários, o terror foi utilizado como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes. A essência do totalitarismo é controlar todos os aspectos da existência humana, é a dominação total dos seres humanos. O domínio totalitário visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana.

Considerando a observação de Dejours (2000) sobre a similitude entre banalização do mal no sistema nazista e banalização do mal no sistema neoliberal, podemos analisar que, no primeiro caso, o objetivo é a ordem e a dominação por meio do extermínio dos povos. No segundo caso, o objetivo visado é o lucro e o poderio econômico para uma minoria, através da exploração e exclusão social dos povos. Nos referidos sistemas, predomina um estado de tolerância ao mal. Existe uma aceitação do mal sem resistência e o prolongamento ativo da injustiça.

Quanto ao sistema neoliberal, a desigualdade aumentou dramaticamente, conforme Castel (1998); na periferia da estrutura social global, temos a cristalização dos excluídos. Para o autor, entre os excluídos existem os vulneráveis que caíram, tais como antigos trabalhadores que se tornaram desempregados de modo duradouro, jovens que não encontram emprego, populações mal-escolarizadas, mal-alojadas, malcuidadas, malconsideradas etc. Existem, ainda, os vulneráveis que se encontram “por um fio”, os que trabalham mas podem ser demitidos no próximo mês, estão mais confortavelmente alojados, porém, poderão ser expulsos se não pagarem as prestações, estudam conscienciosamente, mas sabem que correm o risco de não terminar. Castel identifica a existência de uma circulação entre a zona de vulnerabilidade e de integração, uma desestabilização dos estáveis, dos trabalhadores qualificados que se tornam precários, dos quadros bem considerados que podem ficar desempregados. Tal situação expõe um divórcio entre a ordem jurídico-política fundada sobre o reconhecimento dos direitos dos cidadãos e a ordem econômica, a qual acarreta uma miséria e uma desmoralização de massa.

Arendt (1989, p. 335-336) observa que

[o] paradoxo da perda dos direitos humanos é que essa perda coincide com o instante em que a pessoa se torna um ser humano em geral – sem

profissão, sem uma cidadania, sem uma opinião, sem uma ação pela qual se identifique e se especifique – e diferente em geral, representando nada além da sua individualidade absoluta e singular, que, privada da expressão e da ação sobre um mundo comum, perde todo o seu significado.

[...] O perigo é que uma civilização global, universalmente correlata, possa produzir bárbaros em seu próprio seio por forçar milhões de pessoas a condições que, a despeito de todas as aparências, são as condições de selvageria.

Castel (1998) considera a manutenção da situação atual injustificável. Para ele, a exclusão é uma questão social que tem de ser claramente enfrentada pela sociedade inteira, e o seu agravamento está no fato de não ser possível distinguir os que podem se livrar de tal situação dos que podem resvalar. Segundo o autor, o futuro parece pouco controlável e o seu sentido é perdido, pois é impossível pensar em um amanhã melhor para viver do que o hoje.

4 AÇÃO POLÍTICA, CONDIÇÃO HUMANA E LIBERDADE

A cultura é um mundo humanamente construído. Logo, distingue o homem do animal. Todas as tradições culturais revelam dimensões humanísticas. No entanto, a lógica da sociedade neoliberal põe em xeque a possibilidade de constituir a base de uma cultura. “Estamos perdendo as habilidades de cooperação necessárias para o funcionamento de uma sociedade complexa” (SENNETT, 2012, p. 20). Estamos perdendo o mundo humano como referência da nossa vida.

Dessa perspectiva, o triunfo da personalidade individual sobre as organizações sociais, como as classes, revela uma sociedade intimista. Em função disso, as relações sociais são fragilizadas, assim como a constituição de uma sociedade política que vise ao bem social. Os objetivos coletivos são destruídos pelos interesses comuns de grupos identitários, pois os indivíduos se recusam a participar de decisões públicas e abandonam o campo da política. Temos, por conseguinte, o declínio do homem público e a hipervalorização do homem privado (SENNETT, 1998).

O homem privado procura a sua vantagem. Dessa forma, o seu pensamento cotidiano orienta-se para a realização de interesses imediatos e utilitaristas. Na esfera privada, o homem não exerce a ação política. Quando

o objetivo do homem é o seu interesse individual (a sua particularidade), a liberdade da vida cotidiana está em confronto com a do gênero humano.

A liberdade é constituída por meio da autonomia que significa assumir seu lugar na qualidade de instância de decisão. No entanto, considerando Castoriadis (1982), nenhuma autonomia individual pode anular os efeitos da estrutura opressiva da sociedade na qual vivemos sobre a nossa vida, pois ela encontra nas condições materiais e nos outros indivíduos obstáculos constantemente renovados. Assim, só pode permanecer truncada, mesmo para os poucos indivíduos que lhe atribuem um sentido.

Castoriadis (1987-1992) reconhece que o projeto de autonomia sofreu eclipse total depois dos movimentos dos anos 1960. Conforme o autor, os sinais de novas atitudes humanas e de novos objetivos políticos, por enquanto, são raros, para o surgimento de um projeto de autonomia.

Um projeto de autonomia tem como referência um projeto revolucionário de ruptura do pensamento com a funcionalidade em nível individual e coletivo e da criação da subjetividade humana histórico-social. Tal ruptura tem como base a posição interrogante que é indissociavelmente vinculada ao movimento político e à atividade de transformação da sociedade instituída em sociedade instituinte. Castoriadis (1982, p. 187) lembra que “[...] o distanciamento e a crítica (nos fatos e nos atos) do instituído, é a primeira emergência da autonomia [...]”.

A sociedade instituinte, em oposição à sociedade instituída, cria a sociedade e a história em um sentido radical de autocriação. Ela é criação do indivíduo humano em suas diferentes maneiras de perceber e conceber o mundo social e físico e nele agir. É uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis e modificando-as; nela, as leis são criadas pelos homens após discutirem e confrontarem coletivamente, não sendo herança dos ancestrais ou dádivas dos deuses. Consequentemente, a instituição existente pode ser posta em questão e modificada (CASTORIADIS, 1987).

A essência da vida política é o processo histórico instituinte que sempre foi autoinstituição explícita, a atividade e a luta para a mudança das instituições enquanto processo permanente, o qual tem como significado a autonomia. A autoinstituição explícita inspira um projeto de instauração de uma sociedade autônoma, que “[...] é a sociedade que explícita e lucidamente se autoinstitui, que sabe que é ela própria que estabelece suas instituições e significações [...]” (CASTORIADIS, 1987, p. 427).

A autonomia não tem sentido se desejada individualmente, mas ela adquire significado quando desejada para todos. Quando a desejamos para todos, a nossa referência é a ética, e reafirmaremos a liberdade. “Trata-se da liberdade no sentido de ‘*amor mundi*’, da disposição de agir e de se interessar por algo que não é da ordem da posse e, sim, do mundo comum sobre o qual o homem não tem controle algum” (AGUIAR, 2008, p. 33-34).

O amor ao mundo (*amor mundi*) mobiliza a ação política. O homem está pronto para a ação política, quando assume compromisso com o mundo e apresenta sentimento de responsabilidade pelo destino público.

De acordo com Arendt (1989), mesmo o terror no governo totalitário não é suficiente para inspirar e guiar o comportamento humano, não transforma cada homem em parte de uma humanidade única. O movimento de aceleração da natureza ou da história pelo regime totalitário pode ser retardado, e é retardado quase inevitavelmente pela liberdade do homem. É a liberdade do homem que impede que o terror seja completamente realizado.

Arendt confia na capacidade humana de romper com o seu círculo funcional, com qualquer tentativa de opressão, manipulação e controle. Para a autora, o homem tem capacidade de considerar a ação revolucionária como fundamento da liberdade e manifestar-se espontaneamente como um ser singular na linguagem e na ação (AGUIAR, 2008).

A ação é mediada pela linguagem da pluralidade de opiniões. Ao agirem e ao falarem, os homens aparecem e se reconhecem como sujeitos coletivos na esfera pública. A ação é o ato de criar algo novo, novas realidades políticas, por isso, é capaz de elevar o homem acima da luta diária pela sobrevivência e preservar a sua liberdade.

A espontaneidade e a autenticidade fundamentam a qualidade da ação e constituem a ética da personalidade. A ética da personalidade revela o sentimento de dignidade que é uma condição contra autoridades seculares opressoras. Por isso, tal ética expressa a decência do agir humano em não submeter-se aos acontecimentos de forma passiva e em não conformar-se aos modelos de condutas estabelecidos pela moral hegemônica da cultura na qual se vive. A ética da personalidade permite a busca da liberdade necessária para o processo de expansão da cultura e impedimento da realização do terror, uma vez que exprime a relação da personalidade à faculdade de pensar que atualiza uma diferença especificamente humana.

Decididamente, a aceleração ou a frenagem do processo de banalização do mal depende da nossa vontade e da nossa liberdade (DEJOURS, 2000). A vontade de liberdade tem de ser a ação livre que possibilita ao homem se mover de maneira instantânea para afastar-se dos interesses da vida individual e privada e reafirmar a vida e a esfera pública. Dessa maneira, a vontade somente pode ser associada à liberdade e possuir um significado político, quando ela é a ação política e a manifestação pública.

De acordo com Arendt, a ação é a atividade que constitui a matéria da política e deve ser livre de motivos e do fim intencional como um efeito previsível, pois ela deve transcendê-los, exatamente por ser livre. Para Arendt, a liberdade é um exercício dos homens em interação e ocorre quando eles se encontram em posição de igualdade (JARDIM, 2011).

A liberdade é um conceito exclusivamente político e só pode existir em público. A razão de ser da política é a liberdade inerente à ação. A ação política é uma condição para que os homens vivam juntos em uma organização política, sem a qual a vida política seria desprovida de sentido. Os homens só podem ser verdadeiramente livres na esfera política (ARENDRT, 1972, 2011).

A condição humana não é uma essência que determina o ser humano, pelo contrário, é a existência humana, a sua condição de vida e de realização. Portanto, a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, é ação política. Considerando a posição de Arendt, podemos afirmar que há a ruptura da condição humana no mundo contemporâneo, no qual predominam o artificialismo e a transformação do espaço público em espaço privado, com o afastamento do homem da vida política e a predominância da vida tecnificada e da descartabilidade do humano. Em função disso, o espaço público deixa de ser o lugar da manifestação do homem, com o predomínio da razão instrumental e da lógica do mercado sobre qualquer outra alternativa de o homem enxergar o mundo e a si mesmo (AGUIAR, 2008).

A condição humana é reafirmada pela ação humana (*praxis*), mas a *praxis* não é compreendida simplesmente no sentido “[...] daquilo que o homem faz” em oposição “[à]quilo que o homem pensa”, pois “[...] a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa [...]” (ARENDRT, 2010, p. 30).

O nosso engajamento subjetivo é imprescindível para a conquista da condição humana como significado, para o nosso reconhecimento como sujeito na constituição de uma existência que tem como objetivo a liberdade.

Por isso, tal manifestação é uma ação política consciente ético-prática na reafirmação humano-genérica como problematização do autointeresse na sua particularidade. A liberdade do indivíduo depende de ele ter consciência da sua singularidade, mas também daquilo que ele tem em comum com os outros.

A *praxis* é a atividade política por excelência, pois somente a ação depende inteiramente da constante presença de outros. A política surge entre os homens e baseia-se na pluralidade dos homens (ARENDR, 1997, 1998, 2010).

A *praxis* visa ao desenvolvimento da autonomia como fim, de modo que existe nela um por fazer, no qual o outro ou os outros são considerados seres autônomos e sujeitos da constituição da sua própria autonomia, pois nela progridem reciprocamente a elucidação e a transformação do real, e a teoria emerge constantemente da própria atividade. A *praxis* é diferente da aplicação de um saber preliminar, mas ela é atividade consciente e só pode existir na lucidez: a vontade de lucidez de um revolucionário não é determinada por limites (CASTORIADIS, 1982).

O projeto é o elemento da *praxis*; se ele é revolucionário, é orientado por uma política revolucionária autônoma e que tem como objeto uma sociedade a qual permita a autonomia de todos. Por isso, o referido projeto não é fundado em uma teoria completa, em que a política é tomada como uma técnica. A política não é uma técnica, ela pertence ao domínio de um modo específico do fazer, que é a *praxis* (CASTORIADIS, 1982). A técnica se relaciona com a atividade econômica.

A política é a primeira emergência histórica do projeto de autonomia coletiva e individual, sendo criada entre o instituído e o instituinte como questionamento explícito da instituição estabelecida da sociedade, nos diferentes aspectos e dimensões. O nascimento da política significa o nascimento da liberdade como social-historicamente efetiva (CASTORIADIS, 1987-1992).

A *praxis* é constituinte da comunidade política, assim como a *lexis* (discurso). A união dos homens em tal comunidade pressupõe a igualdade e tem como objetivo uma participação ativa na vida pública, por meio das palavras e da ação política, excluindo o uso da força e da violência. No entanto, na sociedade atual, a *praxis* e a *lexis* são rejeitadas, e são valorizados o conformismo e a uniformização do comportamento.

A condição para que o homem se conscientize da sua prática é a superação da discrepância entre o desenvolvimento do gênero humano e do

particular. Tal superação é possível com a tendência do gênero humano e, por conseguinte, de todo o indivíduo em alcançar a liberdade. Para alcançar a liberdade autêntica, o homem tem de assumir a responsabilidade da sua ação de maneira autônoma, liberando a sua personalidade das pressões externas.

Conforme Arendt (1997), a condição de o homem problematizar a socialização da esfera privada e superá-la é a coragem. Para a reafirmação da esfera pública, da ação política e da liberdade, é necessária ao homem a coragem. A coragem é imprescindível para a libertação do servilismo. Com base em Arendt, podemos afirmar que a coragem do homem possibilita a sua reafirmação da condição humana.

A coragem é a qualidade humana mais relevante e uma das principais virtudes políticas, pois ela é indispensável à ação política. A coragem não está ligada aos interesses individuais da esfera privada, mas à reafirmação da esfera pública (ARENDDT, 1972).

Ao contrário da esfera privada, a qual é baseada na lei da distinção e da desigualdade, a esfera pública se funda na lei da igualdade. O homem pode agir sobre o mundo, construí-lo e mudá-lo, juntamente com os seus iguais, pela vida política e a sua organização. A igualdade resulta da organização humana e é orientada pelo princípio da justiça: tornamo-nos iguais pela nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais (ARENDDT, 1989).

A essência da condição humana é a política. Os pressupostos necessários para o surgimento da política e o seu sentido instauram a liberdade dos diferentes homens. O espaço original do político é o público, no qual nos reunimos na companhia uns dos outros. A liberdade é condição da relação entre os homens politicamente organizados, na esfera pública, com o objetivo de constituição do mundo da pluralidade, comum e humano.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão que orientou o desenvolvimento deste artigo é: qual a possibilidade de existência da condição humana fundamentada na liberdade? Tivemos como objetivo estabelecer relação entre esfera pública, política, liberdade e condição humana. A elaboração teórica foi realizada com a contribuição das obras de intelectuais que reafirmam a condição humana e a liberdade, tais como Etienne de La Boétie, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, entre outros.

Considerando que a condição humana é ação política em manifestação na esfera pública, analisamos a sua supressão na atualidade, decorrente da ingerência da esfera privada na esfera pública, em um contexto de globalização e transnacionalização do capital. Nesse sentido, a política é subjugada à ordem econômica, predominando a razão instrumental e a lógica do mercado, de sorte que o homem é afastado da vida política.

Nessa condição, prevalece a servidão voluntária inerente à conduta de massa em detrimento da autonomia, pois a essência do sistema consiste em exterminar a individualidade. A tendência é a desqualificação da individualidade e da autenticidade como expressão da “ética da personalidade” e, por conseguinte, o declínio da racionalidade crítica e a ausência de pensamento.

Atualmente, o propósito da sobrevivência é inerente a um contexto de globalização dos mercados como sistema de controle de todos os aspectos da existência humana, e a maioria dos homens participa na sua garantia, legitimando o funcionamento da racionalidade econômica. Tal propósito impossibilita a condição humana e o objetivo da liberdade.

Embora a servidão voluntária tenha referência na obediência pela sobrevivência, a obediência pelo autointeresse também parece garantir a sua continuidade, na atualidade. Quando o indivíduo visa ao autointeresse, em detrimento da “consciência comum” e da justiça social, ele integra a massa submetida aos grupos dominantes.

Quando o objetivo do homem é o seu interesse individual, a vida cotidiana está em confronto com a do gênero humano. Existem, então, a aceitação do mal sem resistência e o prolongamento da injustiça.

A nossa ação política pela liberdade é imprescindível para a problematização do processo de banalização do mal e da servidão voluntária. O nosso engajamento subjetivo é fundamental para a problematização dos interesses da vida individual e privada e para a conquista da condição humana, reafirmando a vida na esfera pública.

Todavia, a condição de liberdade implica a superação da atividade e do pensamento pragmáticos e fragmentários da vida cotidiana e a constituição da *praxis* na dimensão humano-genérica consciente. Para isso, é necessária coragem ao homem para a ruptura com a dominação e a libertação do

servilismo inerente à esfera privada. A coragem é uma virtude indispensável à ação política que viabiliza a esfera pública.

O homem está pronto para a ação política, quando assume compromisso com o mundo e apresenta sentimento de responsabilidade pelo destino público. A existência da condição humana depende da capacidade humana de ruptura com a funcionalidade do sistema, com a lógica social e a lógica de instituição, por meio da ação revolucionária baseada na liberdade em torno de um projeto comum de participação na esfera pública.

PIRES, Joelma Lúcia Vieira. Human condi(ac)tion and freedom. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 3, p. 25-42, Set./Dez., 2015.

ABSTRACT: The subject of this article is the human condition. What is the possibility of the existence of the human condition founded on freedom? The aim is to connect the public sphere, politics, freedom, and the human condition. The works of Etienne de La Boétie, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis, and others, are considered. At the present time there is occurring a suppression of the human condition, because the public sphere exists under the interference of a private sphere in which instrumental reason and market logic prevail. People are divorced from political life. For this reason, political action seeking freedom is essential for addressing the problems of the banalization of evil and voluntary servitude. Courage is an indispensable virtue to political action; it is necessary for liberating us from the domination and servitude of private life, as well as for attaining political life. The centrality of human beings' political action is the condition for acting to reaffirm the public sphere and the world of plurality, both human and common. However, the human condition founded on freedom supposes the overcoming of the pragmatic and fragmented activity and thinking of daily life, and requires the constitution of praxis in the conscious human-generic dimension.

KEYWORDS: Public sphere. Politics. Human condition. Freedom.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio A. Condição humana e educação em Hannah Arendt. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 23-42, jul./dez. 2008.

ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*: huit exercices de pensée politique. Traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy. Paris: Gallimard, 1972. 384p.

_____. *Origens do totalitarismo*: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 562p.

_____. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. 354p.

_____. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. 240p.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 336p.

_____. *De la historia a la acción*. Traducido por Fina Birulés. Buenos Aires: Paidós, 2008.

_____. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. 546p.

_____. *Sobre a revolução*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 410p.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. 616p.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. 420p.

_____. *As encruzilhadas do labirinto II: os domínios do homem*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. 471p.

_____. *O mundo fragmentado: as encruzilhadas do labirinto III*. Tradução de Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987-1992. 296p.

DEJOURS, Christophe. *A banalização da injustiça social*. Tradução de Luiz Alberto Monjardim. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. 160p.

_____. O medo e a precarização do trabalho: Entrevista – 2/6/2006 (). Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/print.asp?cod_noticia=7064&cod_canal>. Acesso em: 16 jan. 2013.

FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. Tradução de Octávio Alves Velho. 14. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. 237p.

HARVEY, David. *O enigma do capital: e as crises do capitalismo*. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011. 240p.

JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. 160p.

LA BOÉTIE, Etienne de. *Discours de la servitude volontaire*. Traduction en français moderne par Séverine Auffret. Clamecy: Mille et Une Nuits, 1995. 64p.

_____. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos; comentários: Pierre Clastres, Claude Lefort, Marilena Chauí. São Paulo: Brasiliense, 1999. 240p.

_____. *Discurso sobre a servidão voluntária*. Brasília: LGE Editora, 2009. 72p.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. Tradução de Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 448p.

_____. *Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2012. 378p.

TASSIN, Etienne. Da dominação total à dominação global: perspectivas arendtianas sobre a mundialização de um ponto de vista cosmopolítico. *Argumentos*, Fortaleza, v. 5, n. 9, p. 7-22, jan./jun. 2013.

Recebido / Received: 23/01/2015

Aprovado / Approved: 06/02/2015