

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Dissertação



Hannah Arendt: Política e Responsabilidade do “Homem da Massa”

Autor Juliana Scherdien Amaral

Pelotas, ano 2017

Juliana Scherdien Amaral

Hannah Arendt: Política e Responsabilidade do “Homem da Massa”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2017

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

A111h Amaral, Juliana Scherdien

Hannah Arendt : política e responsabilidade do
"homem da massa" / Juliana Scherdien Amaral ; Sônia
Maria Schio, orientadora. — Pelotas, 2017.

110 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,
Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Hannah Arendt. 2. Política. 3. Homem da massa. 4.
Responsabilidade. 5. Amizade. I. Schio, Sônia Maria, orient.
II. Título.

CDD : 172

Juliana Scherdien Amaral

Hannah Arendt: Política e Responsabilidade do “Homem da Massa”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Data da Defesa: 22/12/2017

Banca examinadora:

Profa. Dra. Sônia Maria Schio (Orientadora)
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Evandro Barbosa
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Sul

Prof. Dr. Nuno Miguel Pereira Castanheira
Doutor em Filosofia Política pela Universidade de Lisboa

Agradecimentos

Agradeço à minha orientadora Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio, pelos ensinamentos a mim oportunizado, pela sua dedicação, pela atenção em minha formação, pela oportunidade de trabalhar ao seu lado, por me estimular ao estudo de Hannah Arendt, por assim como eu, vislumbrar nas pessoas um futuro com dias melhores.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, assim como, aos Doutores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, por todo o ensinamento a mim possibilitado e pelo estímulo ao estudo de Filosofia.

Ao Grupo de Estudos em Hannah Arendt (GEHAr), pela união nos estudos e também fora deles, pelo estímulo à reflexão, e incentivo à superação.

Ao Ensino a Distância de Filosofia (E.A.D) e toda sua equipe, pois sem eles não teria como prosseguir em meus estudos.

Agradeço ao meu avô materno Wilfred Scherdien (*im memoriam*), pelo seu exemplo de vida, de amor e de esperança.

A minha família que sempre esteve ao meu lado: minha mãe Beatriz, que mesmo sem saber muito bem o que eu estava a fazer, esteve sempre comigo, me apoiando, sendo minha "raiz nas tempestades". Para minha avó Julia, fonte de perseverança e fé. À minha madrinha Rosa, que me permitiu sonhar e imaginar, ser quem eu quisesse ser. À meu irmão Cristiano por ser esperança de um futuro melhor.

Agradeço ao meu companheiro Vitor Sell Junior que nunca me deixou desanimar, por sua confiança e seu discernimento quando o meu falhava.

Aos meus amigos e companheiros de vida, pelas trocas de ideias, pelo desejo de algo maior, algo melhor, agradeço pelas intermináveis conversas e sonhos compartilhados.

Todos nós desejamos ajudar uns aos outros. Os seres humanos são assim. Desejamos viver para a felicidade do próximo – não para o seu infortúnio. Por que havemos de odiar e desprezar uns aos outros? Neste mundo há espaço para todos.

A terra, que é boa e rica, pode prover a todas as nossas necessidades. O caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém nos extraviamos.

Pensamos em demasia e sentimos bem pouco. Mais do que de máquinas, precisamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisamos de afeição e doçura. Sem essas virtudes, a vida será de violência e tudo será perdido.

Não vos entregueis a esses brutais... que vos desprezam... que vos escravizam... que arregimentam as vossas vidas... que ditam os vossos atos, as vossas ideias e os vossos sentimentos! Que vos fazem marchar no mesmo passo, que vos submetem a uma alimentação regrada, que vos tratam como gado humano e que vos utilizam como bucha de canhão! Não sois máquina! Homens é que sois! E com o amor da humanidade em vossas almas! Não odieis! Só odeiam os que não se fazem amar... os que não se fazem amar e os inumanos!

Charlie Chaplin, em O Grande Ditador

Resumo: A presente investigação visa a analisar o tema: a política e a responsabilidade do homem da massa no pensamento de Hannah Arendt (1906-1975). Segundo Arendt, o sujeito massificado não se entende como partícipe de uma comunidade, a qual (idealmente) é entendida por ela como aquela em que há a participação de todos os cidadãos pensando, discursando e agindo em benefício do grupo e do mundo. O ser massificado não se sente responsável pelo mundo, pois seus interesses são individuais. No texto estão desenvolvidas as hipóteses que afirmam: na primeira, que o “homem da massa” não é um autêntico cidadão, pois ele não mais se compreende enquanto um ser em meio a seres iguais, mas que, por ser também diferente, precisa organizar as relações para que seja possível uma vida em conjunto, e nesse Planeta. Segunda: o agir compete ao ser político, assim como a responsabilidade, a ação e a política também estão vinculadas com o homem e o mundo: a política exige de seus participantes uma ação ativa na comunidade, cujo único fim seja a melhoria e a preservação do mundo e de tudo que nele há, agindo em prol do bem viver. A terceira afirma que a responsabilidade torna o homem autêntico, pois, para Arendt, é somente por meio de uma “ética da responsabilidade” que o ser humano poderá pensar, querer, julgar e agir. Estas são as atividades que possibilitam o ser humano externar, e revelar quem ele é, tornando-se um cidadão, alguém que vive e faz política. Arendt resgata a importância de compreender a amizade no âmbito público e político, como uma forma de reativar o vínculo entre as pessoas, para que elas, em conjunto, possam pensar e agir em benefício da comunidade.

Palavras-chave: Hannah Arendt, política, homem da massa, responsabilidade, amizade.

Abstract: This present research aims to examine the topic: politics and the mass of man's responsibility in the thought of Hannah Arendt (1906-1975). According to Arendt, the mass subject don't see himself as a participant in a community, which (ideally) community is understood as the one in which there is the participation of all citizens, thinking, speaking and acting for the benefit of the group and the world. The massified being does not feel responsible for the world, because their interests are individual. In the text, are specific hypotheses are developed that affirm: in the first, that the "man of the mass" is not an authentic citizen, since he no longer perceives himself as a being in the midst of other equal beings, but who, for also being different, organize the relationships so that a life together can be possible, and in this Planet. Second, action is theres ponsibility of the political being, just as responsibility, action and politics are also linked to man and the world: politics demands of its participants an active action in the community, whose only aim is the improvement and preservation to the world and everything in it, working for the good of life. The third affirms that responsibility makes man authentic, because for Arendt, it is only through an "ethics of responsibility" that the human being can think, want, judge and act. These are the activities that enable the human being to externalize, and reveal who he is, becoming a citizen, someone who lives and does politics. Arendt recalls the importance of understanding friendship in the public and political spheres as a way of reactivating the bond between people so that they together can think and act for the benefit of the community.

Key words: Hannah Arendt, politics, massman, responsibility, friendship.

SUMÁRIO

1 Introdução	8
2 O “Homem da massa” e a cidadania	13
2.1 A sociedade moderna: uma breve contextualização.....	13
2.2 Da boa sociedade à sociedade da massa	19
2.3 O cidadão	32
A) A massificação e o seu resultado: o "não-cidadão"	32
B) A cidadania.....	32
2.4 A liberdade como atributo do cidadão	35
3 O homem e sua condição humana: a ação como legítima atividade política	41
3.1 O homem e sua condição humana.....	41
3.2 A <i>vita activa</i> comparada à <i>vita contemplativa</i>	44
3.3 A Tradição, a história e o mundo	46
3.4 O <i>animal laborans</i> e a sociedade massificada.....	49
3.5 A ação como exercício político.....	59
3.6 A liberdade como condição para a ação política	66
4 Da contemplação à ação, da ação à contemplação	71
4.1 A vida contemplativa: a atividade espiritual frente à ação humana	71
4.2 Julgar a situação e querer a ação	82
4.3. A responsabilidade ética.....	91
4.4. A amizade como possível condição para o pensar e o agir responsável	94
5. Considerações Finais	102
Referências Bibliográficas:	105

1 Introdução

Percebe-se, no cenário atual, o quão frágil e distorcida está a concepção de política. Porém, sem ela não há uma autêntica vida humana. Hannah Arendt (1906-1975), pensadora da segunda metade do séc. XX, entende a política como sendo a organização das questões que interessam a um grupo humano, sem o uso da coerção e da violência. Arendt vivenciou o Totalitarismo Nazista (1933-1945) o que influenciou diretamente sua Filosofia Política, instigando seu pensamento à compreensão das diversas situações da vida humana enquanto política. Isso permite, nos dias atuais (séc. XXI), que se possa refletir sobre questões éticas de responsabilidade pelo mundo, com fundamento em suas reflexões. Por este motivo enfatiza-se a importância de utilizar como textos base, as obras: *Origens do Totalitarismo*, *A Condição Humana* e *a Vida do Espírito*.

A política, segundo a compreensão de Arendt, perdera lugar na vida humana, em especial no séc. XX, pois os problemas referentes ao grupo não foram mais entendidos como de interesse de cada componente dele. Desta forma, a responsabilidade com os temas referentes à organização dos assuntos que são de interesse de uma comunidade (isto é, políticos) foram delegados aos representantes eleitos ou à profissionais (administradores, muitas vezes denominados de “burocratas”).

Sem a política, entretanto, não seria possível a existência da cidadania, da liberdade, da igualdade, uma vez que o ser humano se absteria de preocupar-se com os assuntos referentes ao grupo, como por exemplo: o serviço de saúde disponível à população; a qualidade do ensino; o direito de ir e vir resguardado pela lei e assegurado (mesmo que de forma insuficiente) pela segurança pública. Isso porque, para muitos, a política é entendida como inútil, sendo possível viver apenas como indivíduo, com pouco ou nenhum contato com os outros, sem preocupações e ações em comum, sendo este denominado de "homem da massa".

Nesse contexto, as questões referentes ao convívio humano ainda são prementes: tanto com relação à resolução dos conflitos, como na necessidade de decidir assuntos pertinentes ao grupo. Por exemplo, a atual Conjuntura Política Brasileira que se encontra com vários processos de investigação, como a "Operação

Lava Jato", que cumpriu inúmeros mandados de busca e de apreensão, e devido à burocracia da atual sociedade moderna não consegue ser eficaz em sua atividade, posto que, mesmo que indique muitos "corruptos", não consegue fazer muitos brasileiros perceberem a corrupção que cada um deles, pretensos cidadãos, praticam em seu cotidiano. Por exemplo, ao ocupar a vaga de um deficiente, ao não respeitar uma fila, ao sonegar impostos, ao querer e comportar-se para "levar vantagem", usando o "jeitinho", entre outros, como a intolerância nos estádios de futebol, a discriminação contra as opções sexuais, com a desvalorização das pessoas e dos produtos nacionais.

Na Modernidade (a partir do séc. XVII), o social subverteu o privado e o público: o privado passou a ocupar o lugar do público, desviando o interesse de questões referentes ao grupo para aquelas que não carecem de debates públicos, como a manutenção da vida biológica. O Estado passou a dedicar-se ao social, às questões que deveriam ser tratadas no privado, ensejando extinguir a necessidade da política. Pode-se afirmar que se vive em um mundo "massificado", pois, no Contemporâneo (séc. XX), o "homem da massa" é o ser característico. Este ser é individualista, preocupado mais com o ter, o produzir e o consumir do que com as pessoas e com o meio em que vive e, por isso, desvaloriza o mundo que habita.

Nesse contexto, o ser político é aquele que se compreende numa comunidade de iguais, que possuem interesses em comuns, agindo em prol do bem comum, sem perder a singularidade, ao estar na pluralidade. Nessa conjuntura, ele passa a responsabilizar-se pela comunidade, pelas pessoas que nela habitam, pelo mundo e com tudo aquilo que o compõe. Para ser responsável, é necessário o pensar e o julgar, primeiro consigo mesmo e depois em conjunto com os outros. O pensar fornece uma importante "ferramenta" para a argumentação, pois ele torna necessário um "parar-para-pensar" na busca da significação da realidade, do papel de cada um na comunidade onde vive, tanto na sua vida pública, quanto na esfera privada.

Para tanto, a investigação possui como problema ou hipótese geral que o ser da massa precisa agir para tornar-se responsável. A responsabilidade, segundo Arendt, está fundamentalmente vinculada ao humano e ao mundo. Na atualidade, o homem passou a preocupar-se apenas consigo mesmo, com suas necessidades particulares. Assim, ele deixa de agir e de se responsabilizar pelas questões que se

referem ao grupo, delegando para outros a responsabilidade para com o mundo (as preocupações de cunho político), demonstrando desinteresse para com o público. Suas omissões acabam por refletir em problemas como a poluição, a miséria, a degradação da dignidade humana. São esses exemplos que não podem ser esquecidos, devendo levar à reflexão sobre a importância do pensar e do responsabilizar-se.

Neste contexto, o primeiro capítulo expõe que este ser denominado de “homem da massa” é caracterizado por Arendt como sendo um homem desprovido da capacidade de colocar-se no lugar do outro e pensar. Ele não possui interesses em comum com seus semelhantes, originando, assim, um grupo de seres apolíticos. Estes não se sentem responsáveis por seus semelhantes, e nem pelo mundo em que habitam. Dessa forma, cabe o resgate do caráter de responsabilidade do “homem da massa” que não é abstrato, pois povoa a sociedade atual, em quase todos os locais do Planeta.

No segundo capítulo é abordada a forma com que Arendt entende a “condição humana”: o *labor*, o *work* e a *action*, ou seja, a *vita activa* do ser humano. O *labor*, assim como o *work*, possui o propósito de prover e de preservar o ser humano no mundo: o primeiro trata da vida biológica, o segundo da elaboração de um espaço de proteção (mundaneidade). O *labor* é considerado por Arendt a mais privada das atividades, seu resultado é a sobrevivência do ser humano: consumir e satisfazer-se são as atividades cíclicas deste processo do *animal laborans*. No *work*, os produtos são usados e não consumidos. O *homo faber* é aquele que fabrica as coisas fornecendo estabilidade aos seres humanos, fabricando coisas duráveis para o uso (mundaneidade). Essa durabilidade não é absoluta, uma vez que o uso desses objetos os desgasta. Sua destruição é acidental, não é o objetivo último, como no *labor*, cujo objetivo é o consumo para preservar a vida. A *action*, na perspectiva de Arendt, é a principal atividade da *vita activa*, pois tem como atributo possibilitar o exercício político. O agir significa tomar iniciativa, movimentar algo, e os seres humanos por serem iniciadores, devido ao seu nascimento, são impelidos a agir. A ação traz consigo um “poder criador”, a possibilidade de começar algo, mas também de permitir a continuidade do que já existe, preservando ou não.

O terceiro capítulo trata da questão da responsabilidade. Ela é entendida, por Arendt, como a demonstração do “amor pelo mundo”. A autora enfatiza a

importância da responsabilidade do homem para com o mundo e tudo que nele vive, pois a responsabilidade, no entendimento dela, é uma questão ética. Ela vinculou a concepção da ética à de política, objetivando o mundo: sua preservação no presente e no futuro. Tendo seu fundamento na liberdade, na pluralidade e no juízo. A ação humana está implícita na ética arendtiana, assim como a visibilidade dos atos praticados entre homens (na pluralidade). Nesse sentido, o objeto da ética é a forma pela qual os homens tratam o mundo e seus semelhantes.

Nesse contexto, Arendt questionou os juízos morais: as normas a serem seguidas, ensinadas ou até mesmo impostas, como os acontecimentos relacionados ao século XX (Fenômenos Totalitários cujo maior exemplo é o Nazismo), percebendo que juízos morais podiam não mais servir como fundamento para a decisão, pois, os mesmos poderiam estar corrompidos. Assim, a autora aponta como “solução” o juízo reflexivo, o qual, a partir do particular, busca o universal. Em outros termos, o homem enquanto ser livre deve utilizar o pensamento e o julgamento como ferramentas para a tomada de decisões, sendo de sua total responsabilidade o resultado de suas escolhas, isto é, os atos praticados individualmente e até a omissão e a inação.

Ao demonstrar que o sujeito massificado precisa (e pode) torna-se um cidadão e que, com isso, ele responsabilizar-se-ia pelo mundo, ele precisa de vínculos. A amizade é um dos importantes liames entre os humanos. Para fundamentar tal pressuposto, os conceitos abordados estão respaldados na Filosofia Política de Hannah Arendt, assim como de alguns de seus comentadores. Nesse sentido, o método que se melhor adéqua com o objeto de estudo é o Analítico, pois ele descreve os conceitos e os vincula com à concepção de Arendt de ação, de pensamento e de amizade como regate da responsabilidade ética do homem da massa. Dito outramente, há a busca de características e informações das propriedades que o objeto de estudo possui para que o sujeito possa adquirir conhecimento referente ao tema de pesquisa. Para tanto se torna indispensável compreender o porquê, e de que forma o sujeito absteve-se de sua responsabilidade política tornando a comunidade uma sociedade massificada e indicando a importância da vida em grupo, da amizade, da reciprocidade, da ação, do pensar alargado para a elaboração de uma vivência cidadã, isto é, política.

2 O “Homem da massa” e a cidadania

2.1 A sociedade moderna: uma breve contextualização

O “homem da massa” é um fenômeno histórico recente: séc. XX. Ele é característico da atualidade, encontra-se espalhado por todo o Globo Terrestre, sendo ele integrante da sociedade massificada. A “sociedade da massa” utiliza-se do social como meio de estipular padrões comportamentais, cuja preocupação limita-se à sobrevivência biológica, baseado em preocupações individuais. Em conjunto, na “massa”, tais seres tornaram-se indiscerníveis, de forma artificial, ou seja, na “sociedade da massa” é extirpada qualquer tipo de singularidade e de espontaneidade que poderia existir. O mesmo segundo Arendt não pode ser considerado um cidadão, pois, em tal sociedade, não há preocupação pelo grupo: suas relações interpessoais só existem no sentido de satisfazer algum interesse pessoal, seja no trabalho, na escola ou no clube, por exemplo, o não pensar político é característico do ser da massa. Arendt (1993, p. 159) observa,

O não-pensamento, entretanto, que parece um estado tão recomendável em assuntos políticos e morais, também apresenta seus perigos. Ao proteger as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas em um dado momento, em uma dada sociedade. As pessoas acostumam-se, então não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame detido as levaria sempre à perplexidade, mas sim à posse das regras, sob as quais podem subsumir particulares. Em outras palavras, acostumam-se a jamais decidir por si próprios.

Entre os Gregos e os Romanos da Antiguidade, poucos eram considerados cidadãos, pois a maioria da população era escrava, e a outra parte, era composta por mulheres, crianças, e estrangeiros, os quais não possuíam direitos políticos: de falar em um espaço público, de votar e ser votado, de participar do serviço militar, exercitar-se nos ginásios, e, principalmente, liberdade de participar nas decisões, votar e ser votado. Os cidadãos eram homens, na idade adulta (na Grécia, acima dos vinte e um anos), que haviam contribuído com as atividades militares, e não se ocupavam com as questões referentes ao lar, isto é, com o prover a alimentação, seja com o trabalho agrícola ou braçal, pois os escravos o faziam em seu lugar. O cidadão grego possuía tempo para as atividades políticas, para os encontros com

seus iguais na Ágora¹. Assim, eles estavam aptos para participar ativamente das questões políticas, isto é, das questões referentes à comunidade organizada.

Na República Romana, período compreendido entre 507-27 a.C., a gestão do governo dividia-se em cinco “grupos” distintos, e estes contribuíam de forma diferente para com a *civitas*, a cidade. Os Cônsules eram os chefes da República. Eles exerciam o cargo por um período determinado, eram responsáveis pelas questões jurídicas. E entre eles destacaram-se Júlio César, Pompeu, Marco Antônio, entre outros. O Senado era numeroso, composto por indivíduos eleitos pelos magistrados. Os senadores eram os responsáveis pela elaboração das leis e pela política tanto interna quanto externa. Os patrícios, membros da aristocracia romana, geralmente ocupavam o cargo de magistrados. Entre suas obrigações estavam as funções judiciárias e executivas. A Assembleia Popular era formada por patrícios e plebeus. Eles aprovavam ou não as leis, e decidiam quem seria o próximo Cônsul. Por fim, o Conselho da Plebe era composto por aqueles que eram responsáveis pelos plebiscitos, ou seja, decretos do povo. Este conselho era formado pelos plebeus, os cidadãos livres, mas pobres em comparação aos patrícios.

A República foi apenas uma das três formas pelas quais se apresentou a Política Romana: além da república, Roma passou, em seus primórdios, pela monarquia e, posteriormente pela república e pelo império. Foi durante a República, entretanto, neste período de aproximadamente cinco séculos, que Roma dominou grande parte das terras até então conhecidas, assimilando e mesclando sua cultura com as dos povos dominados. A cultura grega provavelmente foi a mais significativa para o acréscimo de conhecimento por parte dos romanos, pois eles assimilaram a religiosidade e a cultura em geral, como a arte e a poesia dos gregos.

Na Idade Média europeia (entre os séc. VII e XIII – depois, Renascimento), a estrutura organizacional das cidades era composta por: clero, este responsável pela salvação da alma; nobres, que detinham o poder militar e eram responsáveis pela proteção do corpo físico. Eles possuíam poder econômico assim como político, e eram “detentores” dos feudos; e por fim, o povo (servos), os quais possuíam a função de alimentar e vestir os outros grupos. Os servos não possuíam poder

¹A Ágora era o local de reunião dos cidadãos gregos (era o nome que se dava às praças públicas gregas). Era o local de manifestação pública, sendo um espaço público e político por excelência, normalmente era nela que ocorriam as discussões políticas e os tribunais populares. Era o local onde ocorria a cidadania grega. Disponível em: https://www.suapesquisa.com/o_que_e/agora.htm. Acesso em: 25/10/2017.

político e não eram considerados cidadãos. Eles eram submissos aos seus "suseranos" (senhores feudais). Nesse sistema de vassalagem, a vontade e a opinião do servo era irrelevante: a palavra do Senhor Feudal era a lei a ser seguida, e este aplicava a lei, mesmo que ele fosse um dos contendores.

Ainda nas palavras de Burns (1983, p. 318),

O feudalismo pode ser definido como uma estrutura descentralizada da sociedade, na qual os poderes do governo eram exercidos por barões sobre pessoas que deles dependiam economicamente. É um sistema de suserania e vassalagem, do qual o direito de governar é concebido como um direito de propriedade, cabendo a quem quer que possua um feudo. A relação entre o suserano e seus vassalos é uma relação contratual, que envolve obrigações recíprocas. Em troca da proteção e assistência econômica que recebem, os vassalos devem obedecer ao seu senhor ou suserano, servi-lo lealmente e, em geral compensá-lo com tributos ou impostos correspondentes aos serviços que ele presta no interesse dos primeiros.

O Renascimento (aproximadamente entre os séc. XIV e o XVI) foi marcado por importantes transformações culturais, sociais, entre outras, caracterizando a ruptura com o antigo Regime Feudal. Nesse momento, o objetivo foi o de ampliar o conhecimento do homem, o que se chamou de "humanismo"², resgatando importantes considerações da Antiguidade, principalmente a grega. Por exemplo: no pensamento antropocentrista, onde a cultura religiosa foi substituída por uma cultura natura (valorizando a vida do homem nesse mundo). Burns (1983, p. 313) comenta:

A civilização da última fase da Idade Média ou Época Feudal e a da Renascença têm, na verdade muito mais traços comuns do que usualmente se imagina. Ambas se distinguiram pelo humanismo, por um novo interesse pelo homem como a criatura mais importante do universo. Ambas se interessaram muito mais pelas coisas deste mundo, em oposição aos interesses extraterrenos da primeira fase da Idade Média. Tanto na Época Feudal como na Renascença houve uma tendência para glorificar a vida de aventura e de conquista, em lugar dos antigos ideais cristãos de humildade e aniquilamento do eu.

No Renascimento formaram-se grupos de pessoas que eram compostas por indivíduos de grupos homogêneos, mas isolados, e vivendo em uma mesma localidade (cidade). Por exemplo: nobres, clero, povo, e, entre o povo encontravam-

²O Humanismo pode ser entendido como o Movimento Filosófico que assume como fundamento a natureza humana e os interesses do homem. Sendo uma tendência filosófica que considera as limitações humanas, assim como suas possibilidades. Nela, o homem é entendido como o centro da realidade do saber. Reconhecendo o valor do homem em sua totalidade, sua historicidade, e o seu valor no mundo. (ABBAGNANO, 2012, p. 602-603)

se os: comerciantes, artesãos, e artistas, assim como os considerados marginais: leprosos, loucos, homossexuais, prostitutas. Estas cidades eram completamente heterogêneas e viviam com conflitos explícitos ou não (exemplo: violência, doenças, roubos).

A Idade Moderna Ocidental (séc. XV-XVIII) segundo os historiadores, foi um período de mudanças, um período que rompeu com as características do medievo, começando a configurar o que hoje se entende por Idade Contemporânea. As Grandes Navegações (séc. XV) resultaram em uma percepção além da Europa. O Mercantilismo fortaleceu o comércio das metrópoles (países europeus expansionistas, como a Espanha e Portugal e a Inglaterra,) com suas colônias (terras "além mar", como a América Espanhola, o Brasil, os Estados Unidos, a Austrália, entre outros). O Absolutismo caracterizou a Idade Moderna como a "Idade dos grandes reis". Foi o período em que se originaram os primeiros estados modernos, com novos padrões políticos. Inovações no conhecimento como as ciências (a astronomia, a química), na Filosofia (Epistemologia) entre outros. As reformas religiosas de Lutero, de Calvino, por exemplo, abalaram a hegemonia católica. A Idade Moderna, que contribuiu significativamente a formação do ser humano atual, terminou com a Revolução Francesa (1789), segundo os historiadores (Burns, por exemplo).

Na Modernidade, a estrutura social³ sofreu alterações: uma das camadas do chamado "povo" passou a sobressair-se. Eram aqueles que acumularam dinheiro, capital com o comércio, com as fábricas, com a exploração das colônias. Eles,

³A temática referente à "sociedade" será trabalhada no decorrer do texto como originando o termo "social". A etimologia da palavra "sociedade", entretanto, vem do latim "*societas*" que significa "associação amistosa com outros". Para Arendt, na Modernidade (séc. XVII), a palavra perdeu seu significado inicial, passando a significar um aglomerado de indivíduos solitários (e então, individualistas), concorrentes. De acordo com Schio (2008, p. 36), "A sociedade [...], caracteriza-se pelo isolamento de seus membros, os quais normalmente se desconhecem, e não desenvolvem laços entre si. Os vínculos criados são fluxos, e não há preocupação com questões que possam ser importantes para o grupo, a não ser esporadicamente, pois ela privilegia o indivíduo e sua subjetividade". Diferentemente do conceito de "comunidade" cuja etimologia reporta ao latim "*communitas*" que é o mesmo que comunidade, companheirismo, sinônimo de "*communis*", o que é comum, geral, compartilhado por todos. Para Arendt, a comunidade compreendida dessa forma está mais próxima da *polis* grega, local onde as pessoas possuíam laços de interesses e de convivência. A comunidade precisa ser entendida como sendo o espaço público e político. O local onde os indivíduos possam se ver e serem vistos, falar e ouvir. É o local em que os iguais compartilham, diferenciando-se em suas atuações e por seus discursos. Arendt aponta a comunidade como sendo o legítimo espaço político. A política autêntica deve ser praticada na comunidade, por e para seus cidadãos, estes, devem compartilhar experiências, resolver conflitos, discutindo e deliberando em conjunto. Isto é, cabe aos cidadãos a participação pública.

diferentemente do que ocorria da estrutura Medieval, por exemplo, formaram grupos distintos, como se fossem categorias. Arendt passou a chamar uma parcela desse grupo de “boa sociedade”. A “boa sociedade” não era formada pela população, em termos numéricos, como foram denominadas no séc. XX, pois tratava-se de uma parcela da população que dispunha de dinheiro, e de tempo para o lazer, assim ensejavam *status* social e participação política.

A “boa sociedade”, então, era composta por um grupo que não pertencia ao clero, nem à aristocracia e nem ao povo, pois era uma nova categoria de comerciantes (estes foram denominados, mais tarde, de burgueses). Eles dispunham de dinheiro, mas não possuíam posição social, nem direitos e participação na política, e isso era algo que almejavam. Tal sociedade possuía um desejo de elevar seu *status*, ou seja, adentrar na aristocracia e partilhar junto desta e do clero os benefícios, privilégios, luxo, divertimentos. Entretanto, mesmo comprando títulos da nobreza, por exemplo, com casamentos arranjados, suas aspirações não foram alcançadas, posto que continuaram à margem da sociedade rica e culta, que não os aceitava.

A “boa sociedade”, então, encontrou na cultura uma forma de conseguir o desejado espaço social. Entretanto, no início ela não percebeu as potencialidades de *status* social que a cultura poderia lhes aportar, pois julgava todas as coisas em termos de utilidade imediata, isto é, em termos de valor material, não tendo consideração por objetos que acreditava serem sem utilidade, como são os da cultura e da arte. No entanto, com o decorrer do tempo, a “boa sociedade” percebeu que a cultura seria um fator de distinção, que separava os cultos dos incultos. Dessa forma ela passou a utilizar da cultura como uma ferramenta de elevação de *status*. Nas palavras de Schio (2008, p. 23),

a nova classe social, denominada por Arendt de “boa sociedade”, apropriou-se dessas concepções para obter justificação, aceitação, um “lugar” na organização social que se formava: eram os comerciantes (denominados posteriormente de burgueses, com negócios ligados ao comércio, à indústria e ao capital financeiro, e os quais, mesmo que insipientes em alguns países europeus, estavam bastante ativos em outros). Nesta perspectiva, torna-se possível compreender os motivos que levaram Arendt a eleger este período como momento-chave para tratar das “novas” relações que passaram a se estabelecer entre o indivíduo e a sociedade.

Tal situação fez com que alguns componentes da “boa sociedade” recebessem a denominação de “filisteus”⁴. O termo “filisteísmo” tem uma origem mais antiga do que o emprego de sua palavra no séc. XVIII, a palavra foi usada para distinguir burgueses de togados, como sendo um jargão universitário alemão. Lembra Arendt (2013b, p. 269):

Os gregos, ao contrário dos romanos, possuíam uma palavra para o filisteísmo, e essa palavra, bastante curiosamente, deriva de uma palavra para artistas e artesões, *bánausos*; ser um filisteu, um homem de espírito “banáusico”, indicava, assim como hoje em dia, uma mentalidade exclusivamente utilitarista, uma incapacidade de pensar em uma coisa e para julgá-la à parte de sua função ou utilidade.

Entretanto, a origem mais antiga do termo reporta-se à situação Bíblica, indicando inimigos numerosos dos quais se pode tornar refém. Apesar do filisteísmo ser composto por seres compreendidos como incultos e vulgares pelos que se qualificavam como cultos e “bem nascidos”, os chamados filisteus se interessaram pelos valores culturais que os nobres estimavam, mesmo sem os compreender. Eles buscaram monopolizar a cultura com a meta de obter posição social, isto é, em função de seus objetivos individuais. Nas palavras de Arendt (2013b, p. 256):

os objetos culturais foram de início desprezados como inúteis pelo filisteu até que o filisteu cultivado lançasse mão deles como meio circulante mediante o qual comprava uma posição mais elevada na sociedade ou adquiria um grau mais alto de autoestima – quer dizer, mais alto do que, em sua própria opinião, ele merecia, quer por natureza ou nascimento. Nesse processo os valores culturais eram tratados como outros valores, quaisquer, eram aquilo que os valores sempre foram, valores de troca, e, ao passar de mão em mão, se desgastaram como moedas velhas.

A cultura, então, passou a desempenhar uma função de ascensão social, e de educação. O problema, no filisteísmo, não estava em o filisteu ler algo, uma poesia, por exemplo, ou uma obra de literatura clássica com a intenção de se autoaprimorar, mas, no fato de que o mesmo estava alheio ao que tal literatura podia lhe fornecer, isto é, que as informações podiam lhes apresentar coisas mais importantes do que ser utilizado como uma maneira de se mostrar educado e culto. A aquisição da cultura, para eles, então não serviu como aprimoramento, com o tornar-se mais

⁴ Os filisteus (do hebraico *plishtim*) foram um povo que ocupou a região da Palestina; As primeiras referências sobre eles localiza-se nos escritos egípcios integrando-os aos “povos do mar”. Disponível em: <http://www.infoescola.com/antiguidade/filisteus/>. Acesso em 12/09/2017.

culto, ao contrário, ela o levou ao “esnobismo”, isto é, uma maior vulgarização do pensar e do agir, apesar da aparência refinada. Mesmo com o uso da cultura, tal homem tornou-se inseguro consigo mesmo, com os outros e com o mundo. O filisteu teme perder aquilo que adquiriu, receia que os outros possam “saber” mais do que ele, ou possam “ter” mais do que ele porque ele não entende bem o que as obras de arte, por exemplo, significam, ou podem “dizer” ao espectador (SCHIO, 2012).

2.2 Da boa sociedade à sociedade da massa

Da “boa sociedade”, no séc. XX surgiu a “sociedade da massa”. Seu desdobramento não foi algo de obrigatório, nem histórico, nem econômico, socialmente ou outra, pois muitos fatores convergiram contribuindo para a existência de tal fenômeno. Um dos fatores preponderantes foi o declínio do “Estado-Nação”⁵, gerando assim o desaparecimento das camadas sociais tradicionais, isto é, desarticulando a comunidade vigente. Em outros termos, os indivíduos não eram mais reconhecidos na camada em que se encontravam: uma parte se dissolveu tornando-se algo único, aparentemente homogêneo, baseada no consumo, isto é, na produção e na satisfação de suas necessidades, provocando um desinteresse pelo que tange às questões públicas. Ou seja, o sujeito massificado negligencia tudo o que se refere ao conjunto dos seres humanos e de seu entorno. Arendt (1989, p. 366) comenta:

As massas [...] não resultaram da crescente igualdade de condição e da expansão educacional, com sua consequente perda de qualidade e

⁵O declínio do “Estado-nação” - foi entendido por Arendt, como sendo o período que antecede e que sucede a Primeira Guerra Mundial, este período foi de grande instabilidade, rompendo com as comunidades dos países europeus. A inflação e o desemprego, assolaram todas as camadas existentes, alcançando nações inteiras, formando um grande grupo de apátridas, que perderam seus direitos humanos, seus lares, ocorrendo a desintegração da vida política. E isso ocorreu sem que alguém pudesse ser responsabilizado. A desnacionalização tornou-se uma das principais armas dos Regimes Totalitários, sendo que os Estados-nação se tornaram incapazes de proteger os direitos daqueles que os haviam perdido, Arendt os chama de “refugio da terra”. Exemplo: o Império Austro-Húngaro. Arendt (1989, p. 300) observa: “A Primeira Guerra Mundial foi uma explosão que dilacerou irremediavelmente a comunidade dos países europeus, como nenhuma outra guerra havia feito antes. A inflação destruiu toda a classe de pequenos proprietários a ponto de não lhes deixar esperança de recuperação, o que nenhuma crise financeira havia feito antes de modo tão radical. O desemprego, quando veio, atingiu proporções fabulosas, sem se limitar às classes trabalhadoras, mas alcançando nações inteiras, com poucas exceções. As guerras civis que sobrevieram e se alastraram durante os vinte anos de paz agitada não foram apenas mais cruéis e mais sangrentas do que as anteriores: foram seguidas pela migração de compactos grupos humanos que, ao contrário os seus predecessores mais felizes, não eram bem-vindos e não podiam ser assimilados em parte alguma.”

popularização de conteúdo, pois até os indivíduos altamente cultos se sentiam particularmente atraídos pelos movimentos de massas. Nem o mais sofisticado individualismo evitava aquele autoabandono em direção à massa que os movimentos de massa propiciavam. O fato de a individualização e a cultura não evitarem a formação de atitudes de massa era tão inesperado que foi atribuído à morbidez e ao niilismo da moderna *intelligentsia*, ao ódio de si próprios que supostamente caracteriza os intelectuais [...]. A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa, que, muito antes de atraírem, com muito mais facilidade, os membros sociáveis e não-individualistas dos partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados, os típicos “não-alinhados” que, por motivos individualistas, sempre se haviam recusado a reconhecer laços ou obrigações sociais.

A “sociedade da massa” é uma sociedade especificamente competitiva e consumista. Nela, os indivíduos valorizam mais as informações do que o conhecimento, ou seja, a opinião (*doxa*)⁶, verdade subjetiva tornou-se um “eu acho” indiscutível. Na sociedade massificada, as atividades são repetitivas, como a produção e o consumo, afastando cada vez mais os homens de si mesmos, dos outros e do próprio meio em que vivem. Na “sociedade da massa” o homem encontra-se preso em um círculo infundável de produzir e de consumir. Nas palavras de Batista (2001, p. 206-207),

A sociedade de massas é, portanto, uma sociedade de consumidores. “Ganhar o próprio sustento” tornou-se a faceta mais elementar a qual todos os homens estão submetidos desde a emancipação das classes trabalhadoras, que, se por um lado, trouxe alívio em relação à opressão e à exploração e, por conseguinte, uma esperança na direção da não-violência, por outro, não é muito certo que tenha avançado rumo à liberdade. [...] Assim, numa sociedade de massa o que governa a realidade é a insatisfação e, do mesmo modo, a ânsia na destruição dos objetos tão logo sejam produzidos.

Arendt aponta para outra característica de tal sociedade: a indistinção entre o privado e o público, e, estes encontram-se deslocados, ou seja, suas funções se mesclaram, confundindo-se, perdendo assim o caráter de responsabilidade que era exigido de cada esfera. O privado e o público, no pensamento arendtiano, possuem características específicas⁷.

⁶*Doxa* é uma palavra grega que quer dizer opinião, ou crença. A opinião é frágil e sujeita à revisão, isto é, a *doxa* não pode ser entendida como uma verdade absoluta. Nas palavras de Arendt (1993, p. 97), “A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio político, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é. Fazer valer sua própria opinião referia-se a ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos outros.”

⁷Nas palavras de Almeida (2011, p. 30): “Os conceitos arendtianos de privado e público remontam à *pólis*, na qual essas esferas eram claramente separadas [...]. A casa era o lugar do sustento da vida, isto é, da economia, enquanto o espaço público constituía o âmbito da liberdade, em que os cidadãos

A esfera privada⁸ é entendida por Arendt como sendo o âmbito da vida familiar, é o lar, a casa, a família, aquilo que é próprio do homem. É o local de tranquilidade, é onde os humanos, no final da jornada de trabalho, retiram-se para o descanso, suprimindo suas necessidades básicas. Nela ocorre também o lazer e a diversão. A vida privada é o local da religião, dos amigos, do esporte, por exemplo. Ela é o espaço da afetividade, onde os pais (ou responsáveis) têm em vista o bem estar de seus filhos, transmitindo costumes e valores. Também é o local de proteção, onde a família protege seus membros da insegurança do mundo⁹.

Nas palavras de Arendt (2013a, p. 36), “a comunidade comum do lar nascia da necessidade, e a necessidade governava todas as atividades realizadas nela.” Segundo a autora, na “esfera do lar” os seres humanos viviam juntos porque eram forçados por necessidade e carência. Pois, o âmbito privado é o âmbito da necessidade. Segundo Arendt, a força e a violência são justificadas na esfera privada, pois somente estas podem tornar-se o meio de conter a necessidade. Nas palavras da autora (ARENDT, 2013a, p. 37), “uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de liberar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo.” Expondo de outra forma, há a violência do trabalhador com a matéria-prima, do agricultor com o solo, etc., pois, para ela, a violência física, psicológica ou outra contra o outro ser humano degrada a ambos, isto é, reduz a dignidade humana.

podiam cuidar dos projetos comuns da *polis*. Nele não precisavam se preocupar com a vida, de modo que estavam liberados para cuidar do mundo e dos projetos políticos, concernentes a todos e não somente a seu bem-estar individual.”

⁸Schio (2012, p. 177-178) observa: “Arendt reconhece que a distinção entre espaço privado e público (ou político) não é plenamente nítida, mas reintera, constantemente, que a vida privada está ligada ao social, àquilo que pode ser administrado, sem carecer de debates públicos. Ao espaço público caberiam assuntos que não podem ser resolvidos com rapidez e segurança, motivo pelo qual há a necessidade de reunião, de discussão e de decisão.”

⁹O mundo é entendido por Arendt como sendo diferente da *physis* que, do grego, é traduzida como sendo o mesmo que “natureza”. Esta ocorre independentemente da vontade do homem, pois ela está em movimento e em transformação, isto é, a *physis* segue suas próprias leis físicas e biológicas. Diferentemente, o mundo é entendido como sendo uma elaboração humana. Dessa forma o mesmo deve ser preservado e cuidado. Rodrigo Neto (2009, p. 61. Grifo do autor.) explica: “sermos *do* mundo é diferente de meramente *estarmos* nele, visto que a inserção do homem no mundo nunca aponta para a simples presença de algo simplesmente dado dentro de um recipiente, como sapatos no interior de uma caixa, mas sim para uma dinâmica estrutural que mantém as atividades humanas e os condicionamentos do mundo em um relacionamento recíproco. Sendo *do* mundo, o homem não pode existir nem fora, como um deus, nem dentro do mundo, como um ser objetivamente dado. O homem não tem nenhuma dimensão essencial, pois ele não possui nada previamente constituído em seu ser, e o mundo reivindica dele uma contínua atuação.”

No âmbito privado, as preocupações são destinadas à satisfação das necessidades vitais: alimentação, habitação, segurança, recreação, lazer e descanso, isto é, as exigências biológicas do ser humano, as atividades relativas à manutenção da vida. Na vida privada não existe igualdade, mas "diferença"¹⁰: “o lar era o centro da mais severa desigualdade”, escreveu Arendt (2013a, p. 38), como o exemplo: entre pai e filho há a hierarquia, o pai possui a responsabilidade de alimentar, proteger, educar o filho, e o filho de obedecer à autoridade do pai até ter condições de tornar-se autônomo, autogerindo-se. Na esfera do "pessoal" cabem as "pequenas felicidades", as quais são significativas apenas para o próprio indivíduo e para as pessoas subjetivamente próximas. Ou seja, a intimidade aquilo que é exclusivo de cada um, sua privacidade, o que não é de interesse do público, e por isso não deve ser divulgado.

Porém, se o ser humano apenas vivesse no âmbito privado, sua vida não seria completa, autenticamente humana, pois, como explica Schio (2012, p.177-178):

O homem, estando sempre a sós consigo próprio, perde a capacidade de orientar-se para agir no mundo externo, e, ao não poder mais recorrer às experiências autênticas comuns a todos, e também por não ter certeza sobre a realidade que sente e vive, torna-se inapto à vida em comum.[...] O trânsito entre o espaço público, compartilhado, e o privado, de recolhimento e reflexão, permite que a liberdade possa realiza-se, pois a liberdade política é a liberdade de intervenção na cena pública, na qual a responsabilidade pelo mundo é o tema central.

Arendt entende que entre a esfera privada e a pública há a esfera pré-política: o trabalho e a escola são os exemplos mais significativos dela. A educação é entendida pela autora como sendo um processo de iniciação no mundo público¹¹.

¹⁰A singularidade faz parte da condição humana: cada ser é único, irrepetível e insubstituível, cada um compreende aquilo que foi dado a ele de forma diferente do outro, exemplo: valores culturais, religiosos, hábitos alimentares, hobbies, entre outros. A singularidade pode ser compreendida com sendo a distinção, ou seja, a aparência é única e exclusiva de cada ser humano, e somente o homem é capaz de distinguir-se. Almeida (2011, p. 96-97. Grifos da autora) complementa: “A surpreendente singularidade de cada um, embora não possa ser descrita, se revela nos atos e nas palavras de pessoa, no momento em que ela interage com outros. São eles que veem e ouvem *quem* a pessoa é. Isso significa que a singularidade ganha relevância quando é *manifestada* e *aparece* no mundo e, por conseguinte, que não podemos conhecê-la por introspecção, já que ela não se situa no domínio interior. Sua revelação sequer está sob “controle” do indivíduo, mas é algo como um efeito não intencionado que ocorre no momento em que agimos.”

¹¹A criança adentra na escola, e este é um momento essencial para a vida dela. Pois a escola é a segunda instância que recebe este novo ser, é a partir dela que o novo, a criança, ingressa na esfera pré-política. É na escola que ela passa a vivenciar e a experimentar a vida pública, nas palavras de Schio (2012, p.176), “A esfera pública é o espaço do aparecimento dos homens; é o local no qual se efetiva a identidade do *eu*, e também a do *eu* no mundo”, ou seja, é na escola que a criança vai

Ela enfatiza ainda, em seu ensaio *A Crise na Educação*, que a escola jamais deve ser entendida como pertencendo ao domínio da política, e também, tal separação não dever ser entendido como tendo caráter apolítico.

A esfera pré-política faz parte de um espaço intermediário entre o âmbito privado e o público. Para Arendt, a educação escolar, formal, é imprescindível, pois “a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo; ela é, em vez disso, a instituição que interpomos entre o domínio privado do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo.” Isso ocorre porque:

A educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana, que jamais permanece tal qual é, porém se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos. Esses recém-chegados, além disso, não se acham acabados, mas em um estado de vir a ser. [... A criança] se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação. (ARENDT, 2013b, p. 234-235)

Porém, tanto os problemas referentes à escola quanto ao trabalho podem se tornar problemas políticos: quando uma fábrica expõe seus trabalhadores à atividades insalubres, como agentes nocivos à saúde sem oferecer segurança; ou, por exemplo na escola, quando a Base Nacional Curricular Comum quer eliminar conteúdos da Idade Antiga e Medieval, da disciplina História, causando divergência entre professores e alunos¹².

A esfera pública, por seu turno, é o âmbito em que ocorre o encontro entre iguais¹³, onde eles são vistos e ouvidos. É o local em que ocorre o discurso¹⁴,

começar a conhecer o mundo, do qual passará a fazer parte quando estiver apta para isso. Não se pode tratar da formação das crianças e dos jovens sem a escola, em especial quando se trata do Brasil. É nela que a criança irá se conhecer e reconhecer, assim como ser reconhecida como “sujeito”, o qual está sendo preparado para iniciar na esfera pública e política.

¹²Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/ensino-de-historia-no-brasil-em-xeque-35nkeucbmgck6v425c5ztkf6p>. Acesso em 10/03/2016.

¹³Arendt explica (2013a, p. 39): “É verdade que essa igualdade no domínio político tem muito pouco em comum com nosso conceito de igualdade: significava viver entre pares e ter de lidar somente com eles, e pressupunha a existência de “desiguais” que, de fato eram sempre a maioria da população na cidade Estado.” Para Arendt, os seres humanos “tornam-se iguais”, sendo a igualdade uma construção coletiva por meio da ação em conjunto.

¹⁴O discurso é a possibilidade de transmitir uma mensagem, um argumento. Ele pode ocorrer por meio de enunciados tanto positivos quanto negativos, cuja intenção seja significar algo. Nas palavras de Schio (2008, p. 194), “o discurso porta a possibilidade de reforçar o impulso à ação. Para tanto, é necessário que ocorra a adesão ao exposto. Se ocorrer o contrário, não haverá ação, apenas um comportamento mecânico, supondo uma razão estratégica, de meios e fins; ou uma obediência com o objetivo de evitar as penalidades, por exemplo; ou ainda, uma atuação visando a um benefício pré-

possibilitando a formação de opiniões (*doxas*), podendo decidir e agir em consenso. É o espaço¹⁵ da troca de experiências, onde a parceria pode fortalecer laços entre os homens, promover conhecimento, ser fonte de inspiração e de desenvolvimento em diversas áreas. Enfim, é "onde" ocorre a prática da política, ou seja, é o lugar em que se desenvolve a vida pública de uma comunidade, pois nele são discutidos e resolvidos os problemas de interesse dela. É nesse espaço que o cidadão¹⁶ procura minimizar, conciliar e resolver os conflitos existentes entre os interesses divergentes dos componentes da comunidade. Nascimento (2008, p. 56) comenta que a esfera pública “procura desenhar a forma como os homens coordenam e direcionam os seus interesses para o centro das decisões políticas, onde tais decisões ganham legitimidade”.

O âmbito público proporciona a potencialidade para a ação¹⁷, pois está ligado à liberdade¹⁸. É nele que o indivíduo consolida-se como humano, pois, a

definido.” O discurso é entendido como sendo “a forma especificamente humana de responder, replicar e estar à altura do que aconteceu ou do que foi feito” (ARENDT, 2013a, p. 31).

¹⁵O “espaço”, Arendt o explica como sendo uma necessidade vital do ser humano. Ele permite a relação intrínseca entre objetos; ele é condição que possibilita a ocorrência dos fenômenos. Segundo Arendt o espaço público é o lugar (o espaço físico) onde ocorre o exercício da atividade política, ele não é apenas um território, mas também é um local de debate. Dessa forma, segundo a autora, é necessário ligar os dois tipos de espaço - físico e político. Nas palavras de Arendt (2013a, p. 249), “O espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens [...], mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades. Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre.” Em outros termos, ela mostra a perspectiva política do espaço.

¹⁶Cidadão é entendido por Arendt como sendo o participante do âmbito público e político. Ele vive e convive entre iguais, decidindo e agindo a favor dos interesses pertinentes ao grupo. Schio (2012, p. 190) comenta, “O cidadão é o ser humano atento e em contato com o mundo, interessado por ele e pelo seus assuntos. É alguém que vive na realidade, na pluralidade. Ser cidadão é estar no mundo entre homens, e em igualdade política, pensando de forma autêntica [...]. O cidadão, então, é aquele que tem coragem, que é capaz de colocar a própria vida em risco em prol da vida política de sua comunidade.”

¹⁷A ação é entendida por Arendt como sendo a forma como se realiza o ato político. Ela pode gerar o inusitado, podendo ser também desconhecida, isto é, não depende de opções fixas nem de resultados previsíveis. É a atividade que ocorre entre os homens, ou seja, corresponde à pluralidade humana. A intangibilidade é característica da manifestação da ação, não podendo ser possível explicitar com palavras quem alguém é. É nas relações humanas, no espaço público, que as consequências dos atos e das ações são sentidas pelos cidadãos. Nas palavras de Schio (2012, p. 189), “não seria necessário que os seres humanos se tornassem cidadãos, que se individualizassem, se não houvesse a ação. Se os indivíduos fossem meras réplicas de um modelo, todos iguais, reproduções infinitas, não haveria a necessidade de agir: a simples repetição de códigos prévios, inscritos pela natureza por meio de instintos, seria suficiente. A ação peculiar de cada um torna o espaço, ocupado por seres plurais, um lugar humanizado. Nele, os componentes se entendem pela palavra, o agir tem a potencialidade de inovar, de inventar, de iniciar algo novo nesse espaço autenticamente humano.”

humanidade¹⁹ realiza-se por meio do convívio com os outros seres humanos, no qual eles se dedicam a compartilhar esse espaço, tornando-o acessível à manifestação de qualquer um de seus componentes. Arendt (2013a, p. 61) expõe:

que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmo – constitui a realidade. [...] A presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos.

A esfera pública se diferencia da esfera privada por ser o local da igualdade na pluralidade. Isto é, o político proporciona que seres humanos com os mesmos direitos e deveres, possam falar e serem ouvidos em igualdade, sendo o legítimo lugar da visibilidade. Enquanto na esfera privada, há a necessidade e a coação. Na esfera privada devem ser resolvidas questões internas, do lar, da família, do lazer, questões que interessam somente aos envolvidos. A conversa nesse âmbito versa sobre preocupações pessoais.

O âmbito político é o espaço da visibilidade, da exposição, da revelação que expõe quem cada um é²⁰. A pessoa será cidadã: irá falar, ouvir, sentir-se igual aos outros, esperar a hora de falar, articular os argumentos, ouvir sem usar a agressividade, opinar e também concordar com os outros para decidir e agir, e após, se responsabilizar. É no espaço público "onde" acontece o encontro com os outros. Schio (2012, p. 176) ressalta, “o espaço público é para todos”, pois nele deve-se valorizar e respeitar a pluralidade. Isso porque o mundo é dos homens e não do homem: a esfera pública perde seu sentido quando considera apenas a perspectiva de um ou de alguns. É a esfera pública que garante a permanência do mundo para

¹⁸Para melhor esclarecimento vide item 2.4.

¹⁹A humanidade nas palavras de Schio (2012, p. 181): “é a disposição para a compreensão dos outros indivíduos, mas também o respeito a eles”. A humanidade para Arendt tem como uma de suas características o desejo de liberdade, ou seja, a liberdade permite que o ser humano esteja acima das necessidades. O ser humano exercita sua humanidade por meio do discurso e da ação em compartilhamento com os outros, ser visto e ouvido é uma predisposição da humanidade.

²⁰Schio (2012, p. 212) comenta que “O espaço público deve englobar mais do que as experiências pessoais do viver e do trabalhar. Ele é necessário para estabelecer a diferença entre as pessoas, buscando construir um mundo digno e imperecível. Esse é o papel reservado ao espaço público, segundo o pensamento de Arendt, no qual cada pessoa se identifica e percebe-se como igual aos outros, isto é, como cidadão. O mundo público precisa sobreviver às vidas humanas singulares e limitadas. É preciso deixar um lugar consolidado para as gerações vindouras, balizado pelos exemplos, visando a orientação. Por isso, será no âmbito político que a questão da sobrevivência das pessoas e do planeta será resolvida”.

aqueles que estão vivos, assim como para os que virão no futuro. Ela (ARENDT, 2013a, p. 67) comenta:

Só a existência de um domínio público e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles dependem inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais.

É por meio da esfera pública que a comunidade discute temas de seu interesse, procurando soluções, mesmo que provisórias, para problemas comuns. Por exemplo, qual é a melhor forma de descarte de lixo; se há a necessidade de arborização, mas quais são as espécies de árvores que devem ser evitadas porque causam alergias, entre outros. A esfera pública tem uma função importante, pois ela se torna o local em que ocorre a manifestação da opinião, das necessidades do grupo. É um lugar onde ocorre o discurso, a opinião e a decisão. Podendo haver a justificação de decisões políticas por meio do agir em conjunto. Isto é, o espaço público é o legítimo lugar para a ocorrência da política. Para Arendt, tanto o âmbito público quanto o privado são essenciais para a formação do mundo.

Nesse contexto, a pluralidade é um dos conceitos indispensáveis para o pensamento arendtiano, assim, como para o pensar político. Ela demonstra que o homem não é um ser único no mundo, pois se assim fosse, ele seria solitário. Entretanto, ele faz parte de um todo, de um grupo que deve ser ativo nas questões referentes ao mundo. A pluralidade humana, segundo Arendt, é base para a ação e para o discurso. Ou seja, para ela, a política deve basear-se na pluralidade humana. Ela (*Idem*, 2013a, p. 219-220) afirma:

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção. Se não fossem iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros e os que vieram antes deles, nem fazer planos para o futuro, nem prever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se não fossem distintos, sendo cada ser humano distinto de qualquer outro que é, foi ou será, não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender. Sinais e sons seriam suficientes para a comunicação imediata de necessidades e carências idênticas.

A pluralidade, entendida por Arendt como positiva, na Modernidade, torna-se irrelevante para a questão do social, pois, apesar da pluralidade se referir a muitos, ela não é referente à “massa”. No social há o desrespeito a individualidade, tornando

a pluralidade humana um aglomerado de homens reunidos de maneira indistinta. Segundo Arendt, o surgimento do social deve-se à incorporação do âmbito público ao âmbito privado, retirando da esfera privada a ocupação com a necessidade, e da esfera pública a questão da publicidade. Ela (*Ibidem*, 2013a, p. 46) observa,

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis.

O “social”²¹ é apresentado, nas obras arendtianas, como uma noção negativa, pois nele passa a ser característico a indistinção dos domínios (espaços público e privado).i. Exposto de outra maneira, segundo ela, na Modernidade houve uma confusão do político com o social, impossibilitando a compreensão de que qualquer comunidade é uma formação política. E ela explica (*Ib*, 2013a, p. 34), “o que chamamos de 'sociedade' é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o *fac-símile* de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada nação”.

Expõe (*Ib*, 2013a, p. 27-28):

Melhor que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política. Para tanto, é significativo, mas não decisivo, que a palavra “social” seja de origem romana e não tenha equivalente na língua ou no pensamento grego. Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente um significado claramente político, embora limitado: indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma “sociedade da espécie humana”, que o termo “social” começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental [e desligado da concepção de comunidade].

²¹Legros (1985, p. 38) escreve, “la manière humaine d'être en société est assurément proprement humaine et cependant, réduit à son être social, l'être humain n'est plus proprement humain. En un sens la socialisation humaine est une humanisation (une sortie hors de l'animalité), en meme temps elle est déshumanisation. Si inventif en effet que soit l'imaginaire social dans l'organisation d'une manière de vivre collectivement, si radical que soit l'arrachement au simple donné naturel dont fassent preuve toutes les sociétés humaines, si irréductibles à des fonctions vitales que soient les institutions sociales, l'être humain en tant qu'être socialisé est identifié à un rôle déterminé, et est dès lors soumis à des fins. Non pas à des fins naturelles comme le membre d'une espèce vivante, mas à des fins qui semblent néanmoins s'imposer comme des fins données.”

Em outros termos, no social, os seres humanos são tratados como iguais, não com igualdade política e jurídica, mas com "igualitarismo", isto é, enquanto seres que possuem as mesmas necessidades, um ciclo biológico com as mesmas etapas. Nesse sentido, a singularidade não é levada em consideração. A diferença individual é eliminada, reduzindo ou até mesmo anulando qualquer preferência pessoal. Um dos exemplos é o que ocorreu nos Regimes Totalitários, o Nazista (1933-1945) em especial, no qual os seres humanos das regiões dominadas tiveram sua ação livre retirada, sua individualidade foi eliminada, sua liberdade de ir e vir foi negada. Perderam seus direitos de expressão, de locomoção, de participação, de opinião, de expressão religiosa. A sociedade tende a exigir de seus membros um comportamento único, os normatizando, buscando abolir as ações espontâneas e as reações imprevisíveis.

Na esfera do social, os seres humanos passam a preocupar-se com o prover suas necessidades básicas, o que é característico da vida privada, tornando tal atividade prioridade em sua vida. Os assuntos que cabem ao grupo, não mais os interessam, e deixam de discuti-los e até mesmo de pensá-los, passando sua responsabilidade para o Estado²². Aquilo que é próprio da esfera privada torna-se ocupação do social. Nela o ser humano busca cada vez mais o bem-estar material, priorizando o conforto sem pensar nas consequências. Exemplo: a produção excessiva de lixo, o esgotamento das reservas naturais, a poluição da água, do solo, do ar. Nesse contexto, o que se referia ao econômico, à organização e à administração relacionados à vida do ser humano, de sua família e a sobrevivência da sua espécie, era algo de cunho privado, do doméstico, mas que, com o advento do social, passou a ser uma preocupação da sociedade, algo de interesse público, que precisa ser administrado, o que demanda decisões técnicas, e não políticas.

²²Nas palavras de Arendt (2008, p. 236): "O Estado [...], é uma sociedade aberta, governando o território onde seu poder protege e cria as leis. Como instituição legal, o Estado conhece apenas cidadãos, a despeito da nacionalidade; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território". Na perspectiva de Arendt, o homem Moderno utilizou o Estado para subtrair-se de sua responsabilidade para com a política. Ou seja, ele passou sua responsabilidade política, isto é, a resolução dos problemas relacionados à comunidade, para o Estado, entendido como administração. Assim, o homem Moderno não mais compreende a política como sendo uma função sua; ele não se compreende entre homens cujo objetivo seja o mesmo, ou seja, cuidar e proteger o mundo e tudo que o cerca.

Na Modernidade, a ausência do domínio político fez com que os indivíduos não mais reconhecessem sua existência em um mundo comum a todos os seres animados e inanimados. Entende Schio (2012, p. 43) que:

Quando o social e a busca do bem-estar material são levados para a esfera política, esses indivíduos são empurrados para “um mundo comprimido e oprimido, ‘pressionando’ violentamente os homens uns contra os outros [...], colados uns aos outros e, ao mesmo tempo, incapazes de instaurar relações autênticas [...], os humanos tornam-se indistintos, mas ao mesmo tempo, isolados” [...]. Dessa forma, a diferença individual é eliminada, e o conteúdo pessoal é reduzido ou até anulado.

Nessa perspectiva, no âmbito social, os indivíduos passam a ter suas relações apenas na esfera privada, sem qualquer vivência ou participação no âmbito público e político. Seu vínculo com o outro serve unicamente para a satisfação de suas necessidades básicas, preocupando-se exclusivamente com a individualidade. Essa inversão foi uma das causas do descaso e da alienação²³, que o homem moderno submeteu sua vida com relação à responsabilidade política. Na atualidade, como se pode perceber, a humanidade encontra-se fragilizada com prioridades incomuns ao “nós”: a preocupação centra-se no “eu”. Esses fatores juntamente com o individualismo e a competição, foram decisivos para o surgimento da “sociedade da massa”.

O “homem da massa” é o componente característico da “sociedade da massa”, ele pode ser encontrado nos mais diversos lugares do Planeta, ele surgiu historicamente, quando a massa da população foi inserida na sociedade, não sendo uma questão de números, de quantidade, mas do surgimento de um “fenômeno” totalmente novo. Arendt (2013a, p. 49-50) observa:

O surgimento da sociedade de massas [...], indica apenas que os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única, tal como as unidades familiares antes deles; com o surgimento da sociedade de massas o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade.

²³Nesse momento, a alienação é entendida em seu sentido amplo, como sendo a “perda de posse, de um afeto ou dos poderes mentais, foi empregado pelos filósofos com certos significados específicos. [...] Hegel empregou o termo para indicar o estranhamento da consciência por si mesma, pelo qual ela se considera como uma coisa. Este estranhamento é uma fase do processo que vai da consciência à autoconsciência”. (ABBAGNANO, 2012, 27) Assim como para Hegel, Arendt também acredita que existam diferentes formas de alienação, por exemplo: alienação social, econômica, jurídica, mental. (No entanto, essas diferentes formas de alienação não serão inquiridas nesse trabalho, pois tangenciam os objetivos da pesquisa).

O ser massificado apresenta, normalmente, características assemelhadas. Arendt (2013b, p. 250-251) aponta para algumas características fundamentais:

De fato, todos os traços que a psicologia da multidões descobriu nesse ínterim no homem da massa: sua solidão – e solidão não é nem isolamento nem estar desacompanhado – a despeito de sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo.

O “homem da massa” é solitário no sentido de não conseguir se articular em vista de um objetivo; é consumista e possui uma inaptidão para julgar e até mesmo para distinguir o importante do trivial; é egocêntrico, pensa apenas em si, e possui uma alienação para com o mundo; é um ser individualista; sua fala e ação não são espontâneas, pois ele não age, ele se comporta. Segundo Arendt, o “homem da massa” não está mais em comunicação com os outros seres humanos. Este tipo de homem não estabelece um lugar público, ele nem mesmo sente falta de tal lugar. A alienação do “homem da massa” é um dos resultados desse processo. O desinteresse do mundo e por consequência do que tange a política, não deixa de ser uma alienação de si, “e o que pertence ao mundo externo, como a lei e os outros regramentos, não serão reconhecidos, podendo ser aleatoriamente obedecidos ou não, pois sem base racional, não permitindo ao indivíduo tornar-se um cidadão” (SCHIO, 2008, p. 157). Isso ocorre porque não existem vínculos com os outros, por exemplo: cooperação, amizade, cumplicidade, solidariedade.

Na “sociedade da massa” o discurso foi substituído pelo que Arendt chama de “tagarelice”, uma fala sem propósito, e quando feita por intelectuais, é chamada de “tagarelice refinada”. Dessa forma o homem perde a capacidade de conversar, de argumentar, de se comunicar, deixando de ser um cidadão. Tornando-se doutrinável, que se adapta com facilidade à novas regras e padrões, sem antes julga-las.

A massificação potencializa o declínio da esfera pública, culminando no que Arendt chama de “alienação do mundo”. A autora compreende que a perda dos direitos dos seres humanos coincide com o momento em que o indivíduo tornou-se um “ser humano em geral”: sem opinião, sem ação, sem uma cidadania. Para Arendt a “sociedade da massa” permite que regimes como o Totalitarismo possam ocorrer novamente, pois, o homem massificado possui um desenraizamento político,

tornando-se um alvo fácil para as ideologias Totalitárias. Arendt (1989, p. 361) observa,

As massas não se unem pela consciência de um interesse comum e falta-lhes aquela específica articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados e atingíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se pode integrar numa organização baseada no interesse comum [...]. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes.

Reiterando, no Totalitarismo, o homem não mais age, apenas se comporta a partir dos comandos vindos do exterior. Em outros termos, ele não utiliza do seu livre pensamento, julgamento e ação. Ele não decide, apenas obedece. Tornando-se um ser uniformizado, que comporta-se ao invés de agir.

Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens vivem juntos no mesmo Planeta, apesar das possíveis distâncias geográficas, culturais, etc.: essa é a condição humana da pluralidade. A ação, então, é a única atividade que não pode ser realizada fora da comunidade dos seres humanos. Fazendo-se necessário uma atitude, que se manifesta no saber preservar, admirar e cuidar as coisas do mundo. O “amor ao mundo”²⁴ é essa possibilidade que o sujeito tem de respeitar, cuidar, preservar o Globo Terrestre assim como aquilo que o compõe, vivendo bem nele e deixando-o para as gerações vindouras. O mundo, na perspectiva arendtiana, precisa ser constituído por pessoas livres, de todas as idades, etnias e culturas, isto é, o mundo repleto de pluralidade e de singularidade. Apesar de o “homem da massa” encontrar-se na condição de espectador passivo e desinteressado, o mesmo possui as capacidades²⁵ que podem orientá-lo a atitudes diferentes, como pensar de outra maneira, ou seja, ele pode se tornar cidadão se ele começar a se preocupar com os outros e com o mundo, e dessa forma se aproximar dos outros, isto é, participando e agindo politicamente.

²⁴O *Amor Mundi* é o amor ao mundo. O que une os seres humanos é a capacidade de construir esse mundo. Arendt enfatiza a fundamental importância do amor ao mundo para a educação, por exemplo, a qual é o compromisso dos mais velhos com os recém-chegados a ele. Amor ao mundo traz consigo o apelo por ele, assim como a obrigação de cada um para com seu cuidado. O amor pelo mundo ocorre tanto no âmbito privado quanto público. Para Arendt, a relação dos homens para com o mundo deve ser pautada no “amor”. O mundo, diferentemente do homem, não precisa amar reciprocamente o homem, posto que ele não é agente, mas passivo. O cuidado com o mundo cabe ao homem, e este deve ser de cunho político. A amizade e o respeito são algumas das formas em que o amor ao mundo transforma-se em público e político. (ARENDT, 2013^a, p. 400-406).

²⁵Irei desenvolver sobre esse tema no capítulo 4.

2.3 O cidadão

A) A massificação e o seu resultado: o "não-cidadão"

Na perspectiva arendtiana, o "não-cidadão" é obediente a padrões pré-determinados (por exemplo: Eichmann que se dizia cumpridor de leis, obediente ao seu Führer). O não-cidadão é desinteressado pelo mundo, ele é indiferente aos outros, mesmo possuindo a capacidade de se colocar no lugar do outro, ele não o faz, pois não acredita que possui vínculos nem interesses em comum com seus semelhantes; ele não atua por si mesmo, porque apenas se comporta. Ele não se sente responsável, pois delega tal função ao governante.

Ele pode ser considerado um "conformista", pois aceita qualquer comando sem ao menos questioná-lo. Além disso, possui ausência de espontaneidade²⁶, pois essa foi substituída por um conjunto de crenças que fazem com que ele tenha a impressão de que as suas atitudes pareçam genuinamente suas. Ele não possui interesse no que tange à esfera pública, pois não se sente pertencente a uma comunidade. É, então, inconscientemente submisso e doutrinável. Sendo ele, o homem oposto ao cidadão, pois quando se aproxima do âmbito público, o faz com intenções indiferentes ao "nós", isto é, ele visa ao seu próprio interesse, isolando-se das questões comuns ao grupo. Segundo Arendt, o não-cidadão pode tornar-se um profissional como ocorre na fabricação, mas jamais será um ser político, um autêntico participante da política, por fazer dela um negócio a se resolver, algo técnico: assim ele não será um cidadão. Para Arendt, a cidadania somente ocorre na comunidade e entre seres iguais.

B) A cidadania

A vida na comunidade é formada por um conjunto de seres humanos unidos por objetivos e propósitos semelhantes. A comunidade é o local onde o sujeito, enquanto ser participativo exerce a cidadania. O cidadão deve saber conviver com

²⁶A espontaneidade é o resultado da liberdade, que não pode ser cerceada, nem alterada, sequer suprimida. "O adjetivo *spontaneus* não passa da tradução latina [...] que significa livre. Leibniz, que introduziu esse termo na linguagem filosófica moderna, indica corretamente sua origem e significado: "Aristóteles definiu bem a espontaneidade ao dizer que uma ação é espontânea quando seu princípio está no agente". (ABBAGNANO, 2012, p. 416)

seus semelhantes no espaço público, mesmo que este pense, ou, aja, diferentemente deles. Schio (2012, p. 190-191) observa,

O cidadão é o ser humano atento e em contato com o mundo, interessado por ele e pelos seus assuntos é alguém que vive na realidade, na pluralidade. Ser cidadão é estar no mundo entre homens, e em igualdade política, pensando de forma autêntica, não se retirando do mundo e do tempo, e não fazendo do mundo uma fachada, atrás da qual se esconder. O oposto do cidadão seria “um homem *desligado do mundo*, desinteressado”, distante do espaço comum, separado do convívio com os outros, enfim indiferente. [...] O cidadão, então, é aquele que tem coragem, que é capaz de colocar a própria vida em risco em prol da vida política de sua comunidade. A coragem não é o desapego à vida, mas a crença profunda de que a liberdade do mundo vem primeiro lugar. Nesse sentido, quando a liberdade do mundo público está garantida, a liberdade pessoal e as outras qualidades que a seguem estão igualmente asseguradas.

Arendt teoriza um tipo ideal de cidadão: aquele que observa, que avalia, que sabe distinguir, e que faz escolhas, ou seja, ele julga e age. O cidadão ideal consegue se colocar no lugar do outro e também retomar o passado, em pensamento, para que o que ocorreu sirva de exemplo, tanto bom, para seguir, quanto ruim, para que ele saiba que o deve evitar. O autêntico cidadão é aquele que não toma decisões sozinho quando o assunto se refere ao grupo em que ele está inserido: ele decide junto aos outros. Para ele, a opinião (*doxa*) é sempre relevante porque pode impedir a persuasão ou obtê-la: ela representa aquilo que cada ser humano entende por verdadeiro, é a diversidade de posições. E é por meio do discurso que o homem pode emitir sua opinião (*doxa*) livremente. Viver em conjunto requer que os assuntos de interesse do grupo sejam discutidos e revistos, por todos os interessados. Do contrário, as decisões partiriam de um pequeno grupo ou de uma pessoa, alguém que decide sem ouvir os outros, de forma autoritária, não aceitando que os outros têm opinião, por exemplo: o prefeito não conhece a necessidade de iluminação em certo local, pois não sabe a quantidade de trabalhadores que estudam à noite, necessitando-a para ter o mínimo de segurança.

A cidadania implica em preocupar-se com os assuntos que são de interesse comum, pois ela é a possibilidade de relacionamento entre aqueles que vivem juntos em forma de uma comunidade, agindo, ouvindo, sendo regulamentados por leis que possibilitam a manutenção da ordem. Quando o conjunto de homens, mulheres, crianças (cidadãos em potencial), idosos, vivem e convivem em conjunto, partilhando da mesma realidade. A cidadania permite ao homem pertencer a uma

comunidade política, e nela é possível a vivência da liberdade, da justiça, permitindo o ter direitos, assim como deveres para com a comunidade e seus participantes.

A reunião dos cidadãos, segundo Arendt, gera o poder político²⁷. O cidadão, então, quando agente ativo, ocupa e mantém a esfera pública. Ele, a partir do discurso, busca por meio da palavra argumentar sobre suas necessidades, mas também consegue pensar e se empenhar pelos interesses comuns ao grupo. Pode buscar compreender e se entender com seus semelhantes, e encontrar a melhor maneira de convívio entre, sem coação, sem imposição, com persuasão e não convencimento forçado.

Segundo Arendt, para a cidadania ser efetiva, ela necessita de regras que a amparem. Ela acredita, por exemplo, em uma proteção internacional ao direito de pertencer à uma comunidade. A autora o denomina de “direito a ter direitos”, significando que os homens são possuidores de direitos assim como de deveres, garantidos pelo pertencimento à humanidade, em sentido amplo, e à uma comunidade humana especificamente tratando. Dessa forma, há uma maior garantia que “todos” sejam protegidos. Arendt (1989, p. 330) afirma:

Só conseguimos perceber a existência de um direito de ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova situação política global. O problema não é que essa calamidade tenha surgido não de alguma falta de civilização, atraso ou simples tirania, mas sim que ela não pudesse ser separada, porque já não há qualquer lugar “incivilizado” na Terra, pois queiramos ou não, já começamos realmente a viver num Mundo Único. Só com uma humanidade completamente organizada, a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler à sua expulsão da humanidade.

Para Arendt, é pelo pertencimento à humanidade que os seres humanos se unem em uma comunidade política, e nela resguardam e preservam seus direitos por meio do conjunto de leis (o aparato legal ou ordenamento jurídico), porquanto que as normas jurídicas estabilizam a vida humana “porque contém critérios, e esses servem de limite, de parâmetro às ações, sejam à população, seja aos

²⁷O poder político surge, segundo Arendt, quando ocorre a reunião dos cidadãos no espaço público. O poder não necessita de justificação, mas de legitimidade, e essa legitimidade é o resultado do agir em conjunto dos cidadãos, “O poder não é sinônimo de opressão nem de coerção, mas de aptidão humana para viver na pluralidade” (SCHIO, 2012, p. 192). A violência, ao contrário do poder, necessita de justificação. Ela restringe a vida humana às preocupações básicas, como por exemplo, a integridade física. “No poder há autoridade; na violência, autoritarismo” (SCHIO, 2012, p. 202).

governantes” (SCHIO, 2013, p. 47). Arendt salienta que, muitas vezes, o interesse do grupo é substituído por interesses particulares. Para que isso não ocorra se faz necessária a existência de instituições e de leis que tenham como objetivo organizar o convívio. Para se ter o “direito a ter direitos” é necessário o pertencimento em uma comunidade de iguais, isto é, uma comunidade política.

2.4 A liberdade como atributo do cidadão

A liberdade, na concepção de Arendt, possui variações, isto é, existem alguns tipos de liberdade: política e filosófica, interna e externa. A liberdade interna é contemplativa. Para Arendt, ela seria uma forma derivada da ausência de liberdade política, porque ela pressupõe uma retirada do mundo do qual foi negada para uma interioridade que apenas ele (o sujeito) tem acesso, renunciando ao espaço público. A liberdade interna relaciona-se com a liberdade filosófica; essa por sua vez, busca uma universalidade, uma verdade. A liberdade externa exige que haja tempo livre, e que não se tenha impedimentos físicos para seu exercício, mas também há a necessidade de outros seres humanos, que possuam uma situação semelhante de igualdade e de liberdade para que seu exercício seja efetivo, a liberdade externa relaciona-se com a liberdade política, no mundo público.

Arendt enfatiza, em seus estudos, à liberdade política, pois para ela a liberdade é entendida como uma atividade executada pelos homens por meio do convívio entre eles, sendo a liberdade política uma atividade estritamente da vida pública. A liberdade corresponde à possibilidade de agir, ou seja, a forma de relacionar-se com o mundo, de constituir relações com os outros e de compartilhar os assuntos comuns. Souza (2008, p. 113-114. Grifos do autor) afirma:

A invenção da liberdade, segundo Arendt, tem seu lugar no tempo dos homens. Foi na antiguidade grega, quando os homens passaram a viver politicamente organizados, que ela apareceu, tornando-se uma exigência no cenário humano como valor apriorístico nas relações entre eles. Este fenômeno, porém, não se caracterizou sempre da mesma maneira. No decorrer do tempo estimulou diferentes reflexões e, por diversas vezes, foi “reinaugurado” para responder às inquietações desses períodos. Porém, inadequadamente de onde esteja assentado o conceito de liberdade, ela demonstra ser a condição *sine qua non* da vida associativa e satisfatória.

Para a autora, o que possibilita a livre ação no seu sentido originário é a condição de natalidade²⁸, ou seja, é no nascimento que se começa algo novo, e o novo sempre porta a possibilidade de melhoria de recomeço, mas também de instabilidade e de destruição. A segunda possibilidade de ação é a vida política, na qual pode-se iniciar algo novo, continuar algo em curso, preservar ou estragar o que existe, desde a si mesmo até o Planeta.

Como lembra Arendt, a ausência da liberdade pode provocar experiências nada edificantes para a existência humana. O Nazismo, mais uma vez, é o exemplo dessa ausência de liberdade, e o "caso Eichmann"²⁹, isto é, o julgamento do funcionário Nazista demonstra a perda de liberdade, literalmente uma "obediência cadavérica"³⁰. O Totalitarismo Nazista caracterizou-se pela subordinação de todas as esferas da vida humana às exigências políticas de um Estado. Nele não existia comunicação entre os cidadãos, o governo utilizava-se de violência e de opressão como: a polícia secreta, o uso de propagandas e de mentiras para garantir o que desejava, isto é, a obediência total de seus concidadãos.

Os Movimentos Totalitários necessitam do isolamento dos indivíduos, eliminando a singularidade e a espontaneidade pertencente a cada um, transformando-os em meros fantoches, buscando extirpar a pluralidade do mundo. Segundo Arendt, a lealdade ao comandante, ao Führer, é o resultado de indivíduos que possuem sua identidade diluída, que consideram "um" modelo político como o melhor para todos; em indivíduos isolados, a lealdade é motivada por medo. Não existem "laços sociais". Os Regimes Totalitários utilizam-se de "terror", para impor a vontade de seus líderes, desconsiderando os direitos à humanidade e qualquer lei

²⁸Para a autora, a "natalidade" é uma categoria política, e não apenas biológica, pois é por meio dela que surgem os novos seres humanos no mundo. Arendt (2013a, p. 10) enfatiza: "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. Neste 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."

²⁹Adolf Eichmann nasceu em 1906, em Solingen, cidade alemã. Em 1932, ele se filiou ao Partido Nacional Socialista e entrou para a SS-Tropa de proteção, que foi uma organização paramilitar ligada à Hitler e ao Regime Nazista. A mando do primeiro-ministro de Israel, David-Ben Gurion, Eichmann foi capturado em um subúrbio de Buenos Aires, em maio de 1960, foi levado até Israel, e em 1961 foi a julgamento pela Corte Distrital de Jerusalém. Após, em dezembro 1961, ele foi condenado à morte. Em julho de 1962, ele foi enforcado.

³⁰"Obediência cadavérica" foi termo enfatizado pelo próprio Eichmann em seu julgamento. Uma obediência pautada pela inexistência do pensar e do julgar. Arendt (1994a, p. 135) escreveu "he became completely muddled, and ended by stressing alternately the virtues and vices of blind obedience, or the "obedience of corpses", Kadavergehorsam, as he himself called it."

em que a liberdade desempenha função de manter a diversidade humana (tentando que o indivíduo renuncie à liberdade interior, coagindo sua vontade pessoal).

A liberdade ocorre no relacionamento dos seres humanos com outros de sua espécie. Para ser livre, o homem precisa agir, e essa ação deve ser o resultado de uma escolha, definindo assim a forma para renovar e potencializar a comunidade. Para Arendt, a liberdade, em sentido específico, é política. A liberdade, nessa concepção está ligada à vida em comunidade, pois sem ela não se poderia falar, agir, escrever, ou até mesmo divergir sem que houvesse censura. Neste contexto, a ênfase recai na liberdade política, pois ela é base para a ação, e assim deve ser preservada. Segundo Arendt, a livre ação é geradora de História: a liberdade é o objetivo da ação e da vida humana. A liberdade política é externa, e acontece no espaço público, a mesma não ocorre na vida da mente³¹ como a liberdade interna.

Para que haja liberdade, é necessária a presença dos outros, e estes também possuidores de liberdade, participantes da comunidade, do mundo público: “Ser livre significa ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem do comando de outro e também não comandar. Significa nem governar nem ser governado” (ARENDT, 2013a, p. 38). A liberdade política é constituída por opiniões (*doxas*) flexíveis e mutáveis, abertas à discussão, tornando a capacidade de atuar algo efetivo. A liberdade política é pensar por si próprio e com o outro, possuir opiniões, e também considerar as opiniões dos outros, sem que necessariamente tenha que se sujeitar à mesma. A liberdade se manifesta no ato praticado.

A política, para Arendt, é a forma humana de organizar-se. Ela é uma elaboração humana, na qual há a sociabilidade (a sociabilidade está junto à política, o tempo todo), com o intuito de fortalecer os vínculos que as pessoas têm e que lhes possibilita viver perto, e agir em conjunto na busca do bem comum, por exemplo: segurança, saúde, saneamento básico, educação, espaço para lazer, entre outros. Para que o ser humano passe a ter direitos e deveres, e os garanta para si, aos outros e no futuro, é preciso que ele se torne um ser político: a ação política requer o agir em grupo, deliberando o que for melhor para eles.

³¹ Schio (2012, p.141-142) observa: “A vida da mente é o lugar para as atividades cognitivas, para o pensamento, para o juízo, para a vontade, enfim para o exercício da vida do “eu”. [...] A liberdade interna relaciona-se à liberdade filosófica, enquanto a externa volta-se à política e ao mundo público, seguindo a concepção arendtiana”.

Deve-se ter cuidado ao conceituar a política³² para que não se cometa o engano de igualá-la, ou mesclá-la, com o social, ou compreendê-la como uma atividade profissional e burocrática. A burocracia é formada por muitas camadas (departamentos e hierarquias), que se tornam o domínio de ninguém.

Na política, é necessário aliar ao juízo determinante, o uso do juízo reflexivo por aqueles que dela participam, pois apenas o uso do juízo determinante pode ter por consequência o que aconteceu regime nazista, a obediência de ordens sem questionamentos. Schio (2008, p. 11-12) comenta, “o juízo reflexivo, que Arendt valoriza, busca no particular, no fato ou no exemplo único, o que ele possui de universal, aquilo que tem 'validade exemplar' e que fornece material para o pensar e para o julgar, auxiliando no decidir e impulsionando ao agir”. O juízo reflexivo segundo Arendt surge depois do pensar, podendo causar satisfação ou insatisfação a respeito de tal ato. Schio (2012, p. 96-97) comenta:

Ao juízo cabe avaliar e distinguir o bom do ruim, o prazer do desprazer. Para tal, ele é “comunitário”, ou seja, por meio dele é possível colocar-se no lugar dos semelhantes pela reflexividade. A reflexividade é entendida como sendo essa possibilidade de colocar-se no lugar do outro, permitindo a comunicabilidade e a vida em conjunto com os outros indivíduos. É nesse sentido que Arendt enfatiza o juízo que Kant chamará “reflexionante”, do tipo estético. [...] A capacidade de julgar, no sentido priorizado por Arendt, ocorre pela conjunção do pensamento com o fato ou com o questionamento novo, objetivando extrair dele uma apreciação. [...] Dito de outra forma, o julgamento é a capacidade humana de discernir mesmo que não haja critérios prévios e prontos que possam auxiliar na escolha, restando apenas o próprio juízo individual.

No espaço público, o qual é o local do exercício da política, tudo o que acontece é por definição político, como as virtudes que são qualidades humanas individuais: o senso de justiça, de dever, a temperança, a coragem, entre outras podem ser enfatizadas. Nesse sentido, a política perpassa todas as esferas da vida humana: o trabalho e a vida doméstica, também são preocupações que podem vir a

³²Segundo Legros (1985, p. 41), “Pas de monde commun sans pluralité puisque celui-ci suppose la diversité des perspectives, et inversement pas de pluralité sans un monde commun puisque celle-ci suppose un espace où puissent se manifester, se révéler à eux-mêmes et les uns aux autres, des individus dans leur singularité. En ce sens la politique, loin d'être une fonction de la société, introduit une rupture par rapport à toute modalité simplement sociale de vivre; elle installe par là même une coupure entre, d'une part, un domaine destiné à rester privé, où puisse se déployer une manière humaine de se rapporter à toute "cette sphère du strictement donné" ([ARENDT, 1984,] p.290), où puissent être préservées les dimensions de l'existence humaine qui ne peuvent supporter la lumière d'un monde commun et public, et, d'autre part, un domaine réservé à l'apparaître comme tel .”

concernir à política. Isso ocorre, por exemplo, quando o trabalhador é explorado, quando o bairro não possui saneamento básico, quando não há segurança em sair na rua, quando o sistema de saúde é precário. Segundo Arendt (2013a, p. 36-37): “A política não podia, em circunstância alguma, ser apenas um meio para proteger a sociedade [...], é a liberdade da sociedade [...] que requer e justifica a limitação da autoridade política.”

A igualdade na política baseia-se na diferença de seus participantes (singularidade), e estes tendem a possuir interesses variados, o que pode gerar conflitos pessoais, os quais Arendt acredita que possam ser superados, pois a política possui problemas que ultrapassam a questão pessoal, como: a manutenção do grupo, a preservação do mundo e de seu entorno, assim como de seus habitantes. Arendt não nega que haja discordância entre os cidadãos, mas acredita que tais querelas devam ser contornadas, em prol dos assuntos relevantes ao grupo.

Quando os homens encontram-se em um espaço público, e se reconhecem como cidadãos, e assim se comportam, discutindo, decidindo e agindo em grupo, se tem o aparecimento da política. Fora do âmbito público, o homem afasta-se do convívio entre iguais, afasta-se também da capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, o certo do errado. Possibilitando a ocorrência da mentira, da violência, enfim, o fim da vida política.

Retomando, segundo Arendt, há um momento em que o cidadão não age, pois ele ocupa um lugar de observador, atuando como um juiz, avaliando o que é dito, e o que se faz na vida pública, tanto por ele como pelos outros. Porém aquele que não é ator, nem espectador, isto é, aquele que prefere não participar da vida política, Arendt o reconhece como um "não-cidadão". Na Modernidade, a política tornou-se um meio de garantir as provisões vitais da sociedade, e o livre desenvolvimento da produtividade. Dessa forma, o social fundiu-se com o coletivo. E para Arendt esse coletivo trata de membros da comunidade como se não possuíssem distinção. A socialização uniformiza o homem, limitando-o em sua vida particular, na sua vida privada, subjetiva e intimista. Privando-o do espaço público legítimo.

A participação na vida política é uma forma de resistência ao automatismo, pois este paralisa a interação do homem, ou subordina a atividade aos comportamentos previamente determinados. Segundo Arendt, os acontecimentos políticos, para

tornarem-se fatos, precisam se tornar materiais, isto é, eternizados em livros, poemas, monumentos, para serem vistos e entendidos. Somente dessa forma os mesmos não serão esquecidos. Pois, caso eles se percam no tempo, não sejam lembrados, revividos, eles não servem de modelo, eles não levarão à reflexão, e não poderão contribuir para compreensão do que ocorreu, e que talvez possa novamente ocorrer: sem a memória, o ser humano não está livre de que ele não cometa ou não consinta a ocorrência de atrocidades.

O exercício do pensamento político traz consigo a possibilidade de se mover entre o passado e o futuro. Quando os homens se reconhecem como cidadãos, discutem e decidem em grupo, eles estão fazendo o oposto do que comumente faz o “homem da massa”. Para que isso ocorra faz-se necessário compreender como Arendt relaciona a *vita activa* do ser humano com a política, e como a importância de tais atividades (*labor, work and action*) foram sendo modificadas ao longo do tempo.

3 O homem e sua condição humana: a ação como legítima atividade política

3.1 O homem e sua condição humana

Arendt, em sua obra *A Condição Humana*³³, tem como tema principal “pensar o que estamos fazendo”. Ela propõe “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (ARENDT, 2013a, p. 6). A obra trata das “articulações mais elementares da condição humana”, a saber: o *labor*, o *work* e a *action*. Essas três atividades formam a *vita activa* de todo ser humano, assumindo um caráter de requisito para a vida humana. Arendt entende que estas atividades possuem relação com a política, e em especial a *action*³⁴ por ser uma atividade específica do ser político: ela é a única atividade que ocorre diretamente entre “os homens” sem a intermediação de objetos ou de coisas, referindo-se à condição humana de pluralidade. Antes mesmo, de Arendt escrever a obra “*A Condição Humana*” em 1958, ela escreveu uma conferência intitulada “*Labor, Work, Action*”³⁵ por volta de 1957, demonstrando o interesse e a importância de discutir e de investigar tais temas.

Em *A Condição Humana*, Arendt tem por propósito realizar uma análise histórica tendo como panorama o mundo moderno, para então identificar qual é o momento em que os seres humanos tornaram-se alienados, e a significância disso na política. Ela (ARENDT, 2013a, p. 7) escreveu:

³³O título que Arendt havia proposto para esta obra foi “*On Active Live*” – Uma investigação sobre a vida ativa -, mas, os redatores o substituíram por “*Human Condition*” – A condição humana -. Esse compilado é proveniente de uma série de conferências proferidas pela autora no ano de 1956, na Universidade de Chicago intitulada *Vita Activa*, publicada no ano de 1958.

³⁴Steves (1985, p.93) escreve, “la ‘Vita activa’ – culmine dans la description de l’activité la plus haute: celle d’action qui au sens éminent que veut lui donner Hannah Arendt est inséparable de la parole. Or la coappartenance intime d’action et parole se saisit à son niveau essentiel dans la reprise narrative de l’agir”.

³⁵Para melhor compreensão, consulte-se a versão francesa do texto “*Labor, Work, Action*”. Lê-se no rodapé: “Traduction d’ une conférence intitulée ‘Labor, Work, Action’, prononcée vraisemblablement en 1957. Le manuscrit de la conférence, resté inédit, a été déposé à La Library of Congress (Réf.: Box 65, n^{os} 023216 à 023230, The Papers of Hannah Arendt). Nous remercions vivement Madame Mary McCarthy et les éditions Harcourt Brace Jovanovich de nous avoir autorisés à en publier une version française” (ARENDT, 1985, p. 3).

Para evitar equívocos, os conceitos *labor*, *work*, and *action*, serão expostos na língua inglesa, pois, muitas traduções na língua portuguesa utilizam de outros termos para designar o mesmo, o que pode dificultar a compreensão e a interpretação de tais termos.

em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolvera e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida.

A autora acredita ser imprescindível entender como o homem vivencia o *labor*, o *work* e a *action*, assim como, a valorização de cada uma delas. A condição humana é, para Arendt, a totalidade das atividades com as quais os seres humanos se relacionam com o mundo. Ela é composta pela: vida, mundaneidade, natalidade e pluralidade. A autora (ARENDT, 2013a, p. 2) complementa,

A Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre, ao que sabemos, pode ser a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um *habitat* no qual eles podem mover-se e repirar sem esforço nem artifício. O artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente animal, mas a vida mesma permanece fora desse mundo artificial, e por meio da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos.

Arendt entende que a condição humana é diferente da natureza humana: a natureza humana para autora é algo indefinível, e os que tentaram fazê-lo chegaram em uma ideia de deidade. Arendt (2013a, p. 12) comenta,

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.

Ou seja, ela não afirma que exista uma natureza humana, ou mesmo que não exista. Caso ela exista, explica ela, a natureza humana seria aquilo que caracteriza os seres humanos: seria um fenômeno natural. Afirmar-se-ia que o comportamento humano e o comportamento natural seriam a mesma coisa. Segundo Arendt, o homem não tem como conhecer a natureza humana, mas ele pode conhecer a condição humana, pois tal condição é formada por atividades inerentes ao seu ser.

Labor, *work* e *action* correspondem “a uma das condições básicas [*basic*] sob as quais a vida na Terra foi dada aos homens” (ARENDT, 2013a, p. 8). Tais condições servem para suprir a existência do homem no mundo³⁶. O mundo é algo artificial, formado e composto por homens. *Labor*, *work* e *action* são capacidades

³⁶Arendt concebe que o mundo não pode ser entendido como sendo o mesmo que Terra, posto que a autora compreende que a Terra é o mesmo que *physis*, algo natural.

gerais que contribuem na transformação e na preservação do mundo. Essas atividades são permanentes, ou seja, não podem deixar de existir até que o ser humano habite esse Planeta. No entanto, sua importância modificou-se³⁷ e pode ser alterada conforme o desenvolvimento da humanidade. Di Pego (2015, p. 215) expõe,

labor, trabalho e ação são produto das condições em que os homens viveram no mundo e, como tais, poderiam se reconfigurar e se transformar sob outras condições de vida. O que em qualquer caso perduraria, segundo Arendt, seria o fato de que a existência humana se encontra infalivelmente condicionada, mesmo quando estas condições podem se modificar e inclusive chegar a ser autoproduzidas pelos homens. [...] As atividades da vida ativa se configuram a partir das condições da existência: o labor a partir da vida, o trabalho a partir do mundo da mundanidade, a ação a partir da natalidade e o discurso a partir da pluralidade, mas elas mesmas podem ser modificadas.³⁸

Para Arendt todo homem é um ser condicionado, tanto por coisas naturais quanto por coisas artificiais, por exemplo: a necessidade de produzir alimento (necessidade biológica); vestuário para os dias frios; abrigo para proteção e etc. Os condicionantes também são tanto externos como internos. O primeiro pode ser exemplificado mediante o contexto histórico, a família, o local onde habita; O segundo: sentimentos, pensamentos. O homem é um ser condicionado, pelo fato, de que aquilo com que ele entra em contato, tocando ou mantendo uma duradoura relação, converte-se em uma condição humana, por exemplo, a de mundanidade³⁹. Nas palavras de Arendt (2013a, p 10-11):

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

³⁷Di Pego (2015, p. 216) elucida, “El totalitarismo ha mostrado precisamente que es posible modificar estas condiciones de existencia anulando la pluralidade y la capacidad de comenzar algo nuevo, y llevando a cabo de este modo algo que parecía imposible: la transformación de los seres humanos hasta volverlos superfluos en cuanto tales.”

³⁸“labor, trabajo y acción son producto de las condiciones en que los hombres han vivido en el mundo y, como tales, podrían reconfigurarse y transformarse bajo otras condiciones de vida. Lo que en cualquier caso perduraría, según Arendt, sería el hecho de que la existencia humana se encuentra indefectiblemente condicionada, aun cuando estas condiciones puedan modificarse e incluso llegar a ser autofabricadas por los hombres. [...] Las actividades de la vida activa se configuran a partir de las condiciones de la existencia: la labor a partir de la vida, el trabajo a partir de la mundanidad, la acción a partir de la natalidad y el discurso a partir de la pluralidad, pero ellas mismas pueden ser modificadas” (DI PEGO, 2015, p. 215).

³⁹Para Arendt, o conceito de mundanidade versa sobre aquilo que tem relação com o mundo, o que é material e produzido pelo homem, bem como a necessidade do homem agir sobre a matéria. Construindo, fabricando, edificando reformulando o mundo para tornar-se seu “lar”.

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.

Ou seja, além das necessidades naturais que condicionam a existência humana, sua sobrevivência também está vinculada aos artifícios elaborados pelo homem. Uma vez que é ele quem constrói o mundo de forma artificial, ele também acaba por produzir condicionantes para sua existência, como por exemplo: o avanço dos conhecimentos médicos, que prolongam e melhoram as condições de vida. Porém, o condicionam em muitos casos ao seu uso contínuo, como por exemplo, os remédios para dormir. Arendt entende que toda atividade coopera de forma distinta, em diferentes medidas para a existência objetiva e a durabilidade do mundo.

3.2 A *vita activa* comparada à *vita contemplativa*

Na Tradição do Pensamento Filosófico, autores como Platão, acreditavam ser a *vita contemplativa* superior às demais atividades, pois a contemplação tornara-se o único modo de vida considerado livre. Posto que na *vita activa* o ser humano depende das necessidades e de suas relações, e desse modo não é livre, pois a liberdade na Antiguidade excluía todo modo de vida dedicado às carências humanas e à manutenção: o escravo, o mercador, o artesão. Estes não tinham liberdade de participar das decisões, votar e ser votado. Os filósofos da Antiguidade acreditavam que ela era superior porque as atividades da contemplação se ocupavam do “belo”, e para os gregos a beleza era indicativo de verdade. O belo expressava ordem, harmonia, proporções. Segundo Arendt, o belo era entendido como aquilo que não era útil nem necessário, e por este motivo ele poderia ser escolhido de forma livre, sem nenhuma coação. Arendt (2013a, p. 15) aponta para as principais formas de vida contemplativa seguidas na Antiguidade,

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.

A *vita activa* era classificada, na Antiguidade, com uma conotação negativa, pois significava o envolvimento com as coisas do mundo. Dessa maneira, a vida

política era considerada da mesma espécie que a atividade do artesão. O seu desfecho foi que a ação política deixou de ser espontânea passando a ser uma obrigação, qual seja, a de suprir as necessidades e de produzir coisas úteis. Visto isso, os filósofos passaram a recomendar o afastamento da “in-quietude” que a *vita activa* promovia e, por consequência, o distanciamento da vida política. Nessa perspectiva, nenhuma obra humana se igualaria à imutável eternidade da contemplação. Essa eternidade só se manifesta no instante em que todas as atividades humanas estiverem em quietude. Lafer (1988, p. 119-120) complementa:

A emergência, com o cristianismo, da subjetividade jurídica não teve alcance político nos seus desdobramentos iniciais. De fato, de acordo com Hannah Arendt, uma das consequências importantes da difusão da mensagem cristã que afirmava a imortalidade da vida humana individual foi a de fazer com que a preocupação com a vida e a imortalidade do indivíduo tomassem o lugar antes ocupado pela preocupação com a vida e a imortalidade da polis. Esta visão antipolítica, voltada para a superioridade da *vita contemplativa*, diante do caráter ilusório da *vita activa*, trouxe, na análise arendtiana, uma alienação em relação ao mundo que tem, na época moderna, características muito específicas. Com efeito, os antigos e os medievais, ao rejeitarem o mundo dos homens, voltaram-se, desde Platão, para a busca e a contemplação da verdade eterna. Os modernos, para o mundo interior do ser, por força da dúvida que coloca em questão a eterna verdade das coisas.

Essa inversão de valores resultou na modificação da valorização da ação política. Ao invés da liberdade, foi à necessidade que preponderou como fundamento das relações políticas. Nesse sentido, Arendt acredita ser de fundamental importância a exegese quanto a *vita activa* e a *vita contemplativa*, distinguindo-as, e caracterizando ação como a atividade referente ao homem político – o autentico cidadão. Arendt (2013a, p. 20) escreveu:

O uso da expressão *vita activa*, como o aqui 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 fina da sua ordem hierárquica [...]. A estrutura conceitual permanece mais ou menos intacta, e isso se deve à própria natureza [...] da própria operação.

As preocupações referentes à *vita activa* não são as mesmas referentes à *vita contemplativa*, como também uma não é superior nem inferior à outra. Uma vez que nenhuma ordem é estabelecida, sem um princípio abrangente e único, Arendt compreende que, de todas as atividades da *vita activa*, a *action* é a mais essencial para a política, assim como, das atividades da *vita contemplativa*, a vontade é a mais digna das atividades, visto que é por meio dela que a *action* humana é acionada (ARENDT, 2013a, p. 8-20).

É importante observar que as atividades do *labor* e do *work* devem ser necessariamente satisfeitas para que haja a vida humana sobre a Terra, no entanto o ser humano consegue viver sem a terceira, a *action* como o homem da massa, por exemplo, o ser que não age politicamente, que se tornara apolítico, sendo um problema para o que se refere à comunidade, pois quanto menos pessoas participarem ativamente ao que se refere à política, maior são as chances da comunidade ser prejudicada, por exemplo, quanto menos pessoas se preocuparem com a saúde pública cobrando das autoridades melhorias, maior é a chance dessas não serem efetivadas. O que Arendt observa, é que na Modernidade foi atribuída uma importância ao *labor* em relação às demais atividades. Ocasionalmente uma apatia quanto à ação política.

3.3 A Tradição, a história e o mundo

A Tradição está conectada ao pensar e ao julgar, por isso é imprescindível ao agir. Ela é entendida por Arendt como sendo o legado do passado para os que estão presentes no mundo e para aqueles ainda virão (natalidade). A Tradição tem por função orientar o agir humano. Para tanto, ela está repleta de Histórias (*Histories*)⁴⁰, uma vez que, que História é o conjunto de conhecimentos referidos aos fatos humanos. A Tradição contém também costumes, hábitos, regras, interdições, saberes de vários tipos: religiosos, científicos, comuns (gastronomia, danças, crenças...). Schio (2012, p. 231) escreve,

Ela [a Tradição] enuncia os valores a serem salvaguardados, e localiza o ser humano no tempo, no espaço, na cultura, fornecendo-lhe identidade e indicando-lhe caminhos. Por isso, a partir dos fundamentos fornecidos pela

⁴⁰A história (*history*) é conjunto de conhecimento de toda a humanidade, ela é sem fim. A história é composta por histórias (*stories*) que são narrativas que possuem um início, um meio e um fim.

tradição é possível aceitar as novidades constituídas pelas iniciativas humanas.

A tradição, assim entendida, não é conservadora ou reacionária. Também ela não é um “saudosismo”, um desejo de volta ao passado, de retrocesso ou de estagnação, sequer temor pelo desconhecido e pelo novo. A tradição é “básica”, no sentido de permitir um retorno às origens ou a busca de significado dos acontecimentos, de exemplos a seguir ou a evitar.

Toda ação humana pode ser objeto da História⁴¹ composta por narrativas (*stories*), as quais possibilitam aos seres humanos a agirem junto aos outros, significando os acontecimentos dos quais presenciou ou participou. Sem a História a ação desaparece após ser realizada. Nesse sentido, Arendt entende a Tradição como interligada com a História: a Tradição é formada pelos acontecimentos mais relevantes. A História também contém modelos a serem seguidos ou evitados (ela pode ser a premissa maior no juízo determinante).

A *vita activa* está intimamente ligada ao mundo dos homens, ou das coisas fabricadas por eles. Nesse viés, é importante lembrar, mais uma vez, que Arendt distingue mundo e natureza. A primeira depende do humano, a segunda depende do cuidado (*amor mundi*). Ela é básica, imprescindível, e motivo de preocupação de Arendt, por exemplo, ao tratar do *amor mundi*: flora, fauna, água, o próprio Planeta. Para Arendt, são as coisas e os seres humanos que formam o espaço das atividades humanas. Nenhuma vida humana seria possível sem um mundo. Segundo ela (ARENDT, 2013a, p. 26):

A *vita activa*, a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente. As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização [...]. Nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos.

Para ela, a natureza é a base da vida orgânica, no entanto, é no mundo (a criação humana) em que a vida dos homens ocorre, seu espaço delimita os movimentos humanos. Sendo o mundo composto por artifícios humanos e de assuntos que ocorrem entre aqueles que o habitam. Ele é edificado por meio das

⁴¹Schio (2012, p. 230-231) observa, “A ação engendra fatos contingentes, oriundos da liberdade: eles são a matéria-prima da História. A História, como dimensão cultural da vida humana, não é simplesmente uma segunda natureza. Ela é uma criação humana, pois indeterminada, saudavelmente não imposta por processos ou por causalidades rigorosas. [...] Sem a História, a ação humana desaparece tão logo é engendrada.”

atividades da *vita activa* e as da *vita contemplativa*, todas com diferentes proporções e significados. A *vita activa* resguarda sua mundaniedade pela durabilidade dos seus produtos. A *vita contemplativa* por sua vez, mantém sua mundaniedade por sua característica de invisibilidade, as atividades mentais não aparecem no mundo, mas elas usam da linguagem (a narrativa) para participar do mundo, sua permanência nele é por meio de lembranças (memórias) e de discursos compartilhados. Calvet (2006, p. 62. Grifos da autora.) expõe que

Somos do *mundo*, pertencemos a um mundo comum, um mundo que se apresenta em seus inúmeros aspectos à pluralidade humana, um mundo no qual ser e aparecer coincidem, e é no seu seio que aparecemos uns aos outros *qua* homens. Os homens podem viver sem trabalhar, e podem decidir simplesmente usar o mundo das coisas e desfrutar esse mundo sem lhe acrescentar um só objeto útil, mas uma vida sem ação e sem fala não é mais uma vida humana porque ela já não é vivida entre os homens.

O mundo é o local onde o homem, que por meio de certas atividades, *poiesis* (fazer) e *techné* (produzir) conservam e condicionam a existência humana. É no mundo que a pluralidade humana se manifesta, é nele que “ser e aparecer coincidem”. Viver junto no mundo, depende da ação e da fala entre os que nele habitam, é por meio do ato e da fala que os homens são inseridos no mundo que eles mesmos edificam. Fazendo-se necessário o cuidado para com o mundo. Nas palavras de Arendt (2013a, p. 64):

Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si.

Dessa forma, o mundo é o que corresponde o "espaço entre", relacionando homens e coisas, e, homens e homens, mas deixando espaço, para ver, ouvir, discordar. É nele que se realizam os eventos políticos. É o local das atividades humanas, a esfera em que as coisas tornam-se públicas⁴². Dessa forma, Arendt

⁴² Nas palavras de Calvet (2006, p. 49. Grifos da autora.), “O termo *público* indica, para Arendt, dois fenômenos estreitamente ligados um ao outro, mas não totalmente idênticos. Este termo significa, primeiro diz ela, ‘que tudo aquilo que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior publicidade possível’ (HC, p. 45) e, em segundo lugar, ‘[este termo] indica o próprio mundo, na

compreende que o cuidado com o mundo é de fundamental importância, pois ele preserva a singularidade humana, garantindo a distinção, a criatividade e a liberdade dos homens. A *vita activa* (composta por *labor*, ao *work* e a *action*), permite que seu agente seja intitulado, respectivamente, de *animal laborans*, *homo faber* e o homem de ação, ator ou agente.

3.4 O *animal laborans* e a sociedade massificada

Para Arendt a necessidade é tudo aquilo que é imprescindível ao ser humano, o que ele não pode sobreviver sem, ou não pode fazer de outra forma. Em outros termos, a vida biológica não pode persistir sem certas condições, e estas são indiscutíveis: sem sua satisfação, o corpo enfraquece e morre. Além disso, elas são saciadas apenas momentaneamente e nunca de forma permanente. O *labor* é entendido por Arendt, como sendo o elemento da *vita activa* que se ocupa em manter a vida biológica do ser humano. Isto é, tudo o que seja necessário para sustentar o organismo humano vivo. Assim, a necessidade, a multiplicação e a repetição são próprias de sua atividade. A condição humana do *labor* “é a própria vida”, afirma a autora em *A condição humana*, e seu propósito é a satisfação das necessidades básicas da vida do ser humano. Calvet (2006, p. 43. Grifos da autora.) explica que

Esta atividade humana corresponde à *vida* enquanto eterno retorno do mesmo [...] Trata-se de uma atividade cuja única finalidade é satisfazer as necessidades básicas da vida e que *não deixa nenhuma marca durável*, uma vez que seu resultado desaparece no consumo.

Toda a atividade do *labor* é visa à sobrevivência do corpo: é feito pelos homens para os homens. E os produtos são feitos e são consumidos, em uma infundável repetição. Nas palavras de Winckler (2006, p. 97):

O labor é a menos mundana das atividades da *vita activa*. De acordo com Arendt, é a atividade que se destina à alimentação do processo biológico da vida: a preservação das vidas individuais e a perpetuação da espécie. Tudo o que o labor produz está destinado a ser consumido, pois serve para satisfazer as necessidades vitais dos homens (incluída a própria

medida em que é comum a todos nós e se distingue do lugar que nele possuímos a título privado [*our privately owned place in it*]’ (HC, p. 48).”

necessidade de laborar, pois o labor garante sua própria continuidade). [...] A não-mundanidade do labor resulta do fato de não deixar nada detrás de si.

Arendt atenta para o fato de que, na Antiguidade Grega, a atividade do *labor* era depreciada, porque ela lembrava aos cidadãos, que eles tinham necessidades⁴³ que o prendiam à vida do lar (alimentação, higiene, sono), e dessa forma não os deixavam livres para a vida com seus semelhantes, os outros cidadãos. “Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana” (ARENDT, 2013a, p. 103). Para suprir, ou diminuir, suas carências quanto ao *labor*, eles possuíam escravos: eles “achavam necessário ter escravos em virtude da natureza servil de todas as ocupações que fornecem o necessário para a manutenção da vida [...] Pelo fato de serem dominados pelas necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade dominando outros que eles, à força, sujeitavam à necessidade”. (ARENDT, 2013a, p. 103), ou seja, para satisfazer o *labor*.

Os escravos, porém, não liberam o humano do *labor* de seu corpo, podendo, apenas, diminuir o cansaço que algumas atividades podem produzir. Dessa forma, o *labor* continua, e o escravo, por meio do seu fazer (*work*), reduz o tempo gasto com o sobreviver. Arendt demonstra em seus textos⁴⁴, o fato de que em toda língua europeia, tanto antiga quanto moderna, etimologicamente, o termo *labor* possui uma conotação negativa: fadiga, pena, até mesmo classifica como *labor* as dores do parto.

O *labor*, na *vita activa*, é a mais básica das atividades, a primeira a ser sanada, sendo que, o homem livre de tal atividade pode se dedicar às outras atividades (*work* e *action*) e à contemplação. Para ela, então, é por meio do *labor* que o ser

⁴³Arendt (2013a, p. 99-100) escreveu, “O desprezo pela atividade do trabalho [labor], originalmente oriundo de uma apaixonada luta pela libertação da necessidade e de uma impaciência não menos apaixonada com todo esforço que não deixasse vestígio, monumento ou grande obra digna de ser lembrada, generalizou-se na medida das crescentes exigências do tempo dos cidadãos pela vida na *pólis* e de sua resistência na abstenção (*skhole*) de toda atividade que não fosse política, até estender-se a tudo quanto exigisse esforço”.

⁴⁴Por exemplo, ela (ARENDT, 2013a, p. 58-59) comenta: “Aparentemente, em nenhuma outra esfera da vida atingimos tamanha excelência quanto na revolucionária transformação da atividade do trabalho [*work*], ao ponto em que o significado verbal do próprio termo (que sempre esteve ligado a “fadiga e penas” quase insuportáveis, ao esforço e à dor e, conseqüentemente, a uma deformação do corpo, de sorte que poderia ter sua origem somente na extrema miséria ou pobreza) começou a perder o seu significado para nós. Embora a extrema necessidade torne o trabalho [*work*] indispensável à manutenção da vida, a última coisa a esperar dele seria a excelência [porque essa só ocorre na ação]”.

humano sacia, e sente novas necessidades: como fome, sede, calor, frio, alimentar-se novamente, dormir a cada período. O *labor* consome os recursos (os bens de consumo), os destrói para gerar vida, energia, transformando *laborar* e o consumir em etapas de um mesmo processo. E esses processos fazem parte da vida biológica de cada ser humano, pois estão intimamente ligados, formando um mesmo movimento: o consumir e o saciar. Segundo Arendt, o *labor* se mantém sob o signo da necessidade, qual seja, a da sobrevivência.

No *labor*, o esforço e a gratificação, assim como a satisfação e o consumo, seguem juntos um após o outro. Segundo Arendt, a alegria é inerente a esse processo, e ela não é possível sem o ciclo que compreende a exaustão e a regeneração. O *labor* encontra-se em todas as atividades humanas, executado como qualquer outra atividade rotineira, exemplo: a força liberada para produzir uma refeição. O mesmo possui um caráter repetitivo, não possuindo começo nem fim (ele acaba junto com a vida, ou seja, na morte do organismo, do corpo físico). No entanto, ele se encontra em um movimento cíclico com pausa entre a “exaustão” e a “regeneração”.

O *labor* precisa dos bens de consumo que são os menos duráveis das coisas tangíveis, o pão é o exemplo cotidiano. Arendt (2013a, p. 107) afirma que, “realmente, é típico de todo trabalho (*labor*) nada deixar atrás de si, que o resultado do seu esforço seja consumido quase tão depressa quanto o esforço é despendido.” Eles, os bens de consumo perecíveis, são de curta duração, pois, se não forem consumidos, se degradarão, e isso ocorre de forma natural.

O *work*⁴⁵, por sua vez, é entendido por Arendt, como a atividade que confere a não-naturalidade, ou seja, aquela atividade que não está inserida no ciclo vital da existência humana, mas, é necessária para a existência do homem no mundo. É a atividade do *work* quem provê o mundo artificial de coisas. Sua condição humana é a mundanidade, é por meio dele que se fabrica uma variedade de coisas, formando o artifício humano. Nas palavras de Calvet (2006a, p. 44. Grifos da autora.),

Trata-se, assim, de uma atividade que possui um começo preciso (modelo ou plano) e um fim previsível determinado – um objeto *durável* - que não é consumido imediatamente, mas é utilizado para fins que não são propriamente os da vida biológica. Os produtos da obra [*work*] garantem a

⁴⁵Ser liberado do *labor* é impossível, pois o *labor* é intransferível: ninguém pode comer, dormir, ou sentir dor por outra pessoa, nem essa por aquela. No *work*, entretanto, um ou alguns podem produzir para muitos. Tal feito lembra a autora, foi realizado sempre com o uso de coação e violência.

permanência e a *durabilidade* sem as quais um mundo não seria de modo algum possível, e é esta durabilidade que dá às coisas do mundo sua “objetividade” ou sua relativa independência em relação aos homens que as produziram e as usam [...]. Estamos rodeados de coisas mais permanentes do que a atividade pela qual foram produzidas, e potencialmente até mais permanentes que a vida dos homens que a produziram, e é nesse fato que repousa a *realidade* e a *confiabilidade* do mundo humano.

As coisas do mundo, elaboradas pelo *work*, possuem a função de estabilizar a vida sobre a Terra. Para Arendt, não há objetividade sem um mundo entre a natureza e o homem. Sem o mundo fabricado por ele, haveria apenas um eterno movimento. A autora ressalta que as coisas produzidas pelo *work*, muitas vezes, são mais permanentes que a própria vida do indivíduo que o produziu, pois sua potencialidade pode ultrapassar a vida humana, exemplo: móveis, construções, túmulos. Dessa forma, estabelecem condições para cada ser humano poder formar sua morada na Terra (um “lar”). Para que isso ocorra, lembra Arendt, a ação e a fala devem fazer parte do artifício humano. Por meio do *work*: escrita, monumentos, moedas, etc. O ser humano “fabrica a infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano” (ARENDT, 2013a, p. 169).

O homem possui a potencialidade de produzir (*work*) mais bens de consumo do que consome⁴⁶, ou seja, do que é necessário para sua sobrevivência e a de sua família. Segundo Arendt, essa abundância é natural, no *work*, o que permitiu à classe dominante de cada época explorar seus semelhantes, possibilitando que eles se utilizassem do *work* do outro. Essa abundância da produtividade é inerente ao *work* humano, e faz parte da condição humana. Arendt entende a atividade do *work* como sendo a obra realizada pelas “mãos” dos homens: a partir de modelos (*eidos*) que eles produzem e efetivam sua funcionalidade. Tais objetos caracterizam-se pela sua durabilidade. Seu uso não os faz desaparecer. Arendt (2006, p. 353) comenta,

Certamente, a durabilidade do mundo das coisas não é absoluta; não consumimos coisas, mas as usamos; e se não o fizermos, elas simplesmente se degradam e retornam ao processo natural geral do qual foram retiradas e contra o qual as erigimos. A cadeira, se abandonada à própria sorte ou expelida do mundo humano, converter-se-á novamente em madeira, e a madeira se deteriorará e retornará ao solo do qual a árvore brotou antes que fosse derrubada para se tornar o material sobre o qual

⁴⁶Arendt (2013a, p. 108) explica: “Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho (*labor*), mas na “força” humana, cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência, mas é capaz de produzir um 'excedente', isto é, mais que o necessário à sua própria “reprodução”. Diferentemente do *labor*, que consome o produto depois de pronto para gerar energia, vida. O qual é quase imediatamente consumido, desaparecendo.

operar [*work*] e com o qual construir. Contudo, embora o uso não deixe de desgastar estes objetos, este fim não é previamente planejado, não era o objetivo de sua fabricação, como a “destruição” ou o consumo imediato do pão é o seu fim intrínseco; o que o uso desgasta é a durabilidade. Em outras palavras, a destruição, embora inevitável, é incidental para o uso, mas inerente ao consumo.

Os objetos de uso conferem ao mundo estabilidade, abrigo, sem o qual o homem não sobreviveria na Terra. Isto é, torna o mundo um "lar" para o humano, um lugar familiar porque é elaborado por ele. O homem, por meio do *work* constrói um mundo artificial a partir do material extraído da natureza. As coisas fabricadas por eles os abriga e os protege da própria natureza. Somente dessa forma ele pode sentir-se em casa no mundo.

A matéria que a natureza fornece transforma-se, nas mãos do homem, em material (matéria-prima). Ele, ao retirá-la da natureza, acaba por tratá-la, muitas vezes, de forma imprudente, pois ao retirar a matéria para transformá-la, ele a destrói, como o exemplo da mesa de madeira: para fabricá-la é necessário matar a árvore para utilizar a madeira como material. Esse processo está presente na extração da pele da chinchila, para confecção de casacos, que colocou algumas variedades da espécie em extinção. Na paisagem natural que é modificada para satisfazer o gosto de alguém, ou mesmo para construir uma hidrelétrica. Dessa forma, afirma Arendt, o homem sempre foi (e será) o destruidor da natureza, mas, e ao mesmo tempo, o formador ativo do seu próprio mundo. O homem modifica a natureza ao elaborar o seu entorno, um lugar seu, familiar e aconchegante. Arendt (2013a, p. 175) afirmou:

A verdadeira obra [*work*] de fabricação [*work off a fabrication*] é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói o objeto. Esse modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço, no qual a imagem já passou por um ensaio de materialização por meio da obra [*work*]. Em cada caso, o que orienta a obra [*work*] da fabricação está fora do fabricante e precede o efetivo processo da obra [*work*], quase do mesmo modo que as urgências do processo vital no trabalhador precedem o efetivo de processo de trabalho [*labor*].

Os homens possuem a capacidade de se adaptar conforme sua realidade, as tecnologias, as maneiras de se organizar (exemplo: polis, civitas, feudos, nações, etc). Por exemplo: ao mudar de cidade, o sujeito deve se adaptar ao lugar, ao clima, à vizinhança, à nova casa. Arendt considera que os seres humanos podem se relacionar com os objetos, por exemplo, “a casa que cresci é a mesma até minha

morte”. A partir do material que a natureza oferece o homem elabora um mundo de coisas objetivas.

A multiplicação (*work*) difere da repetição (*labor*): a primeira multiplica o que já possui uma existência estável e permanente no mundo. O modelo do objeto existe antes de começar a fabricação⁴⁷, permanecendo após seu final. O processo de repetição acontece por motivos externos a ele, podendo ocorrer pela demanda do mercado, por exemplo. Arendt (2006, p. 355-356), atenta para a seguinte informação:

A multiplicação não deve ser confundida com a repetição, embora ela possa ser percebida pelo artesão individual como uma mera repetição que uma máquina pode realizar melhor e de modo mais produtivo. A multiplicação realmente multiplica as coisas, enquanto que a repetição apenas segue o ciclo recorrente da vida no qual seus produtos desaparecem quase tão rapidamente quanto aparecem.

Ter um começo definido e um fim previsível definido é a marca da fabricação, que apenas por esta característica já se distingue de todas as outras atividades humanas.

O processo de fabricação, segundo Arendt, é determinado pela categoria de meios e fins, sendo que o objeto fabricado é o produto final, e a fabricação é o meio necessário para atingi-lo. Ele chega ao final quando o objeto almejado está pronto, e o mesmo não precisa ser repetido. Dito de outro modo, o seu uso e a sua fabricação fazem parte de processos distintos. Os objetos acabados tornam-se um fim, mas não um fim em si mesmos, ocupando um lugar em outra categoria de meios e fins: a da utilidade, isto é, como objeto de uso, mas que podem torná-lo meio de atingir outros fins, como por exemplo, a geladeira, para conservar os alimentos, a fabricação de um sofá cujo fim seja atingir uma vida confortável.

Para Arendt, a única forma de o ser humano conseguir sair desse círculo infinito de meios e de fins é o próprio homem tornar-se fim último em relação ao objeto. O “uso” e o “consumo”, em certas áreas, parecem se justapor, dando muitas vezes a impressão de que sejam a mesma coisa. Por exemplo: usa-se um liquidificador (resultado do *work*) para fazer um milk-shake (satisfazer o *labor*). Lafer

⁴⁷Arendt afirma (2013a, p. 176) que, “o fato de que a imagem ou o modelo cujo aspecto orienta o processo de fabricação não apenas o precede, mas não desaparece depois de terminar o produto; sobrevive-lhe intacto, pronto, por assim dizer, para prestar-se a uma infinita continuação da fabricação. Essa multiplicação potencial, inerente à obra [*work*], difere em princípio da repetição que caracteriza o trabalho [*labor*]. Esta é exigida pelo ciclo biológico e permanece sujeita a ele; as necessidades e carências do corpo humano vêm e vão, e, embora reapareçam sempre de novo em intervalos regulares, jamais perduram muito tempo”.

(1988, p. 214) elucida, “Uso e consumo, assim como trabalho e labor, por vezes coincidem. Entretanto, não se identificam. A destruição, embora inevitável, é incidental no uso, porém inerente ao consumo”.

O processo de *work* é irreversível, no entanto os objetos elaborados pelo homem podem ser destruídos por ele mesmo. Por exemplo, pode-se tornar a mesa em tábua, mas não em árvore. Arendt destaca que nenhum objeto de uso é tão necessário que o homem não possa resistir a sua destruição e continuar a viver. Por exemplo, o televisor que está presente em um número considerável de lares modernos, poderia desaparecer do mundo - e ele está sendo substituído por telas de computadores - e ainda assim, a espécie humana iria prosseguir, mesmo sem o televisor. Para ela, no processo de fabricação, o produto final é quem estabelece e organiza o processo de fabricação. Por exemplo, para fazer uma cadeira é necessário cortar a árvore para então retirar o material, “a madeira” em forma de tábuas, cortá-las, encadeá-las conforme o modelo. Também são necessários especialistas no ramo, um número exato de colaboradores, máquinas e outras ferramentas⁴⁸. Arendt (2013a, p. 203-204) comenta:

A sociedade comercial – ou o capitalismo em seus primeiros estágios, quando ainda possuía um espírito ardentemente competitivo e aquisitivo – é ainda regulada pelos critérios do *homo faber*. Quando o *homo faber* deixa seu isolamento, surge como mercador e negociante, e como tal estabelece o mercado de trocas. [...] Nesse processo, que segue do artesanato isolado para a manufatura destinada ao mercado de trocas, a qualidade do produto final acabado muda um pouco, embora não inteiramente. A durabilidade, único critério que determina se uma coisa pode existir como uma coisa e perdurar no mundo como um ente distinto, continua a ser o critério supremo, apesar de ela já não produzir coisas adequadas ao uso, e sim adequadas a serem “armazenadas de antemão” para troca futura.

⁴⁸Tanto o *work* quanto o *labor* possuem objetos, utensílios, que contribuem facilitando seu uso, os utensílios aliviam a carga, exemplo: uma faca, um garfo, uma panela, facilitam o *labor*, mas um martelo, uma tesoura, um trator, um computador auxiliam, e muito, o *work*. Esses utensílios sobrevivem ao processo de *labor*, e também ao *work*. Ela (ARENDT, 2013a, p. 182), escreveu que “o que preside o processo de trabalho [*labor*] e todos os processos da obra [*work*] executados à maneira do trabalho [*labor*] não são o esforço propositado do homem nem o produto que ele possa desejar, mas o próprio movimento do processo e o ritmo que este impõe aos trabalhadores [no *work*]. Os utensílios do trabalho [*labor*] são tragados por este ritmo até que o corpo e a ferramenta volteiem no mesmo movimento repetitivo, isto é, até que, no uso das máquinas – que, dentre todos os utensílios, melhor se ajusta à execução do *animal laborans* -, já não é o movimento do corpo que determina o movimento do utensílio, mas sim o movimento da máquina que compele os movimentos do corpo. O fato é que nada pode ser mais facilmente e menos artificialmente mecanizado que o ritmo do processo do trabalho [*labor*], que, por sua vez, corresponde ao ritmo repetitivo do processo vital, igualmente automático, e ao seu metabolismo com a natureza. Precisamente por não utilizar instrumentos e ferramentas para construir um mundo, mas para facilitar os trabalhos de seu próprio processo vital”. Isto é, um instrumento pode ser usado para elaborar outra coisa.

O agente da atividade do *work* é conhecido por Arendt como *homo faber*. Nos termos dela (ARENDT, 2006, p. 355): “O *homo faber* torna-se senhor e mestre da própria natureza na medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado”. O *homo faber*, participa da produção porque ele é capacitado a ter um domínio próprio, o da fábrica (indústria) lembrando que, domínio público não é o mesmo que domínio político, como o mercado (comércio, bancos, entre outros). O domínio público possui como categoria o mercado de trocas, onde o produtor (*homo faber*) pode exhibir seu produto, barganhar, e trocar um objeto por outro, vender. O *homo faber* constrói o mundo, como “produtor de coisas”, sua relação com os “outros” é uma relação “interessada”: na elaboração, na troca de produtos e no lucro decorrente dessa troca.

O *homo faber* pode produzir seus objetos no isolamento. É no isolamento que ele mantém-se em contato com o mundo. O isolamento apenas se torna intolerável quando a faculdade de acrescentar algo no mundo é destruída. Arendt afirma em *A Condição Humana* que isso pode ocorrer em um mundo no qual os principais valores são atribuídos pela atividade de *laborar*, pois, nesse caso, o único esforço do ser humano é o de manter-se vivo, deixando de ter uma relação com o mundo. No entanto, para Arendt, o isolamento é essencial em dois momentos: no pensar/estudar (voltar-se para si mesmo) e no de produzir no sentido de estar a sós com a ideia, isto é, com a imagem mental do produto que irá fabricar e com a matéria-prima e as ferramentas necessárias ao fazer. Somente quando o produto estiver acabado é que o isolamento pode ser abandonado. Mesmo que seja em uma linha de montagem, por exemplo, as pessoas estão apenas fisicamente (com o corpo) próximas.

O *fomo faber* produz o objeto - a coisa - em grande quantidade, de forma que possa lucrar com seu comércio. Nesse momento as coisas que implicam a mundanidade recebem uma atribuição, um valor. A distinção entre valor de uso e valor de troca obteve uma mudança no séc. XX: a confusão comenta Arendt (2013a, p. 98-118), está no uso do termo “valor” (*value*), “valia” (*worth*), a qual foi suplantada pela de “valor de uso” (*use value*). A “valia” não estava mais conectada ao valor do objeto em si, o que facilitou a mudança de valor de uso para valor de troca. As coisas perderam sua “valia”, transformando-se em valores ou meras mercadorias. Ou seja, outra coisa pode substituir seu lugar, uma coisa existe em decorrência de

outra. Assim, a coisa perde seu valor intrínseco, deixando de possuir um valor útil objetivo. Por exemplo, a vestimenta que antes tinha a valia de ser usada para proteger o corpo, passa a ter um significado social, *status*, como: grifes, moda, preços exorbitantes, etc.

A atividade do *homo faber* é aferida pelo uso de padrões, regras, escalas, e a perda desses padrões torna-se prejudicial para a sobrevivência do *homo faber*. Como por exemplo, os móveis que outrora eram produzidos de forma artesanal por marceneiros que utilizavam madeiras, com intuito de que tal objeto permanecesse em bom estado por mais tempo – ou por gerações. Na Modernidade, os valores foram modificados, os móveis passaram a ser produzidos de forma industrial, com matéria prima de custo mais baixo, e de qualidade muitas vezes duvidosa. No entanto, produziam em grande quantidade, não visando à sua durabilidade, mas a sua substituição, com o objetivo de lucrar. Aumentando a quantidade de móveis oferecidos no mercado, e com preço menor, um número de pessoas são beneficiadas, mas a sua durabilidade é menor, gerando lixo e a necessidade de nova aquisição. Nesse contexto pode-se afirmar que a "moda" contribui para a ampliação do consumismo. Arendt (2013a, p. 116) observa,

as coisas do mundo, entre as quais transcorre a *vita activa*, são de natureza muito diferente e produzidas por tipos muito diferentes de atividades. Vistos como parte do mundo, os produtos da obra [*work*] – e não os produtos do trabalho [*labor*] – garantem a permanência e a durabilidade sem as quais um mundo absolutamente não seria possível. É dentro desse mundo de coisas duráveis que encontramos os bens de consumo com os quais a vida assegura os meios de sua sobrevivência. Exigidas por nossos corpos e produzidas pelo trabalho [*work*] deles, mas sem estabilidade própria, essas coisas destinadas ao consumo incessante aparecem e desaparecem em um ambiente de coisas que não são consumidas, mas usadas, e às quais, à medida que as usamos, nos habituamos e acostumamos. Como tais, elas geram a familiaridade do mundo, seus costumes e hábitos de intercâmbio entre os homens e as coisas, bem como entre homens e homens. O que os bens de consumo são para a vida humana [*labor*], os objetos de uso são para o mundo humano [mundanidade].

Ao produzir o artifício humano, o *homo faber* constrói um mundo de coisas. A vida dos homens e suas ações podem ser alteradas (por causas naturais: enchentes, secas, furacões, por exemplo; ou humanas: guerras, má distribuição de renda, conflitos políticos e ideológicos, entre outras), gerando a necessidade de estabilidade, de segurança, as quais são efetivadas por meio das “coisas

produzidas”: somente dessa forma o indivíduo transcende a mera funcionalidade das coisas de consumo.

O sujeito do *labor* é conhecido por Arendt como sendo o *animal laborans*⁴⁹. O *animal laborans*, não se utiliza do seu corpo de forma livre, pois ele é compelido pelas necessidades deste. Lafer (1988, p. 214) comenta: “o *animal laborans* consome rapidamente os produtos que elabora, metabolizando-os na própria reprodução da vida. As coisas necessárias para a vida não têm, conseqüentemente, durabilidade. É o caso por excelência do alimento”.⁵⁰

O *animal laborans* tem como característica a não-mundandade, pois as coisas que ele produz, não formam o mundo, mas apenas sustentam o próprio corpo, cuja produtividade tem por finalidade a satisfação das necessidades humanas. O *labor* existe sempre, mas no séc XX, ele se tornou a principal atividade. O homem que apenas se preocupa com ele é o “homem da massa” ou o “*animal laborans*”. A sociedade massificada tornou-se uma sociedade do conforto e do consumo. Lafer (1988, p. 226) expõe:

Na sua decomposição crítica da modernidade Hannah Arendt enfatiza o aspecto dissolvente da vitória do *animal laborans*. Esta foi tão completa que, praticamente, excluiu da *vita activa* o *homo faber* e a ação. Foi a vida da espécie que, afinal, se afirmou. Tudo o que não é necessário para o metabolismo da vida passou a ser visto como supérfluo ou como alguma particularidade da vida humana, em oposição à vida animal. Desapareceram as atividades e passaram a preponderar as rotinas e os processos.

Assim sendo, o sujeito massificado passou a desconsiderar seu papel como agente político, deixando de se responsabilizar pelas coisas que tangem à participação pública. Ou seja, houve uma erosão da obrigação política.

⁴⁹Arendt (2013a, p. 173) comenta: “O *animal laborans*, que com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos nutre o processo da vida, pode ser o amo e o senhor de todas as criaturas vivas, mas permanece ainda o servo da natureza e da Terra.”

⁵⁰Arendt (2013a, p. 146-147) escreve, “Os produtos do trabalho [*work*], produtos do metabolismo do homem com a natureza, não permanecem no mundo tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do trabalho [*labor*], concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, esquece-se do mundo até o extremo da não mundandade. O *animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos, suas ferramentas primordiais; [...] É verdade que essa não-mundandade do *animal laborans* é inteiramente diversa da fuga ativa da publicidade do mundo que vimos ser inerente à prática de ‘boas obras’. O *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privacidade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente.” Não é possível transferir o *labor* a outro: pessoa, animal ou máquina. Porque ninguém pode fazê-lo pelo outro, por exemplo, se alimentar e dormir.

3.5 A ação como exercício político

A *action*⁵¹ é a terceira atividade da *vita activa*, mas não por isso a menos importante, Arendt, a considera intimamente conexa à esfera política. Isso porque a ação é essencial na organização da vida comum dos seres humanos. A autora, ao abordar a temática concernente à ação, refere-se ao ato de “iniciar algo novo”, inédito, distintamente do comportamento cotidiano, repetitivo. Ela considera o ato de “iniciar algo novo” como um ato político, um possível evento histórico. A vida do homem, de forma não-biológica, o tempo entre o nascimento e a morte se manifesta por meio da ação e da fala. Arendt (2013a, p. 223) comenta,

A ação é o discurso são tão intimamente relacionados por que o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: Quem és? Essa revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus feitos; [...] desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executadores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis.

A ação, sem a fala, perde sua característica de revelação política. Dispensar essa manifestação do indivíduo é transformar ele em algo que não é. A revelação está implícita ao fato de que o ato sem a fala somente existe em um estado de violência e, dessa forma, sem o discurso, a ação perde o “ator”⁵². A ação política

⁵¹Na Literatura Antiga, tanto grega quanto latina, ambas apresentam dois verbos para designar o “agir”. Arendt (2013b, p. 214), elucida, “As duas palavras gregas são *árkhein*: começar, conduzir e, por último, governar; e *prátein*: levar a cabo alguma coisa. Os verbos latinos correspondentes são *agere*: pôr alguma coisa em movimento; e *gerere*, que é de árdua tradução e que de certo modo exprime a continuação permanente e sustentadora de atos passados cujos resultados são as *res gestae*, os atos e eventos chamados históricos. Em ambos os casos a ação ocorre em duas etapas diferentes; sua primeira etapa é um começo mediante o qual algo de novo vem ao mundo. A palavra grega *árkhein*, que abarca o começar, o conduzir, o governar, ou seja, as qualidades proeminentes do homem livre, são testemunho de uma experiência na qual ser livre, e a capacidade de começar algo novo coincidem [...] O significado multiforme de *árkhein* indica o seguinte: somente podiam começar algo de novo os que fossem governantes (isto é, pais de família que governassem sobre os escravos e a família) e se tivessem assim liberado das necessidades da vida para empresas em terras distantes ou para a cidadania na *polis*; em outro caso, eles não governavam, mas eram governantes entre governantes, movendo-se entre iguais, e cujo auxílio prestavam como líderes, para dar início a algo novo, para começar uma nova empresa; pois apenas com auxílio do outrem *árkhon*, o governante, iniciador e líder, poderia realmente agir, *prátein*, levar a cabo o que tivesse começado a fazer”.

⁵²Na perspectiva de Arendt (2013a, p. 223 - 238), o ator é o agente da *action*. Ele apenas existe quando, por meio daquilo que ele faz, ele se identifica como agente, do contrário, é um expectador. O sujeito-ator da ação pública e política é aquele que se envolve diretamente com os negócios

iniciada apenas será humanamente revelada por meio da palavra, da fala, do discurso. Arendt não nega que a ação pode se manifestar na aparência física, sem a fala, no entanto, dessa forma, ela é irrelevante para os fins da política. Pois, não anuncia o agente do ato, quem ele é, o que ele fez, o porque ele fez. Conforme Arendt (1992, p. 18-19),

Estar vivo significa ser possuído por um impulso de auto-exposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um. As coisas vivas *aparecem em cena* como atores em um palco montado para eles. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas *parece* diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. [...] Aparecer significa sempre parecer para os outros, e esse parecer varia de acordo com o ponto de vista e com a perspectiva dos espectadores.

A ação política acontece entre homens⁵³ distintos, sempre considerados em sua singularidade⁵⁴. Todo ser humano é diferente um do outro, suas particularidades formam as especificidades de cada indivíduo, que os tornam únicos, impares, irrepetíveis, insubstituíveis. Somente o ser humano é capaz de expressar sua individualidade, diferenciando-se e comunicando-se, tanto a si quanto à alguma coisa. É por meio da ação e do discurso que o ser humano se distingue um do outro, revelando que ele é. Nas palavras de Arendt (2013a, p. 220),

A distinção humana não é idêntica à alteridade – à curiosa qualidade da *alteritas*, comum a tudo o que existe [...]. A alteridade é, sem dúvida, aspecto importante da pluralidade, a razão pela qual todas as nossas definições são distinções, pela qual não podemos dizer o que uma coisa é sem distingui-la de outra. Em sua forma mais abstrata, a alteridade está presente somente na mera multiplicação de objetos inorgânicos, ao passo que toda vida orgânica já exhibe variações e distinções, inclusive entre indivíduos da mesma espécie. Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo. No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.

humanos. Dessa forma, pode-se dizer que são os “atores” que formam o mundo público e as relações políticas.

⁵³A pluralidade diz respeito ao homem viver e conviver entre homens, pois não é o homem, mas os homens que formam o mundo que habitam. Para Arendt, a pluralidade é requisito substancial - ou seja, faz parte da condição humana - para que haja a ação e o discurso, pois somente na pluralidade o homem pode instituir o mundo em que vive, e também em conjunto decidir e agir em prol de um bem viver, ou seja, uma vida digna para todos (SCHIO, 2012, p. 169 -176).

⁵⁴É por meio da ação política e do discurso que o agente revela sua singularidade, ou seja, o que diferencia do outro, mas não no sentido biológico, mas humano: caráter, interesses, desejos. A singularidade revela a identidade do sujeito, em contraposição a sua existência corpórea. É a forma como o indivíduo aparece aos outros no espaço público.

A ação não necessita de uma situação para ser executada, pois a única exigência é que ela seja realizada entre os seres humanos, ou seja, na pluralidade. O impulso para o agir surge com o nascimento biológico de cada ser humano, e após, no momento em que, por própria iniciativa, ele começa algo novo, ou, decide por continuar (preservar) algo que já existe (ex: a Constituição, os monumentos, as bibliotecas). O homem, pelo segundo nascimento⁵⁵, é inserido no mundo das coisas, no qual outros seres humanos também estão inclusos, pois nasceram antes, e é por meio da fala e da ação que cada recém-chegado pode responder, ou melhor, manifestar “quem ele é”.

Para Arendt, essa revelação de “quem alguém é”, é oculta⁵⁶ para o próprio indivíduo. É mais razoável, que ela seja perceptível para aqueles que convivem com ele/ela (os espectadores). Porém, a revelação é de cunho pessoal: ao revelar sua identidade pessoal por meio do agir e do falar, o ser humano exerce sua aparição no mundo como ser único. O discurso e a fala realizada entre iguais, ou seja, entre e para os seres humanos, têm por incumbência revelar o agente. Arendt (2013a, p. 224) explica:

⁵⁵Conforme exposto no Cap. 2: para Arendt, o nascimento biológico precisa seguir-se uma formação informal - família - e formal - escola -, preparando o sujeito para um segundo nascimento, no qual será apresentado para o mundo dos humanos, onde se tornará um cidadão. Então, o “ingressar no mundo público-político” é denominado por Arendt como sendo um “segundo nascimento”. Esse novo nascimento é o fundamento da categoria política, pois ela entende que a natalidade é a possibilidade do ser humano atualizar o mundo mediante a ação. Assim, por meio de palavras e atos, ele se desenvolve como indivíduo, assumindo seu aparecimento físico, fazendo do mundo o seu verdadeiro lar, para então, engajar-se politicamente. Correia (2006, p. 231-232. Grifos do autor.) comenta: “Cada ação afirma a singularidade do agente, mas ao mesmo tempo reafirma as condições humanas da natalidade e da pluralidade. Se concebermos a ação como o começo que deflagra uma nova série de eventos, e que não pode ser deduzido de eventos precedentes, compreenderemos porque a pluralidade contida no nascimento é a pré-condição (*conditio sine qua non*) da política e também porque a pluralidade, reafirmada em cada ação, é a própria razão de ser (*conditio per quam*) da política. Ainda que o trabalho, a fabricação e a ação [*Labor, Work and Action*] estejam intimamente conectados com a natalidade – na medida em que cada atividade se engaja a seu modo na tarefa de guarnecer e preservar o mundo [...], apenas a ação partilhada com a natalidade da novidade radical de ser início. Além disto, como a ação só se efetiva no espaço público, também sob este aspecto reafirma e renova a primeira aparição no mundo que foi o nascimento. Assim a pluralidade e a singularidade que cada nascimento renova e cada ação reafirma estabelecem um inusitado vínculo entre a reprodução natural da espécie humana e a capacidade humana de agir, vínculo este iniludível para a compreensão do significado político”.

⁵⁶Arendt (2013a, p. 226-227. Grifos da autora) escreveu: “No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamos-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um ‘caráter’ [*character*], na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa. Essa frustração tem a mais estreita afinidade com a notória impossibilidade filosófica de se chegar a uma definição do homem, uma vez que todas as definições são determinações ou interpretações de *o que* o homem é e, portanto, de qualidades que ele possivelmente poderia ter em comum com outros seres vivos, enquanto sua diferença específica seria encontrada determinando-se que tipo de ‘quem’ ele é.”

Nenhuma outra realização humana precisa tanto do discurso quanto a ação. Em todas as outras realizações o discurso desempenha um papel secundário, como um meio de comunicação ou um mero acompanhamento de algo que poderia ser feito em silêncio. É verdade que o discurso é extremamente útil como meio de comunicação e de informação, mas, como tal, poderia ser substituído por uma linguagem de signos, que então poderia comprovar-se até mais útil e mais conveniente para exprimir certos significados.

O discurso pode tornar-se uma “mera conversa” (como ocorreu na “tagarelice refinada”) no momento em que o ser humano deixa de estar junto dos outros, seus semelhantes, quando ele é apenas “pró” ou “contra” os outros. A “mera conversa”, é um meio de alcançar um fim, e nesse caso, a fala nada revela, no entanto, essa conversa sobre temas privados, íntimos, são importantes na esfera privada, mas não na esfera pública/política. Para Arendt, a maior parte da fala e da ação ocorre no espaço político, variando conforme o grupo em que o sujeito está inserido, referindo-se aos assuntos em comum, e também, a revelação do agente.

No mundo em que os homens vivem em conjunto forma-se, segundo Arendt, uma “teia de relações humanas”, a qual é estabelecida pelas palavras e feitos dos humanos. Ela (ARENDT, 2013a, p. 229-230) comenta,

É verdade que essa teia é vinculada ao mundo objetivo das coisas quanto o discurso é vinculado à existência de um corpo vivo; mas a relação não é como a de uma fachada [...]. O erro básico de todo materialismo em política [...] é ignorar a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano. [...] A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos. O desenvolvimento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas.

A ação, o novo começo, insere-se em uma “teia” de ações e acontecimentos pré-existentes. No entanto, de certa forma, desencadeia um processo totalmente inédito ao adentrar nessa “teia”, envolvendo outras pessoas e histórias (*stories*), afetando diretamente o agente e o grupo em que se encontra. As características da ação são: a ilimitação, a imprevisibilidade, a irreversibilidade, a instantaneidade, a evanescência e a futilidade.

A ação é considerada fútil segundo Arendt, por não ter uma utilidade, uma obrigatoriedade, por não produzir nenhum produto. “Os resultados da ação são denominados ‘negócios humanos’” (SCHIO, 2012, p. 166). A ilimitação refere-se ao

fato da ação não possuir limites conhecido pelo ser humano, pois seus empreendimentos são imersos na “teia de relações”, e dessa forma, podem tomar proporções não imaginadas, pois outras ações (de outras pessoas) a transpassam.

O fato de não se poder saber como alguém irá agir torna a ação imprevisível: ela o é até mesmo para o agente, em razão de, este saber o ponto de partida, mas não possuir o controle acerca do desenrolar, do final da ação. A imprevisibilidade que acompanha o agir desencadeia histórias (*histories*). E, estas histórias podem ser registradas de várias maneiras e em uma variedade de materiais: contadas em poesias, em monumentos, em documentos, etc. No entanto, sua natureza difere dessas reificações, materializações, objetificações.

A ação, ao passar a compor essa teia, sofre alterações, pois outros eventos se misturam, outros atores, e assim por diante. Cada ação deflagra uma espécie de “reação em cadeia”: a ação gera novos processos que se mesclam às situações e aos eventos, e esses novos contextos são imprevisíveis, irreversíveis, causando instabilidade, possibilitando a renovação ou o seu contrário. (Exemplo a Era Napoleônica - 1799-1815 - após a Revolução Francesa).

A ação humana é irreversível, porque não há como voltar atrás e desfazer o que foi iniciado. Mesmo que o agente não soubesse o que estava realizando, depois de desencadeado o processo, não há como anulá-lo ou dissolvê-lo [...]. As características da ação (irreversibilidade, imprevisibilidade e ilimitação) causam grande desconforto aos seres humanos, por não lhe permitirem um controle sobre ela. E isso, muitas vezes, leva-os a afastarem-se dela. Para que tal não ocorra, existem alguns recursos disponíveis, que podem minimizar as características da ação. (SCHIO, 2012, p. 167-168).

Com relação à imprevisibilidade e à irreversibilidade, Arendt salienta algumas possíveis “soluções” para minimizar seus efeitos. Para amenizar as consequências da irreversibilidade, existe a faculdade do perdão. Este volta-se ao passado. Porém, como não há a possibilidade de desfazer o que ocorreu, o perdão serve como uma forma de encerrar a cadeia de acontecimentos causados pela ação incorreta. O perdão é o modo de desculpabilizar o agente do ato, sem vingança ou punição. No entanto, ele não é o mesmo que esquecer o ato, pois ele não elimina o erro, mas a culpa sobre o ocorrido. “Perdoar é saber que algo ocorreu, mas que teria sido melhor se não tivesse existido” (SCHIO, 2012, p. 168).

A imprevisibilidade, por sua vez, pode ser atenuada a partir da promessa. A promessa estabelece uma aparente segurança em decorrência de incertezas, da instabilidade frente aos acontecimentos futuros, atuando na continuidade e na durabilidade das relações entre humanos. No entanto, isso não representa que se, o homem ao prometer, ele obrigatoriamente cumprirá sua promessa. Em outros termos, a promessa representa uma tentativa de fornecer garantia para a vida em conjunto.

Dessa forma, Arendt considera o perdão e a promessa como alternativas para o homem não desistir da ação, com o objetivo de evitar seus possíveis efeitos negativos. Lafer (1988, p. 222) comenta que “o desejo de conviver com os outros na modalidade do discurso e da ação requer, conseqüentemente, a presença, na *vita activa*, da faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos”.

A ação pode ser efetuada de forma rápida, por esse motivo a instantaneidade é uma de suas características. A evanescência, por seu turno, é a possibilidade que ação tem de desaparecer após iniciada: ela pode dissipar-se. No entanto, Schio (2012, p. 169) esclarece:

o objetivo das ações humanas não é o de desaparecer rapidamente: ela visa a construir, controlar e manter um mundo humano. Sua meta é perdurar, por meio de novas ações, as quais, por não reificarem o mundo, tomam a aparência de pouco palpáveis. Ambas – a instantaneidade e a evanescência – resultam da pluralidade humana, meio em que a ação ocorre. [...] Essa condição de pluralidade é reforçada pela natalidade, pela contínua chegada de seres humanos ao mundo, para lhe dar continuidade, por um lado, e para permitir o constante fluxo de ações novas no espaço público, por outro.

A ação nunca será possível no isolamento: tanto ela quanto o discurso são circundados por atos e falas de outros seres humanos, repercutindo suas consequências. Essa é a forma pela qual a ação se atualiza, revelando a manifestação da vida humana. Assim sendo, para Arendt, os componentes da *vita activa*: o *labor*, o *work* são complementares, cujo objetivo seja suprir as necessidades humanas. A *action* por sua vez, torna o “homem humano”. Desse modo, pode-se ressaltar que o fato do ser moderno não valorizar a ação, e até mesmo negar-se a agir como o faz o homem da massa, levam-no a que se afaste do humano, tornando-se apenas um “animal *laborans*”.

É pertinente dizer que, somente depois de supridas as necessidades básicas, isto é, de sobrevivência biológica e também do fazer, o homem pode tornar-se um cidadão capacitado à vida política, capaz de participar da esfera público-política. A ação, então, necessita do espaço público⁵⁷ para aparecer. Dessa forma o sujeito consolida sua humanidade⁵⁸, que passa a fazer parte do ser dele próprio, do humano. É a partir da ação no espaço público, que a política se torna realizável, isto é, a organização da vida em comum. Arendt considera que a palavra “política” provém da denominação grega *polis*⁵⁹, ou seja, da experiência de comunidade, que desenvolveu a possibilidade de “vários homens” organizarem a vida do grupo, e não apenas um como ocorria até então (um rei, tirano, faraó, basileu, ou outra denominação).

Na política, há a sociabilidade, a qual é uma elaboração humana, com o intuito de fortalecer os vínculos que as pessoas têm, lhes permitindo viver perto e agir em conjunto na busca do bem comum⁶⁰. Dessa forma, o ser humano passa a ter direitos e deveres, e os garante, para si, para os outros e para o futuro. Em suma, faz-se necessário que, em conjunto, cada componente da comunidade humana possa deliberar o que for melhor para o grupo em que vive. Nas palavras de Lafer (1988, p. 235),

A igualdade não é um dado — um dever natural —, mas uma construção que requer, como enfatiza Hannah Arendt, o acesso ao espaço público e o vínculo da cidadania. [...] É, portanto, na criatividade da ação e no seu

⁵⁷Arendt entendia o espaço público (ou esfera pública) como o espaço onde ocorre a atividade da ação entre os homens, ou seja, é o local legítimo da política, onde os humanos livres podem agir e falar, ser visto e ouvido, dessa forma expondo suas diferenças e semelhanças intrínsecas aos seres humanos. Schio (2012, p. 183) comenta: “satisfeitas, então, as necessidades básicas, os indivíduos estão 'prontos' para participar da esfera da política propriamente dita, segundo Arendt. Esta, por sua vez, enfoca a política por uma via teórica ideal, concebendo-a como central: enquanto lugar privilegiado do encontro entre os seres humanos únicos, com a capacidade de agir livremente, responsabilizar-se por seus atos, com o objetivo de viverem como seres humanos autênticos.”

⁵⁸A Humanidade corresponde aos princípios essenciais do homem, que os distingue dos demais animais. A humanidade diz respeito à pluralidade, à diversidade de cada ser humano, ao mundo como um todo. Arendt entende que, o homem somente é possuidor de direitos por pertencer à humanidade. Arendt (1989, p. 332) afirma que o “direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade”.

⁵⁹Segundo Arendt (2013b, p. 201), “a *polis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimento onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer. Empregar o termo ‘político’ no sentido da polis grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político.”

⁶⁰O bem comum pode ser entendido como sendo o interesse comum as coisas referentes ao mundo, que dizem respeito aos negócios humanos. Dessa forma a política pode gerar o “bem comum”.

pathos que Hannah Arendt, com a sua propensão metodológica para as situações-limite, em oposição ao dia-a-dia do razoável, busca a regeneração do Direito e a salvação da comunidade política, permanentemente ameaçada no mundo contemporâneo pelo horizonte ameaçador da reconstituição do "estado totalitário de natureza", agravado pela vitória avassaladora do metabolismo do *animal laborans*.

Essa “vitória do *animal laborans*”, em relação às demais atividades da *vida activa*, em especial da *action*, demonstra a ascensão do “homem da massa”. Cada um pode ser caracterizado por ser apático quanto à ação política, se, por assim, dizer apolítico. Eles comportam-se ao invés de agir. Esse comportamento extingui a identidade de cada ser, a singularidade de que é inerente ao homem. Para o homem massificado, a diferenciação entre agir e comportar-se acaba por se extinguir, pois há um conformismo. Correia (2006, p. 228) comenta, “A sociedade devora o público, o privado e mesmo a intimidade com a substituição da ação pelo comportamento, do governo pessoal pela burocracia [...] À confusão moderna do agir com o fazer, a sociedade adita a fusão do agir com o comportar-se”.

Nesse sentido, se faz necessário a retomada da ação como a principal forma de realizar o ato político. A ação, enquanto política, requer a concordância de seus participantes por meio de diálogo entre eles, fazendo com que os conflitos existentes sejam superados, permitindo dessa forma, o autêntico agir político. A política surge quando os seres humanos, participantes de uma comunidade, agem livremente, em prol do interesse do grupo, tornando-se cidadãos.

3.6 A liberdade como condição para a ação política

O conceito de “liberdade”, para Arendt, não é algo de fácil explicitação teórica⁶¹. A liberdade, para Arendt, está conectada ao exercício na esfera pública, ou seja, é a capacidade do homem de iniciar processos e em conjunto agir na esfera pública. Na obra, *Entre o Passado e o Futuro*, no artigo *Que é Liberdade?*, Arendt afirma ser o “campo original” da liberdade o “âmbito da política”. Ela expôs (ARENDT, 2013b, p. 191) que

⁶¹Ela (ARENDT, 2013b, p. 188) explica que “levantar a questão – o que é liberdade? – parece ser uma empresa irrealizável. É como se velhas contradições e antinomias estivessem à nossa espreita para forçar o espírito a dilemas de impossibilidade lógica de tal modo que, dependendo da solução escolhida, se torna tão impossível conceber a liberdade ou o seu oposto quanto entender a noção de um círculo quadrado. Em sua forma mais simples, a dificuldade pode ser resumida como a contradição entre nossa consciência e nossos princípios morais, que nos dizem que somos livres e portanto responsáveis, e a nossa experiência cotidiana no mundo externo, na qual nos orientamos em conformidade com o princípio da causalidade.”

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política. E mesmo hoje em dia, quer o saibamos ou não, devemos ter sempre em mente, ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação; pois a ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema de liberdade humana.

Embora Arendt priorize a liberdade política, ela entende que existem outras possibilidades de conceber o ser livre: a liberdade filosófica, a interna e a externa. A liberdade interna, segundo a autora, é contemplativa. Ela não possui manifestações externas, e por este motivo, não contém significado político. Esse tipo de liberdade pressupõe uma retirada do mundo no qual ela foi negada para uma interioridade que apenas ele (o sujeito) tem acesso.

Na Antiguidade acreditou-se que a liberdade interna era a mais legítima das liberdades, pois, seria a relação que o homem possui no seu interior, a única coisa que ele próprio domina, algo que seria “completamente seu”, sem intervenções externas (ela ocorreria na vida contemplativa). Porém, Arendt (2013b, p. 194) declara que, “parece seguro afirmar que o homem nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível.” Uma vez que, o sujeito apenas tem consciência da sua liberdade, ou a falta dela, no relacionamento com outros homens, e não no consigo próprio.

A liberdade interna é denominada por Arendt como “liberdade filosófica”. Essa liberdade é um fenômeno da vontade - a liberdade de escolha. Por exemplo, a liberdade de um indivíduo escolher entre beber um café ou um chá (livre arbítrio). Para Arendt esse tipo de liberdade não diz respeito ao público, ou seja, à política. O exemplo refere-se à vida privada, à liberdade que cada indivíduo possui ao escolher aquilo que lhe melhor agrada, ou que é melhor para a sua saúde, seguindo o exemplo acima. A liberdade externa é aquela que diz respeito à política, e ela não é um fenômeno da vontade. Tal liberdade exige que se tenha tempo livre, e que não se tenha impedimentos físicos para o seu exercício (liberdade negativa). Além disso, também há a necessidade de outros seres humanos, que possuam uma situação

semelhante de igualdade e liberdade para que seu exercício seja efetivo (liberdade positiva). Arendt (2013b, p. 194) comenta,

Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além da mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se por palavras e feitos.

A liberdade é entendida como uma atividade executada pelos homens, por meio do convívio⁶² entre eles, sendo a liberdade política uma condição estritamente da vida pública. A vida pública, em conformidade com a política, é diferente do “público”, no contexto de um mercado de trocas por exemplo. No mercado de trocas também há pessoas no sentido de diversidade, mas os interesses são individuais (comprar e vender) de cunho privado, não havendo uma preocupação (interesse) com relação ao grupo, a não ser no caso dos produtores, dos vendedores.

Mesmo quando ocorre o interesse em relação ao grupo, muitas vezes não se é pensado no que ocorre com os resíduos da produção; com aquilo que não é comercializado (alimentos vencidos); com os restos do que foi usado (pilhas, lâmpadas, por exemplo). E, ainda, dessa maneira se retorna ao mesmo problema, pois, quando uma multinacional vai para uma cidade e diz-se que ela vai promover empregos, não se analisam outras características, como: qual é o percentual de poluição que essa multinacional promove, onde serão descartados seus resíduos, etc.

A ação política é livre quando os homens agem sem qualquer forma de coação, podendo debater e decidir qual será a ação que devem empreender frente à comunidade, cuja finalidade seja a melhoria, a preservação, da comunidade. Porém, a autora escreve (ARENDT, 2013b, p. 198),

⁶²Arendt (2013b, p. 194-195) explica, “Obviamente, nem toda forma de inter-relacionamento humano e nem toda espécie de comunidade se caracteriza pela liberdade. Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar -, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação. Além disso, sempre que o mundo artificial não se torna palco para ação e discurso – como ocorre com comunidades governadas despoticamente que os banem para a estreiteza dos lares, impedindo assim o ascenso de uma esfera pública - a liberdade não possui realidade concreta.”

Para que seja livre, a ação deve ser livre, por um lado, de motivos e, por outro, do fim intencionado como um efeito previsível. Isso não quer dizer que motivos e objetivos não sejam fatores importantes em todo ato particular, mas sim que eles são seus fatores determinantes e a ação é livre na medida em que é capaz de transcendê-los.

Ou seja, escolher uma meta, ou um objetivo para o agir não é o mesmo que ter liberdade na ação, mas sim, de julgar certo ou errado. A ação livre não está sob os ditames da vontade. Embora, a vontade seja quem mova a ação. A liberdade política está fundada sob algo que Arendt chama de “princípios”. E esses, são diferentes de “motivos”, pois, não operam no interior do ser humano, como os “motivos” o fazem. Os princípios, são gerais, dessa forma, não prescrevem “metas particulares”, explica Arendt (2013b, p. 199): “ao contrário do juízo do intelecto que precede a ação e do império da vontade que a inicia, o princípio inspirador torna-se plenamente manifesto somente no próprio ato realizador.”

Para ela, o princípio de uma ação é inexaurível, podendo ser repetido quantas vezes for necessário. Contudo, sua manifestação somente ocorre por meio da ação e enquanto esta durar. Arendt lista tais princípios: honra; glória; amor à igualdade; distinção; excelência; medo; desconfiança; ódio. Sempre que algum desses princípios é atualizado, surge a liberdade ou o contrário dela. Nessa perspectiva, os seres humanos são livres no momento da ação, ou seja, nem antes e nem depois.

A ação tem por finalidade manter o espaço de aparecimento. Nesse, a liberdade pode constituir uma realidade legítima, por meio da fala e da escuta, de realizações que podem ser vistas, assim como, eventos que possam ser discutidos por aqueles que dele participam e de outros, após sua coisificação em livros, monumentos, etc. Arendt (2013b, p. 201) escreve, “Tudo que acontece nesse espaço de aparecimento é político por definição, mesmo quando não é um produto direto da ação.”

A liberdade é justificada na ação compartilhada entre os homens. O sentir-se livre possui sentido político quando o mesmo se manifesta externamente. Do contrário é apenas um sentimento. A liberdade, nessa concepção, está ligada à vida em comunidade, pois sem ela não se poderia falar, agir, escrever, ou até mesmo divergir sem que houvesse censura. “Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem do comando de outro e também não comandar. Significa nem governar nem ser governado” (ARENDT, 2013a, p. 38. Grifo da autora.).

A liberdade política é constituída por opiniões (*doxas*) flexíveis e mutáveis, passíveis de discussão, tornando a capacidade de atuar algo efetivo. Nesse sentido, ela é mais que independência, e ser independente é pensar por si próprio, possuir opiniões, e também considerar as opiniões dos outros, sem que necessariamente tenha que se sujeitar à mesma. A liberdade se manifesta no ato praticado. Somente o sujeito se identificando como ator político, por exemplo, das necessidades impostas pela sociedade massificada (mídia, consumo, moda), se tornará um autêntico cidadão. Ele se sentirá responsável por suas ações perante a comunidade e aos outros, preservando, cuidando, interagindo com seus pares. Ao conceituar e interpretar a importância que Arendt destina à ação frente às atividades políticas, faz-se necessário compreender como, segundo a concepção dela, a vida do espírito participa na ação e no resgate da responsabilidade do sujeito massificado frente à política.

4 Da contemplação à ação, da ação à contemplação

4.1 A vida contemplativa: a atividade espiritual frente à ação humana

Arendt ao escrever *A Vida do Espírito*⁶³ teve como motivador de seus estudos os problemas morais e a questão do mal associada à ausência do pensamento (o “pensar” foi objeto de sua investigação, no capítulo 1). O pensar, junto às demais atividades espirituais, foi inquirido com o objetivo de compreender de que forma ele contribui para a política, e mais especificamente, para a ação. Nessa obra, Arendt discorre sobre as atividades que ocorrem no interior do ser humano. Ela utiliza-se de uma linguagem metafórica⁶⁴ para melhor explicar a *Vita Contemplativa*: o pensar, o quer e o julgar, aquilo que se realiza na quietude de cada ser humano. Nas palavras de Arendt (1992, p. 72), “o que todas essas atividades têm em comum é uma peculiar quietude, uma ausência de qualquer ação ou perturbação, a retirada do envolvimento e da peculiaridade dos interesses imediatos que de um modo ou de outro fazem de mim parte do mundo real.”

A vida do espírito ocorre na quietude, no entanto, ela “é pura atividade”, afirma Arendt (1992, p. 57), suas práticas ocorrem no interior do ser humano e se manifestam no sujeito por meio do ego⁶⁵. É dessa forma que os homens percebem-se ativos em relação aos movimentos internos. No entanto, somente é possível ter consciência delas no momento em que elas ocorrem. A autora define a vida do espírito como sendo composta por três atividades básicas, a saber: o pensar, o

⁶³Arendt começou a escrever a obra *A vida do espírito* no início dos anos 70. Em 1975 a autora faleceu deixando sua obra inconclusa. Mesmo faltando o “julgar”, ela foi publicada. Pode-se considerá-la a obra mais filosófica da autora, uma vez que versa a respeito do “pensar” e do “querer”. A mesma seria composta por três partes: o pensar, o querer e o julgar. A parte que compete sobre o “julgar” não foi sistematizada pela autora: ela foi extraída de aulas ministradas por Arendt – 1970, na *New School* - sobre a Filosofia Política de Kant.

⁶⁴Quanto à metáfora, Arendt (1992, p. 79) explica, “Nenhuma língua tem um vocabulário já pronto para as necessidades da atividade espiritual; todas tomam seu vocabulário de empréstimo às palavras originalmente concebidas para corresponder ou a experiências dos sentidos, ou a outras experiências da vida comum.”

⁶⁵O ego é o próprio “eu”, as atividades espirituais que se desenvolvem no interior do próprio sujeito que pensa, quer e julga. A palavra “ego” é derivada do latim “*ilud*” se referindo ao pronome pessoal de terceira pessoa. O ego nada mais é que a essência de cada ser humano, aquilo que ele é. Arendt explica a respeito das atividades do espírito como elas se manifestam: “elas nunca aparecem, embora se manifestem para o ego pensante, volitivo ou judicativo que percebe estar ativo, embora lhe falte a habilidade ou a urgência para aparecer como tal” (ARENDT, 1992, p. 57).

julgar e o querer⁶⁶. "Básicas", porque Arendt compreende que elas são autônomas. A autora (ARENDT, 1992, p. 55-56) comenta,

cada uma delas [o pensar, o querer e o julgar] obedece às leis inerentes à própria atividade, embora todas elas dependem de uma certa quietude das paixões [...]. A autonomia das atividades espirituais, [...] implica também que essas atividades não são condicionadas; nenhuma das condições da vida ou do mundo lhes é diretamente correspondente [...]. Os homens, embora totalmente condicionados existencialmente – limitados pelo período de tempo entre nascimento e a morte, submetidos ao trabalho [*labor*] para viver, levados a trabalhar para se sentir em casa no mundo [*work*] e incitados a agir para encontrar o seu lugar na sociedade de seus semelhantes -, podem espiritualmente transcender a todas essas condições, mas só espiritualmente.

Nesse contexto, a única forma que a vida do espírito aparece no mundo sensível é por meio de seu alheamento. Em outras palavras o pensar, o julgar e o querer, enquanto atividades contemplativas, não geram resultados sensíveis. No entanto, a falta dessas atividades - seu alheamento, o seu não exercício – pode ser facilmente revelada. Nas palavras de Arendt (1992, p. 57), “a única manifestação externa do espírito é o alheamento, uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente”. O sujeito pode estar aparentemente alheado, no entanto ele pode estar “pensando consigo mesmo”, voltando-se para o próprio interior e refletindo.

O pensar, o julgar e o querer possuem algumas características em comum. A autora considera a invisibilidade como sendo a principal característica da vida do espírito, posto que tais atividades não são visíveis no mundo sensível. Se o forem, não mais serão "faculdades do espírito", mas ação ou materialização por meio do fazer (*work*), como por exemplo: obras de arte, livros, construções, monumentos, etc.

Conforme Arendt, na vida do espírito o sujeito encontra-se em “*solitude*”⁶⁷. Ou seja, o ser humano constitui um relacionamento consigo mesmo, questionando,

⁶⁶A abordagem sobre a vontade, nesse texto, tratará dela como aquela que impulsiona a ação, e não em sua completude, enquanto faculdade autônoma, e por isso, complexa.

⁶⁷ O “estar sozinho” é diferente de estar solitário. Estar solitário é estar absolutamente desolado, desacompanhado, sem companhia, sem mundo. Assy (2015, p. 88-89. Grifos da autora.) expõe: “Arendt faz uma distinção sistemática e abrangente entre *solitude* (*solitude*) e *solidão* (*loneliness*). A atividade de pensar ocorre em *solitude*, na qual o sujeito é capaz de fazer companhia a si mesmo, ao passo que na *solidão*, a atividade de pensar é menos provável, pois o ser humano não parece capaz

conhecendo a si por si próprio. Convém observar que, para Arendt, somente quando o sujeito efetiva o relacionamento consigo mesmo é que as atividades contemplativas poderão exercer sua função. Segundo a autora, o “estar sozinho” reduz a pluralidade (característico do ser humano) em prol de uma dualidade reflexiva, assim como Sócrates o conceituava. Sócrates convidava os homens – cidadãos - a preocuparem-se consigo mesmos, o conhecido “dois-em-um”, o qual é característico da prática do pensar. Nas palavras de Arendt (1992, p. 139),

nada pode ao mesmo tempo ser em si e para si mesmo senão o dois-em-um que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento, em que Platão traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som – *eme emauto* – de mim comigo mesmo. Mas, novamente, não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; do contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade. Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinha, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” (*ich bleibe mir aus*) REVISAR , ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia.

De acordo com Arendt, todas as atividades contemplativas possuem uma natureza reflexiva, pois o pensar, o julgar e o querer tratam com aquilo que escapa à percepção sensível: a reflexão antecipa e organiza o conteúdo. É dessa forma, por exemplo, que o querer se remete a algo que ainda não é, e o julgar regressa algo que não é mais. A própria atividade reflexiva é, em si, a realização do pensar, é a forma mental de tratar de fenômenos e objetos que estão ausentes. O refletir permite que o sujeito não esqueça por completo de si. Arendt (1992, p. 59. Grifos da autora.), expõe da seguinte maneira,

Todas as atividades do espírito testemunham, elas próprias, por sua natureza *reflexiva*, uma *dualidade* inerente à consciência; o agente espiritual só pode ser ativo agindo implícita ou explicitamente sobre si mesmo. A consciência – o “eu penso” de Kant – não somente acompanha “todas as outras representações”, mas todas as minhas atividades, nas quais, no entanto, posso estar inteiramente esquecido do meu eu. A consciência como tal, antes de se efetivar no estar só, chega ao máximo a perceber a igualdade uniforme do eu sou [...], que assegura a continuidade idêntica de um eu através das múltiplas representações, experiências e memórias de

de fazer companhia nem a si mesmo. [...] Em *solitude*, ao fazermos companhia a nós mesmos, somos capazes da experiência do pensamento”. O homem da massa, nessa conceituação, é solitário.

uma vida. [...] essa pura consciência de mim, da qual estou, por assim dizer, inconsciente consciente, não é uma atividade; porque acompanha todas as outras atividades, ela é garantia de um eu-sou-eu completamente silencioso⁶⁸.

A autora afirma ser indiscutível o fato de serem os objetos e os fenômenos do mundo sensível que movem as atividades espirituais. No entanto, o ser humano, por meio do pensar, do julgar e do querer, é capaz transcender a imediatez do mundo sensível e de seus objetos. Por exemplo, querendo o impossível, julgando a realidade em que está inserido, ou até mesmo, elucubrando sobre o desconhecido, mesmo sabendo que tais atividades espirituais não possam modificar a realidade. Segundo a autora “Nenhum ato do espírito [...] contenta-se com o seu objeto tal como lhe é dado. Ele sempre transcende a pura imediatez do que quer que tenha despertado sua atenção” (ARENDT, 1992, p. 58). Quando o espírito transcende a contiguidade com o objeto, ele – o particular – é generalizado, para então, o juízo ponderar as alternativas, e por fim, a vontade efetuar o impulso para a ação. Exposto isso, Arendt não afirma que exista uma ordem hierárquica entre as atividades do espírito, porém, ela (ARENDT, 1992, p. 60) expôs que,

existe uma ordem de prioridades. Se o poder da representação e o esforço para dirigir a atenção do espírito para o que escapa da atenção da percepção sensível não se antecipassem e preparassem o espírito para julgar, seria impossível pensar como exerceríamos o querer e o julgar, isto é, como poderíamos lidar com coisas que ainda não são, ou que já não são mais. Em outras palavras, aquilo que geralmente chamamos de “pensar”, embora incapaz de mover a vontade ou de prover o juízo com regras gerais, deve preparar os particulares dados aos sentidos, de tal modo que o espírito seja capaz de lidar com eles na sua ausência; em suma, ele deve *de-sensorializá-los*.

A autora observa ainda que, na vida do homem, nada há que não possa ser conteúdo para o pensar. O pensamento, segundo Arendt, não move a vontade nem proporciona regras ao juízo. O pensar prepara os particulares fornecidos pelos sentidos, desensorializados, para que o espírito possa se ocupar deles sem a presença dos objetos ou dos sujeitos. A desensorialização é realizada por meio da

⁶⁸ Arendt compreende a consciência (*consciousness*) com ciência, com saber de si, como complemento da atividade do pensar, ligando o “eu” ao mundo externo, dessa forma faz com que o sujeito possua uma identidade. Ela permite às atividades mentais a voltarem sobre si mesmas. Lembrando que, para Arendt a consciência não é o mesmo que o pensamento, no entanto, o pensamento precisa da consciência para exercer sua função.

imaginação⁶⁹ e da memória – ambas as faculdades são auxiliares do pensar, do julgar e do querer. A imaginação permite a re-presentação⁷⁰ do objeto: faz presente aquilo que está ausente. Ela “transforma um objeto visível em uma imagem invisível, apta a ser guardada no espírito, é a condição *sine qua non* para fornecer ao espírito objetos-de-pensamento adequados” (ARENDT, 1992, p. 61). Porém, a imagem somente passa a executar sua tarefa no momento em que o espírito relembra, selecionando na memória aquilo que lhe interessa.

A memória permite ao espírito ter presente o passado, auxiliando a imaginação ao manter a lembrança à disposição do espírito, do pensar, por exemplo. De acordo com Arendt (1992, p. 66-67):

Mnemosyne, Memória, é a mãe das Musas; e a lembrança, a mais frequente e também a mais básica experiência do pensamento, está relacionada às coisas ausentes, que desapareceram dos meus sentidos. Entretanto, o ausente que é reunido e feito presente no meu espírito – uma pessoa, um evento, um monumento – não pode aparecer do mesmo modo que apareceu aos meus sentidos, como se a lembrança fosse uma espécie de feitiçaria. Para aparecer deve primeiramente ser dessensorializada; e a capacidade para transformar objetos sensíveis em imagens é chamada “imaginação”. Sem essa faculdade, que torna presente o que está ausente em uma forma dessensorializada, não se processa nenhum pensamento; e seria impossível haver qualquer série de pensamento. O pensamento, portanto, é “fora de ordem” não só porque interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, mas também porque inverte todas as relações habituais. O que está perto e aparece diretamente aos nossos sentidos agora está distante; e o que se encontra distante está realmente presente. Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros.

⁶⁹Quanto à faculdade de imaginar Arendt (1992, p. 67-68. Grifos da autora.) escreveu que “a habilidade de criar entidades fictícias no espírito, tais como unicórnio e o centauro, ou os personagens fictícios de uma história [story], uma habilidade usualmente denominada imaginação *produtiva*, é inteiramente dependente da assim chamada imaginação reprodutiva. Na imaginação “produtiva”, os elementos do mundo visível são rearranjados; isto é possível porque os elementos, agora livremente remanejados, já atravessaram o processo de dessensorialização do pensamento. Não é a percepção sensorial, na qual experimentamos as coisas que estão diretamente à mão, mas a imaginação, que vem depois dela, que prepara os objetos de nosso pensamento. Antes de levantarmos questões tais como “o que é a felicidade”, “o que é justiça”, “o que é conhecimento” e assim por diante, é preciso que tenhamos visto gente feliz e infeliz, que tenhamos testemunhado atos justos e injustos.”

⁷⁰O conceito de imaginação, concebido por Arendt, tem como fundamento a faculdade de imaginação descrita por Kant, a imaginação tem como seu atributo representar aquilo que não está presente aos sentidos. É uma faculdade de re-presentação, “Dar o nome de ‘imaginação’ a essa faculdade de ter presente o que está ausente é bastante natural. Se eu represento o que está ausente, tenho uma *imagem* em meu espírito – uma imagem de algo que eu vi e que agora, de algum modo, reproduzo” (ARENDT, 1994b, p. 79. Grifos da autora.).

Convém ressaltar que, ao formular o pensamento, é necessário que o sujeito retire-se do mundo das aparências. Essa é, segundo ela, a única condição anterior fundamental para que haja o pensar⁷¹. Pois, o pensar é uma “ocupação solitária”⁷² (ARENDT, 1994b, p. 42): o pensar é um voltar-se para dentro de si, introspectivamente. É dessa forma, nesse “vai e vem” do mundo exterior para o mundo interior (e vice-versa), que há possibilidade do indivíduo tornar-se um ser crítico⁷³, em um constante processo de questionamento e de busca de respostas. Schio (2012, p. 74. Grifos da autora.) comenta,

As perguntas são oriundas da vida comum, e as respostas, do “eu pensante”. Para tal, o sujeito precisa conformar-se consigo, ou seja, deve haver um equilíbrio entre o que é pensado e o que é encontrado no mundo das aparências, como resultado das ações. Quando as circunstâncias externas o exigem, o “eu” volta-se a elas, para o seu contexto mundano. Em seguida, precisa interiorizar-se para retomar o que foi vivenciado e analisar tais experiências. É o momento do “diálogo silencioso do pensamento, [que] acontece entre *eu* e *eu mesma*, mas não entre dois *eus*”.

Para Arendt, o pensar requer um “parar para pensar”, interrompendo qualquer atividade externa, e até mesmo a caracterização física do objeto a ser pensado, o que requer que o ser pensante utilize da memória. O pensar necessita do auxílio do lembrar, e é a memória que permite a repetição da experiência mesmo após o seu fim, possibilitando tornar presente, no espírito, o passado. É por meio da interação do “eu pensante” consigo mesmo que o sujeito volta-se ao tema de sua reflexão em busca de significado.

Para a autora, o pensar é a busca pelo significado, o que algo quer dizer, não apenas as causas, o que cabe ao conhecer, mas as origens, os motivos mais

⁷¹Arendt (1992, p. 61) exemplifica: “Para pensarmos em alguém, este alguém deve ser afastado da nossa presença; enquanto estivermos com ele, não pensaremos nele ou sobre ele; o pensamento sempre implica lembrança; todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar. É claro que acontece de começarmos a pensar em alguém ou em algo ainda presente; nesse caso, teremos nos retirado secretamente do ambiente que nos cerca, passando a nos portar como se já estivéssemos ausentes.”

⁷² Arendt (1994b, p. 42) escreveu que, “de modo algum é verdade que necessitemos ou possamos suportar a companhia dos outros quando estamos ocupados com o pensamento; mas esta faculdade, exercida em plena solidão, deixará de existir a não ser que possamos de alguma maneira comunicar e expor ao teste dos outros, oralmente ou por escrito, o que quer que tenhamos descoberto quando estávamos a sós.”

⁷³Tornar-se um ser crítico é o mesmo que capacitá-lo a pensar, Arendt (1994b, p.43-44) escreve, “pensamento crítico implica comunicabilidade. Ora, comunicabilidade implica obviamente uma comunidade de homens a quem se endereçar, os quais estão ouvindo e podem ser ouvidos. [...] Pensar criticamente não se aplica apenas a doutrinas e conceitos que recebemos dos outros, aos preconceitos e tradições que herdamos; é precisamente aplicando padrões críticos ao próprio pensamento que aprendemos a arte do pensamento crítico. Essa aplicação não pode ser aprendida sem a publicidade, sem o teste que se origina do contato com o pensamento dos outros”.

profundos e menos perceptíveis. O resultado da conversa silenciosa de cada um consigo mesmo porta a potencialidade de estimular a imaginação, de abalar as crenças e os conceitos, sendo vital para o viver de modo autônomo⁷⁴. Para a autora, o pensar necessita que o indivíduo volte-se para seu interior. Schio (2012, p. 93) escreve,

O pensamento não funda algo concreto, não torna alguém sábio, nem fornece respostas. Pensar é “estar vivo”: é preciso continuamente reiniciar a pensar, ir em busca de algo que permaneça após sua ocorrência, uma lição, por exemplo, para orientar a vida humana.

Arendt interpreta que, se o pensar pode fazer com que o indivíduo diferencie o certo do errado, o prazer do desprazer, então seu exercício deve ser exigido de todo o indivíduo racional. O pensamento é uma necessidade natural da vida humana, lembra a autora, pois os homens possuem a faculdade para o pensamento, porém nem todos a exercitam, isto é, iniciam o diálogo consigo mesmos. Quando o indivíduo vive somente no mundo das aparências – o sujeito da massa, por exemplo, ele deixa de praticar o pensar: retornar sobre algo e buscar mais do que o saber e a verdade. Dito outramente, a pessoa deixa de fazer indagações sobre as quais pode ou não obter respostas, ou, mesmo daquelas cujas respostas são inquietantes, para então aderir àquilo que está pronto: regras, doutrinas, todas elas servem para eximir do ato de pensar. O homem massificado acostuma-se com facilidade a aceitar quaisquer regras sem investigar seu conteúdo, simplesmente se abstendo de pensar sobre elas.

Em suas investigações, Arendt sustenta que a falta de pensamento, ou melhor, “o não pensar”, pode estar relacionado como o fazer o “mal”. Na obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963), ela investigou com mais afinco acerca do mal em política. O subtítulo (*um relato sobre a banalidade do mal*) é explicativo, pois aponta para o que a autora considerou um mal extremo. A autora, ao acompanhar o Julgamento de Eichmann (burocrata Nazista encarregado em gerir a logística da deportação dos judeus para os campos de extermínio) depreendeu que ele praticara o mal não possuindo uma fisionomia, ou intenções demoníacas.

⁷⁴Viver de forma autônoma ocorre quando o sujeito pode ser ator de seu agir, estabelecendo de forma espontânea suas regras, pensando e julgando por si mesmo, sendo livre para opinar e falar. O sujeito autônomo se autocomanda pelo uso de sua razão sem necessitar de outros para isso, no entanto, ele os considera (colocando-se no lugar do outro).

Eichmann não possuía um semblante monstruoso, não era um ser sádico, nem cruel. Ao contrário, aparentava ser uma pessoa normal como qualquer outra. O que o diferenciava era perceptível a partir de sua fala, a qual demonstrava a sua incapacidade de pensar acerca de suas ações. Pequeno (2006, p. 168-169) escreve:

Arendt fala da mediocridade desse homem incapaz de pensar a dor do outro; do homem que elimina de sua experiência e de sua imaginação a presença concreta do próximo, conspurcando todo gesto altruísta possível. Não há nele grandeza satânica, mas apenas banalidade, superficialidade. Um homem sem consciência moral, sem vontade própria, sem julgamento, capaz de praticar banalmente o mal. E essa normalidade desafia palavra e pensamento. A conclusão se impõe: as novas formas de violência, em função do caráter inusitado, desafiam a potência explicativa da razão.

Arendt estava investigando o mal no seu aspecto político, isto é, relacionado ao agir humano e suas consequências. Para a autora, o agente do mal extremo é o ser humano que acredita poder desresponsabilizar-se por seus atos. Tal sujeito aceita ser condicionado, não julga e muito menos pensa no que está fazendo ou pretende efetivar, e muito menos nos resultados que seus atos podem desencadear. Assim, Arendt, ao formular o conceito de “mal banal”, o entendeu como um “aviso” para a humanidade de que qualquer pessoa que não utilize-se de seu livre pensar está propenso a tornar-se um ser supérfluo, facilmente descartável. Arendt (1992, p. 133) expõe,

A ausência do pensamento, contudo, que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta perigos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade. As pessoas acostumam-se com mais facilidade à posse de regras que subsumem particulares do que propriamente ao seu conteúdo, cujo exame inevitavelmente as levaria à perplexidade.

A ausência do pensamento, o abdicar de pensar, pode ser entendido como uma fuga da atitude de se comprometer. O não pensar possibilita ao indivíduo cometer atos que, se minimamente ponderados, se mostrariam danosos tanto para si quanto para a humanidade em geral. Como Arendt pode observar durante o Julgamento de Eichmann, e mesmo ao longo do Regime Totalitário, a obediência (impensada ou “cega”) ao Führer fez com que a maioria dos indivíduos (envolvidos ou não com o Regime) participassem de eventos os quais, ainda hoje, se busca

explicitar, pois as consequências são grandiosas (por exemplo, milhares de mortes), mas as causas ou motivações são espúrias, inaceitáveis, absurdas.

O pensar, para Arendt, não objetiva algo, pois, para que ele ocorra não há a necessidade de um objetivo a atingir. Ele é autossuficiente, diferentemente do conhecer. O pensar busca o significado sendo o oposto da “sede pelo conhecer”. O conhecer – a cognição - apresenta informações organizadas, tem um propósito definido, que é atingir a verdade, um saber com validade e, normalmente, com uma utilidade. O pensar atualiza os conteúdos, pois os indaga, buscando a compreensão de algo. Nesse contexto, os seres humanos massificados substituíram a necessidade de pensar pela satisfação do conhecer. Schio (2012, p. 81) expõe:

O pensar funciona em um âmbito teórico, de questionamento, sem exigências metodológicas ou sistemáticas. Ele pensa, mas não conhece, pois o conhecimento e o pensamento, constatação e compreensão, não coincidem nos indivíduos. Ambos, porém, se complementam: o intelecto fornece dados ao pensamento, o conteúdo para o pensar. O pensar envia, em contrapartida, por exemplo, questões para o conhecimento.

Nos seus escritos, Arendt adaptou a terminologia kantiana para distinguir o pensar do conhecer. O termo razão (*Vernunft*), para o pensar, e intelecto (*Verstand*), para o conhecer. O intelecto busca apreender o que é dado aos sentidos. Por meio dele há um contato com o mundo exterior, absorvendo as características, o funcionamento, os componentes, etc. O intelecto corresponde ao conhecer, pois busca informações. Seu interesse é a cognição, tendo como meta obter verdades, isto é, conhecimentos válidos, corretos, eliminando o falso, o ilusório, portando confiabilidade. Para tal empreendimento, o intelecto assimila o que foi recebido por meio dos sentidos, tornando o fenômeno o seu conteúdo. A razão é especulativa, mas suas questões podem partir de fatos da realidade vivida. E ela pertencente aos seres humanos, sem distinção, pois visa alcançar o significado das coisas, e dessa forma, transcende a faculdade cognitiva do intelecto, ou o aprofunda.

Segundo Arendt, a especulação, essa vontade de saber o significado das coisas, é fundamental ao ser humano, mesmo que suas questões não tenham respostas, pois a indagação e a busca do saber algo prevalecem. Questionar, problematizar, refletir, imaginar, como também, o princípio de não-contradição são algumas das principais características do pensar. O pensar, na perspectiva de Arendt, exige o cumprimento do princípio de não-contradição. Tal princípio relaciona-

se com às regras de funcionamento do pensamento, “o princípio de não contradição aplica-se indistintamente às proposições em geral e à realidade” (SCHIO, 2012, p. 123), e ele é relacional, ligando proposições. Ou seja, ele permite a estruturação e/ou dedução de outras proposições, sendo necessário estar em coerência. Pois se isso não estiver coerente, o pensamento deve voltar à questão a fim de reorganizá-la.

O pensamento é um exercício de espontaneidade, que pode dispensar regras, doutrinas, costumes, tradições. No entanto, para o pensar ser efetivo, ele necessita da colaboração da imaginação, da memória e da lembrança. Pois por meio da imaginação, o pensar pode fazer presente àquilo que está ausente aos sentidos. De qualquer forma, o humano se retira do mundo externo para pensar, precisando da imaginação para tornar presente, internamente, o objeto a ser pensado, compreendido. Por exemplo: pensar sobre a Torre Eiffel sem estar em Paris apenas por meio de imagens e de informações sobre ela, é possível desenhar, falar sobre. Os dados retidos ficam registrados na memória, e quando é necessário, a Torre Eiffel retorna por meio da lembrança, seja voluntariamente ou não. Arendt (1993, p. 39) expôs que,

A compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamos-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo. [...] A compreensão é inevitável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade.

Para Arendt, existe uma conexão entre o pensar e o agir. O humano, ao pensar sobre algo, o que está fazendo, por exemplo, ou sobre as coisas que ele é capaz de realizar, há um diálogo interior. E é esse “falar consigo mesmo” que constitui um estado ativo, apesar do pensar não ser manifestado exteriormente diretamente, ele o é indiretamente por meio do agir. Essa atividade permite ao ser humano participar da vida consigo e com a comunidade. Para Arendt, é necessário agir e não apenas comportar-se, seguindo regras ou outros sem pensar no que está fazendo. Nas palavras de Schio (2012, p. 91),

A avaliação e a reavaliação constante do contexto externo, das próprias ações, dos conhecimentos, das crenças, mantém as pessoas conectadas com o mundo externo, não lhes permitindo a prática de ações duvidosas em seus pressupostos e resultados, pois conseguem apreciá-las antecipadamente. A atividade constante do pensamento, nessa perspectiva, recebe um valor político de grande envergadura, ao manter os cidadãos cientes do valor da vida política, da discussão e do próprio ato de pensar. Dessa forma, com o pensamento ativo, não há como um sistema de governo, tal como o Totalitário, instalar-se substituindo o pensamento pelo conhecimento, fornecendo verdades acabadas, informações fabricadas sob medida, visando a encaminhar os cidadãos a ações previamente prescritas.

Segundo Arendt, o pensar necessita da consciência – a natureza reflexiva da vida contemplativa - como seu complemento. A consciência conecta o Eu pensante⁷⁵ ao mundo externo, humanizando⁷⁶ o sujeito, podendo gerar autoconsciência, um voltar-se sobre si mesmo, pois um retorno para si, para a atividade interna, é fundamental para o pensamento. O exercício da consciência é totalmente intencional, ou seja, cognitivo: a consciência gera um saber por si mesma, um conhecimento que é (ou precisa ser) constantemente atualizado por meio do pensar.

Conforme Arendt, a consciência algumas vezes é denominada de “consciência moral” (*conscience*), pois, o indivíduo, no uso de sua consciência, volta-se para si mesmo, analisando o que deve ser feito ou evitado, exercendo, assim, um autojulgamento, unindo o “eu teórico” – procedente do pensar - com o “eu prático”, ou seja, com a vontade que impulsiona ao agir. Arendt enfatiza a importância da consciência para o ato de pensar, por ela ser um repensar. Pensar e repensar as inúmeras situações da vida é uma prerrogativa do ser humano. Atualizar e revisar os conteúdos é a forma pela qual o pensamento inicia a manifestação que poderá se tornar ação.

A necessidade do pensar, o ato “perguntativo”, libera a faculdade do julgar, que é segundo Arendt, o poder mental humano mais político. O pensar antecede o julgar fornecendo-lhe seus objetos. A autora ressalta que o pensar deve estar sempre em movimento, em constante renovação. Dessa forma, ele pode despertar a consciência moral, prescrevendo barreiras ou autorizando a ação humana. Em

⁷⁵O “Eu pensante” é um sinônimo para “ego pensante”. Nas palavras de Arendt (1992, p. 68), “Como não coincide com o real, o ego pensante não tem consciência de sua própria retirada do mundo comum das aparências. Visto de sua perspectiva, é como se o invisível viesse primeiro, como se as inúmeras entidades que compõem o mundo das aparências – que, por sua própria presença distraem o espírito e impedem sua atividade – estivessem positivamente ocultando um Ser sempre invisível e que se revela apenas no espírito”.

⁷⁶Para Arendt, o mundo torna-se humanizado quando houver o diálogo entre seres iguais e livres. Esse diálogo, entretanto, é diferente da “tagarelice”, uma fala ininterrupta e sem propósito, ou de um “monólogo”, no qual apenas um fala.

outros termos, ele pode parar a ação no momento em que entender ser necessário, ou seguir enquanto oportuno. A relação entre a faculdade de pensar e a de julgar revelam as implicações éticas e políticas referentes à convivência em comunidade.

4.2 Julgar a situação e querer a ação

Arendt entende a faculdade de julgar como sendo a união do que é dado ao indivíduo pelo geral (uma construção mental) com o particular, que é fornecido pela experiência dos sentidos. Por sempre tratar de particulares, e de coisas (pessoas, situações) que estão ausentes, ou que ainda não existem, ou que já não existem mais, o juízo é interpelado por Arendt como sendo a atividade espiritual que encontra-se mais próxima do mundo das aparências. Dessa forma, a autora o considera como uma das mais importantes atribuições humanas, pois a faculdade de julgar permite que o humano, enquanto ser político se oriente no espaço público compartilhando-o junto aos demais. Arendt (1992, p. 71) comenta,

nem a vontade nem o juízo, embora dependentes da reflexão preliminar que o pensamento faz sobre os seus objetos, ficam presos a essa reflexão; seus objetos são particulares, têm seu lar estabelecido no mundo das aparências, do qual o espírito volitivo ou judicante se retira apenas temporariamente com a intenção de uma volta posterior.

Pode-se dizer que o ato de julgar é proveniente da faculdade do pensar, assim como é inegável que o seu retorno para o mundo sensível ocorra por meio da vontade que comanda a ação. O “ímpeto de falar” e o de agir estão intrínsecos ao viver. Para Arendt, o espírito necessita do discurso para tornar manifesta suas atividades tanto para o mundo exterior quanto para o interior. A ação necessita da fala, pois segundo a autora, sem ela, pode haver comando e coação, comportamento e não ação. A ação sem o discurso pode tornar-se um “executar ordens” por alguém que não questiona, não pensa sobre o que está fazendo. O humano deixa de ser sujeito, cidadão, agente para tornar-se um “algo”, como uma máquina, um robô comandado ou manipulado, que não necessita responsabilizar-se por suas ações, porque outro o faz em seu lugar, como ocorre com o “homem da

massa". Para Arendt, o pensamento é comunicado, externado, por meio da ação e do discurso⁷⁷, Assy (2015, p. 148) explica que:

do ponto de vista do domínio público, o juízo realiza a atividade de pensar ao tornar-se manifesto no mundo da aparência, por meio de tomada de decisão diante do fato concreto: emitimos nossos juízos concordando e/ou discordando, ou seja, na emissão de nossas opiniões, de nossa *doxa*. Estas manifestações, na medida em que transcorrem na presença dos outros, estão relacionadas à noção arediana de discurso público.

A autora entende a faculdade do juízo como sendo algo que antecede ato político: julgar as ações humanas e políticas devem ser práticas comuns aos seres humanos. Antes de realizar uma determinada ação, o sujeito emite um juízo sobre tal acontecimento. Para tal, o sujeito utiliza uma dedução: baseado em alguma regra geral, ou, algo que possa servir como um princípio (base) para subsumir o particular e concluir com uma premissa. Entretanto, lembra Arendt, podem ocorrer situações nunca antes vividas, em que as normas e regras até então conhecidas não servem como guia para a ação. Nesse sentido, o juízo, para a autora, possui uma relevância especial no propósito de ser único guia seguro em situações em que as regras ou a Tradição não mais orientem o agir.

Quando acontecimentos inéditos ocorrem, como por exemplo, o Nazismo⁷⁸, em que regras morais que antes embasavam a vida humana, não possuem mais validade, isto é, os conjuntos de princípios foram "esquecidos", ignorados, ou até mesmo invertidos. O exemplo é o "não matarás" para o "exterminarás todos os indesejados". Uma vez que, o ser humano não poderia confiar na eficiência dos conjuntos de valores vigentes como fundamento seguro para sua ação, pois eles foram alterados pela nova situação, não serviam mais como base segura para a conduta humana. Cabe ao juízo ser o guia em tais situações.

⁷⁷Nas palavras de Arendt (1992, p. 76-77), "As atividades mentais, invisíveis e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas somente através da palavra. [...] A linguagem sem dúvida serve também para a comunicação entre os homens; mas, aí, sua necessidade vem simplesmente do fato de que os homens, seres pensantes que são, têm a necessidade de comunicar seus pensamentos; os pensamentos, para acontecer, não precisam ser comunicados; mas não podem ocorrer sem ser falados – silenciosa ou sonoramente, em um diálogo."

⁷⁸"Seguindo a linha teórica em curso, no Totalitarismo, com a adesão às regras sem analisá-las, sem o questionamento dos motivos dos atos e de seus desdobramentos possíveis, o mal tornou-se uma possibilidade real. A conduta, assim, converte-se em uma questão política de primeira monta, pois o humano torna-se supérfluo, e a vida perde seu valor fundamental. Com isso, fez-se necessário que as pessoas tomem atitudes que contrariem o regime vigente. Entretanto, essa atitude deveria ser precedida por um exercício interno, no espírito, de tomada de consciência da situação. E essa é a tarefa do pensamento e do juízo"(SCHIO, 2012, p. 95).

Arendt, ao perceber tal situação, reexamina o ato de julgar, diferenciando o juízo determinante do reflexivo, a partir da distinção de Kant presente na *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790). Para ela, o juízo reflexivo torna o humano apto para a ação política. Isso porque o juízo determinante⁷⁹ ocupa-se com o universal pré-estabelecido, isto é, há uma regra, uma lei para então ser aplicada ao particular. O juízo reflexivo, por sua vez, ocorre quando existe somente o particular, e o sujeito judicante precisa procurar o universal que lhe corresponda na busca da conclusão da dedução, da resposta ao particular em questão.

Schio (2008, p. 11-12) escreve, “O juízo reflexivo, que Arendt valoriza, busca no particular, no fato de um exemplo único, o que ele possui de universal, aquilo que tem ‘validade exemplar’ e que fornece material para o pensar e para o julgar, auxiliando no decidir e impulsionando ao agir”. De acordo com Arendt, para se obter um resultado satisfatório, a faculdade de julgar precisa estar em harmonia com o pensamento, com o princípio de não contradição. Tanto a imaginação quanto o entendimento devem cumprir cada um sua função em equilíbrio, sem prejudicar um ao outro. O resultado disso é a sensação de prazer.

Nesse contexto, o juízo reflexivo possibilita que o sujeito, na, posição de espectador (não estando diretamente envolvido com o objeto, com o fato, com a pessoa), consiga analisar, avaliar, depurar o conteúdo. A forma reflexiva desse julgar permite o surgimento de variadas alternativas, isto é, ele é espontâneo e flexível, possibilitando ampliar a quantidade e a qualidade de opções na busca do geral que condiga com a situação. Dito outramente, é possível a formulação de um novo geral (que poderá tornar-se universal) adequado para aquele momento. Schio (2012, p. 112) afirma que,

O julgar se faz especialmente necessário no momento em que a tradição, ou algo que funcione como regra a seguir ou suporte para a resolução de problemas, ou ainda como molde para a compreensão de algo, desaparecem. A faculdade de julgar recebe, precisamente nesses

⁷⁹Nas palavras de Schio (2008, p. 8), “o juízo determinante, que opera dedutivamente: o particular é subsumido ao geral (regra, lei, por exemplo), e extrai, como resultado, um conteúdo que se adapta à premissa maior. Nesse contexto, a liberdade humana se apresenta na aceitação consciente da necessidade de seguir os ordenamentos porque eles são imprescindíveis para o convívio humano, o que poderia denominar de ‘uso legal’ da racionalidade”. O juízo determinante, que é imprescindível à vida humana, em determinados momentos, mostra limitações, pois ele se baseia na moral vigente, não sendo em todos os momentos conveniente para a política: ele expede mandamentos (obrigatórios) sobre o que o ser humano deve realizar ou evitar. Dessa forma, para Arendt, o juízo reflexivo demonstra-se mais eficaz, pois transcende a moral, buscando ser ética e, assim, é indispensável à política.

momentos, a justificação mais adequada de seu valor. Dito de outro modo, quando não é mais possível subsumir ou compreender um particular, algum acontecimento novo inédito a partir de categorias já conhecidas, o julgamento apreciará essa novidade.

Sob essa perspectiva, Arendt afirma que a faculdade de julgar jamais pode ser ensinada⁸⁰, sequer ser o resultado de uma doutrinação⁸¹, ou de uma orientação de como julgar. Segundo a autora, para praticar o exercício do julgar não é necessário uma técnica específica, não há uma regra, basta que o juízo reúna o geral que é dado, ou encontrado reflexivamente, às experiências sensíveis. Arendt (1992, p. 145) escreve,

A faculdade de julgar particulares [...], a habilidade de dizer “isto é errado”, “isto é belo”, e por aí afora, [...] sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance das mãos. [...] o juízo, derivado do efeito libertador do pensamento, realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar. A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu.

O julgar capacita o ser humano a criar um novo início, podendo, por meio da ação, realizar o inesperado e até mesmo o improvável. O juízo possui a tarefa de humanizar. A humanidade está presente em todo ser humano, porém, ela apenas se torna manifesta na medida em que ele, em conjunto com os outros, age em prol de si, dos outros e do mundo. Assy (2015, p. 182-183. Grifos da autora.) complementa,

No domínio do juízo político, o ator que julga “necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem a oportunidade de sequer chegar a operar”. O cultivo da humanidade é crucial para o juízo reflexivo, pois o espectador que julga precisa ser capaz de “pensar no lugar de todos os outros [...]”. Em termos de cultivo da *humanidade*, ou daquilo que constitui nossa aparência no mundo, a pluralidade humana figura como um dado fenomenológico político, na medida em que somos “*deste mundo apenas*”.

⁸⁰Nas palavras de Arendt (1992, p. 144. Grifos da autora.), “a faculdade que julga *particulares* sem subsumi-los a regras gerais que podem ser ensinadas e aprendidas até que se tornem hábitos capazes de serem substituídos por outros hábitos e regras.”

⁸¹Segundo Arendt (1993, p. 40), “a doutrinação transcende o domínio comparativamente sólido dos fatos e números, de cuja infinidade procura escapar; como atalho no próprio processo de transcender – que é arbitrariamente interrompido pelo pronunciamento de afirmações apodíticas, como se estas fossem tão confiáveis quanto os fatos e os números –, ela destrói por completo a atividade da compreensão. A doutrinação é perigosa por nascer principalmente de uma deturpação não do conhecimento, mas da compreensão. [...] A doutrinação só faz promover a luta totalitária contra a compreensão e, em todo caso, introduz o elemento da violência em todo o domínio da política.”

É na comunidade, no âmbito político por excelência, que a ação pode se manifestar. O agente pensante e suas percepções podem (e devem) ser comparadas com as de outros integrantes da comunidade, pois os seres humanos portam características em comum, como: os cinco sentidos, a *vita activa* e a *vita contemplativa*, a imaginação e a memória. Isso possibilita que eles tenham percepções parecidas com a de outros indivíduos. O mundo em comum, e o pertencer a ele, possibilita tal prática. Assy (2015, p. 187) observa que “na faculdade de julgar, a questão da companhia – ‘com que outro queremos e suportamos viver junto’ – é realçada pela noção de exemplaridade, pelos exemplos que escolhemos para guiar nossos julgamentos.”

Assim sendo, há a necessidade de um “ator” e de um “espectador”⁸², na mesma pessoa, e essas funções são alternadas durante a vida. O ser humano está em constante trânsito entre os dois papéis. Na perspectiva arendtiana, o ator é o agente político que está diretamente envolvido nos acontecimentos da comunidade. Esses acontecimentos envolvem o grupo ao qual pertencem. O espectador também faz parte da comunidade, porém ele fica na posição de observador. Ele, não se encontra envolvido diretamente com os acontecimentos, pois ele se distanciou dos fatos e voltou-se para o próprio interior para pensar, avaliar o que ocorre. Assim, ele consegue captar o sentido do evento, por estar “fora” do mesmo. Nas palavras de Arendt (1992, p. 73),

como espectador, pode-se compreender a “verdade” sobre o espetáculo; mas o preço a ser pago é a retirada da participação no espetáculo. O [...] fato que sustenta essa apreciação é o fato de que somente o espectador ocupa uma posição que lhe permite ver o jogo, a cena toda [...]. O ator, parcela do todo, deve encenar o seu papel; ele não somente é por definição “uma parte”, como também está preso à circunstância de que encontra seu significado último e a justificativa de sua existência unicamente como constituinte de um todo. Assim, a retirada do envolvimento direto para uma posição fora do jogo (o festival da vida) não apenas é a condição do julgar – para ser o árbitro final na competição que se desenrola -, como também é condição para compreender o significado do jogo.

⁸²Arendt (1992, p.101-102) expõe: “Já que os homens aparecem em um mundo de aparências, eles precisam de espectadores; os que comparecem como espectadores ao festival da vida são tomados por pensamentos de admiração, que são, então, postos em palavras. Sem espectador, o mundo seria imperfeito. O participante absorvido em coisas específicas e pressionado por afazeres urgentes não pode ver como todas as coisas particulares do mundo e como todos os feitos particulares ajustam-se uns aos outros e produzem uma harmonia que não é, ela mesma, dada à percepção sensorial. Esse invisível no visível permaneceria para sempre oculto se não houvesse um espectador para cuidar dele, admirá-lo, endireitar as histórias e pô-las em palavras.”

De acordo com Arendt, a faculdade do juízo pode ser representada pelo *sensus communis* aliado ao pensamento. O *sensus communis*⁸³ é entendido por ela como um sentimento compartilhado a todos os seres humanos. Sua principal tarefa é a permitir que os cinco sentidos pessoais (privados) se tornem adequados ao mundo sensível compartilhado com os outros. Dessa forma, ele assegura a comunicabilidade das sensações de todos os sentidos, ultrapassando a subjetividade inerente ao objeto ou à pessoa. Schio (2012, p. 106) complementa,

O *sensus communis*, aliado o pensar sob a perspectiva de outras pessoas, permite a formação de opiniões. Essas opiniões não buscam algo com validade universal, sequer preceitos de ação, pois isso fugiria aos objetivos do juízo. As opiniões conservam o indivíduo ativo dentro de sua própria comunidade, mantendo-o em comunicação com os outros, ao compartilharem a mesma realidade. É nessa perspectiva que esse sentido comum é imprescindível, pois o discurso, a comunicação, entre os seres humanos depende dele.

A comunicação é o meio que os seres humanos possuem de compreender e de serem compreendidos pelos outros. Arendt ressalta que o indivíduo somente consegue se comunicar com os outros, quando ele é capaz de pensar no lugar das outras pessoas. É por meio da comunicação que o sujeito pode expor seus pensamentos, suas opiniões sobre o mundo e sobre os demais assuntos. É dessa forma que os humanos comparam o que pensam com o os outros ou consigo mesmos, dando continuidade à atividade do pensar. Lafer (1988, 87-88) escreve, “As questões suscitadas pelo desejo de conhecer são provocadas pelo senso comum — para Hannah Arendt, na linha de Santo Tomás, um sexto sentido que une os outros cinco, que isoladamente são privados e incomunicáveis, mas que o senso comum integra num mundo compartilhado com os outros.”

O *sensus communis*⁸⁴ garante a intersubjetividade à medida em que um mesmo objeto pode ser percebido por outras pessoas por meio dos sentidos

⁸³Segundo Lories (1985, p. 59. Grifos da autora.), “le *sens commun* se caractérise comme sens du réel. Il conditionne la possibilité qu’a l’individu de se rapporter à la réalité du monde dans lequel il vit, de la maîtriser, de la juger, de s’y adapter, de la modifier, d’y être chez lui”.

⁸⁴Assy (2006, 321) comenta que “de certa forma, *sensus communis* agrega uma dimensão pública cujo acesso é privado. [...] Tomando um exemplo da estética, em geral não admiramos uma pintura porque ‘conhecemos’, de fato, suas propriedades efetivas, e sim pelos sentimentos e emoções que nos suscita. Por outro lado, é compreendido como um senso público não por estar relacionado à

corpóreos (audição, visão, tato, olfato, paladar), os quais são subjetivos, pois cada pessoa (corpo) possui o seu. Dessa forma, um único objeto pode ser percebido por diversas perspectivas diferentes. Está implícita, na ideia de senso *sensus communis*, a presença de outros indivíduos (necessariamente). O pertencer a uma comunidade, a um grupo, afasta o isolamento⁸⁵: o pertencimento a um “mundo comum” permite o sentido da realidade desse mundo.

É esse *sensus communis* que o juízo invoca em cada ser humano. O julgamento realizado por um indivíduo pertencente a este “mundo comum”, num relacionamento com os outros, faz com que o sujeito, por meio da imaginação possa considerar o pensamento do grupo no momento do julgamento. O *sensus communis* pode servir como guia para a faculdade de julgar de cada componente do grupo. O ser humano, ao perceber que tem coisas em comum com os demais humanos, tem a sensação de realidade. Ser ouvido e poder falar para os outros e com os outros fortifica o vínculo humano. Conforme Arendt (1992, p. 39-40. Grifos da autora.),

O que, desde São Tomás de Aquino, chamamos de *sensus-communis* é uma espécie de sexto sentido necessário para manter junto meus cinco sentidos é para garantir que é o mesmo objeto que eu vejo, toco, provo, cheiro e ouço; é a “mesma faculdade [que] se estende a todos os objetos dos cinco sentidos”. Esse mesmo sentido, um “sexto sentido” misterioso, porque não pode ser localizado como um órgão corporal, adéqua as sensações de meus cinco sentidos estritamente privados – tão privados que as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, são incomunicáveis – a um mundo comum compartilhado pelos outros. A subjetividade do parece-me é remediada pelo fato de que o mesmo objeto também aparece para os outros, ainda que seu modo de aparecer possa ser diferente.

Reiterando, a imaginação é indispensável para a faculdade de julgar, pois para a avaliação do juízo, a imaginação prepara e dispõe de objetos sem necessariamente a presença empírica deles. A imaginação,⁸⁶ ao tornar presente

publicidade cognoscível dos objetos, mas porque o acesso se dá exclusivamente por meio intersubjetivo.”

⁸⁵Schio (2012, p. 103) explica que “no isolamento ocorre uma espécie de ‘fechamento’ aos próprios dados sensíveis, tornando impossível qualquer forma de mensuração ou de comparação de um discurso. Nele também se torna impraticável o confronto de ideias, por não haver mais o pertencimento a um mundo habitado conjuntamente com os semelhantes, acarretando a perda da capacidade necessária para orientar-se no mundo comum a todos.”

⁸⁶Arendt também aponta para uma questão importante: a de que o homem massificado muitas vezes revoga sua capacidade imaginativa, acabando por ocasionar um atrofiamento da criatividade. A tendência de equacionar sentimentos e o “atrofiamento da nossa capacidade de imaginar aquilo que nos afeta, nos afetos ora com objetivos ou triunfos pessoais ora com satisfação material ofertada pelas sociedades de consumo é prova não só do empobrecimento do imaginário público, mas

aquilo que estava ausente, confere sentido aos objetos. Nas palavras de Schio (2012, p. 110-111),

A finalidade da faculdade judicante é tornar o espírito apto para lidar com os dados, voltando ao mundo externo com seus resultados em forma de agir. Se assim não ocorrer, a realidade pode perder-se, abrindo-se um espaço para acontecimentos inesperados, até aterrorizantes. É nesse sentido que Arendt constantemente concebe o juízo como uma faculdade política de primeira grandeza. [...] O julgamento respeita a integridade do pensamento e do mundo, e o faz ligando-os pela imaginação: os objetos, os dados do mundo externo são levados para o mundo interno, ao pensamento, ao qual cabe atualizá-los, decompô-los, fornecendo material para o juízo, que os examinará. Para tal, é imprescindível a intersubjetividade. A intersubjetividade é a capacidade de supor a presença dos outros e de suas opiniões, o que fornece mais conteúdo e maior amplitude à apreciação. Também a intersubjetividade faz com que o sujeito pensante, e agora judicante, alargue o próprio pensamento até o possível pensamento de seus semelhantes, colocando-se imaginativamente no lugar de cada um deles, buscando sua aprovação, um consentimento parcial destes para seus próprios juízos.

Segundo a perspectiva arendtiana, após o juízo considerar os dados apresentados pelo pensamento, ele os prepara para a faculdade do querer. A vontade complementa a faculdade de julgar, impulsionando o ser humano à ação. Conforme Arendt, o juízo e a vontade devem atuar de forma harmônica com o objetivo de que a vontade possa receber os dados vindos do juízo e os transformar em ação. A vontade, é segundo Arendt (1992, p. 197),

o nosso órgão espiritual para o futuro [...]. Em nosso contexto, o problema básico com a Vontade é que ela não lida simplesmente com coisas que estão ausentes de nossos sentidos e que precisam se fazer presentes através do poder de re-presentação do espírito, mas lida também com coisas, visíveis e invisíveis, que absolutamente nunca existiram.

Conforme Arendt, no momento em que o espírito volta-se para o futuro, ele está preocupado com projetos, isto é, com incertezas⁸⁷, “com coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser.” (ARENDR, 1992,

também de uma certa contração da capacidade de sentir satisfação com demandas políticas coletivas” (ASSY, 2015, p. XXX).

⁸⁷A incerteza oriunda do futuro ocasiona no sujeito uma inquietação, que é atributo do querer. Essa inquietação apenas será superada no momento em que o sujeito age. Lafer (1988, p. 289-290) escreve: “o objetivo da vontade, como faculdade autônoma da mente, são os projetos. Estes nos levam para o futuro e é por isso que a vontade é eminentemente uma faculdade voltada para ele. Porque o futuro, por maior que seja a sua probabilidade, nunca é certo, a contingência é um dado dos atos volitivos que gera a esperança e o medo.”

p.197) Sobre essas circunstâncias, o sujeito utiliza-se do querer para decidir entre o agir ou não agir. Para Arendt, a vontade ocupa-se em levar o mundo interno à público. Em outras palavras, o sujeito elabora projetos internamente, os quais serão externados por meio da ação. A faculdade da vontade somente pode decidir por algo respeitando aquilo que for realizável. Assim, ela não pode estar deslocada da realidade em que o sujeito encontra-se, na medida em que tornaria a ação não realizável.

A autora ressalta que nem sempre o “que eu quero” (volição) “eu posso”. E essa afirmação conduz ao ser humano aos sentimentos de inquietação, de impaciência. Tais sentimentos apenas são finalizados quando o “eu quero” transforma-se no “eu-queiro-e-faço”. No momento em que o sujeito quer algo, esse querer somente finda no instante em que esse algo se concretiza. A vontade sempre anseia por algo, assim como pelo seu final, seu “parar de querer”. Com efeito, o querer impulsiona o fazer. Na ânsia do querer, o objeto que se almeja torna-se presente mentalmente, reforçando o impulso para que ele venha a existir. Arendt (1992, p, 214-215. Grifos da autora.) afirma que

à excitação bastante estimulante que pode acompanhar as atividades de resolução de problemas, causa uma espécie de inquietação na alma que beira facilmente a confusão, uma mistura de medo e esperança que se torna insuportável quando se descobre que, na formulação de Santo Agostinho, querer e ser capaz de realizar, *velle* e *posse*, não são a mesma coisa. A tensão pode ser superada somente pelo fazer, isto é, pela desistência da atividade espiritual como um todo; uma mudança do querer para o pensar produz apenas uma paralisação temporária da vontade, exatamente como uma mudança do pensar para o querer é sentida pelo ego pensante como uma paralisação temporária da atividade do pensamento.

O querer objetiva realizar algo, por isso elabora projetos, desencadeia processos para realizar o que planejou, em seguida emite um impulso e sua atividade acaba porque a ação inicia. Arendt atenta para o fato que o elaborar projetos não significa que há conhecimento prévio de sua resolução, pois há espontaneidade, ou seja, não há controle do seu andamento. O objeto da vontade é sempre alguma coisa singular e contingente, pois a vontade dedica-se ao desconhecido, ou melhor, à ação futura. Sendo a vontade um “instrumento” para o futuro, ela pode iniciar coisas novas, inusitadas, possibilitando mudanças, ou não.

Na perspectiva arendtiana, a vontade é uma capacidade livre: a ordem para o agir origina-se na própria vontade. Ela não pode depender da necessidade nem de

regras vindas de outra (da razão, por exemplo) para concordar ou não concordar, para decidir entre o sim e o não, pois o querer é livre, autônomo e espontâneo. A vontade concede um poder ao agente, o poder perante seu presente e seu futuro, atribuindo assim a responsabilidade por suas escolhas.

4.3 A responsabilidade ética

As atividades contemplativas, o pensar, o julgar e o querer, são tratados por Arendt na perspectiva da ética, uma vez que, devem anteceder a ação. É possível encontrar nas obras arendtianas uma teorização ética pautada na responsabilidade individual. Arendt fundamenta tal perspectiva ao relacionar as atividades visíveis da vida ativa (a ação, em especial) com as atividades internas da vida contemplativa (o pensar, o julgar e o querer). A ética (*ethos*) arendtiana, é uma "ética da responsabilidade", fundada na ação (*práxis*) humana, bem como na aparição da ação no mundo. Schio (2012, p. 213) entende que, "os cidadãos adquirem responsabilidade, a qual origina-se da capacidade que eles têm de agir, pois a ação desencadeia processos, e os cidadãos, por serem seus iniciadores, precisam estar atentos aos fatos decorrentes de seus feitos, rediscutindo continuamente as questões políticas."

O agir, segundo a autora, deve ter como referência o mundo, e não o "eu". Assim sendo, a ética tem como propósito o "cuidado com o mundo" (*amor mundi*). Isso porque ela está fundada em questões que envolvem o mundo, consequentemente, a ética está interligada com a política, com o organizar os assuntos humanos. Para Arendt, a política⁸⁸ trata de questões relacionadas aos homens e ao seu habitat. Isso implica que a ética arendtiana tenha por objetivo que cada ser humano se responsabilize pelo cuidado com o mundo e com tudo o que o cerca, ou seja, o cuidado com os "outros" e com o espaço (o público, o privado, o social, o entorno).

Schio (2008, p. 101) escreve,

⁸⁸Schio (2012, p. 213-214) escreve, "A ética, então acompanha a política [...]. Ela [a ética] é obrigação que cada um tem pelo mundo, entendido como sendo o espaço que abrange o domínio público, o espaço do aparecimento de tudo o que é possível ao homem perceber. [...] a ética concebida como sendo a responsabilidade pela permanência do mundo com todas as suas instâncias e, por isso, o suporte para a vida humana, em sentido geral."

A ética expõe a escolha (*proaireis*). Para tanto, ela seleciona, decide o que é mais importante, abstraindo daquilo que não é o essencial na busca do ponto predominante, perdendo o particular, pois encontra o geral. O agente ético, então, é aquele que, em seus pensamentos e atos, demonstra qualidades estáveis, sendo uma exigência comum para o ser humano.

O ser ético (ética pessoal) é aquele que busca por meio das discussões em grupo, solucionar problemas, conciliar o individual e o político (grupo), cada componente do grupo tem que fazer a sua parte. Algumas vezes os problemas não são totalmente resolvidos, mas é fundamental que os mesmos sejam analisados, a fim de encontrar possíveis soluções. Para Arendt, há uma responsabilidade por aquilo que não foi feito, mas jamais pode haver uma culpa por isso. Arendt distinguiu a culpa⁸⁹ da responsabilidade. A culpa, segundo ela, é um sentimento, ou uma má consciência.

Uma das estratégias políticas do Nazismo foi fazer com que acreditassem que não existia diferenciação entre o povo alemão e os nazistas, assim não existiria diferença quanto à responsabilidade, pois todos seriam culpados. Isso também significa que as medidas tomadas para a punição de criminosos de guerra seriam sem êxito: pensava-se que tornar-se-iam apenas ameaças vazias, pois, não encontrariam alguém a quem pudessem aplicar a denominação de "criminoso de guerra". Como ela (ARENDT, 2004, p. 214) salienta, “quando somos todos culpados, ninguém o é. A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades.”

No Regime Totalitário, o racismo, a exclusão, a progressiva destruição da esfera pública, o terror provocado pela destruição dos laços éticos entre os homens, fizeram com que a população alemã não conseguisse mais identificar quem era aliado da guerra ou quem era contra ela. Nas palavras da autora (ARENDT, 2008, p. 152), “apenas aquele que conhece os segredos do coração humano, impenetrável aos olhos humanos, pode saber se alguém na Alemanha é nazista ou antinazista.” Assim, o Nazismo conseguiu o que idealizava, uma “culpa coletiva de todo o povo alemão” (*Idem*, 2008, p. 153). A Política Totalitária conseguiu destruir qualquer tipo de “zona neutra” (vida privada - onde não havia risco de perseguição) que o ser

⁸⁹“A culpa, como a categoria de toda a atividade humana que desmorona não sobre o mundo, mas sobre si mesma, à medida que sempre assumo a responsabilidade que não posso deixar de lado e sou compelido através de minhas próprias decisões a negligenciar outra atividade. A culpa é, pois, a modalidade, a maneira pela qual eu me torno real, mergulho na realidade” (ARENDT, 1993, p. 27).

humano pudesse estabelecer um lugar seguro. A esfera privada, o lar, não mais cumpria seu papel, de resguardar.

O fato de ninguém mais saber distinguir um inocente de um criminoso de guerra fez com que a definição de responsáveis ou de punição perdesse sua validade. Tais definições apenas podem ser relacionadas aos que assumissem sua responsabilidade. Entretanto, foram poucos os verdadeiros culpados que assumiram seus atos e sua responsabilidade sobre os fatos ocorridos. O que deve ser julgado e responsabilizado segundo Arendt, é o indivíduo e não o grupo como um todo. É preciso avaliar o grau de participação, o papel específico. O fato de ser membro de um grupo não condena alguém, mas seus atos individuais, sim.

Reiterando, a culpa é distinta da responsabilidade, pois ela pertence à pessoa, ela alude ao ato e não à intenção. A responsabilidade, diferentemente, refere-se ao político, à conduta e à decisão de cada indivíduo. Para Arendt, o sujeito massificado tende a contornar ("esquecer") sua responsabilidade para com o mundo e para com tudo o que há nele. E o faz, muitas vezes, delegando tal função a outrem, abdicando de sua obrigação com a humanidade, mas isso não é possível porque é um atributo do ser humano, como "cidadão do mundo"⁹⁰ se responsabilizar como indivíduo, por suas ações e omissões. É por meio da responsabilidade, da ética, que o homem demonstra seu amor ao mundo e ao que nele vive.

Dessa forma, para Arendt, cada ação humana deve estar fundamentada na ética. A responsabilidade ética compete a cada um, o destaque, assim, está na responsabilidade frente à prevenção e à preservação do Planeta e de seus integrantes, temas referentes à humanidade⁹¹. A autora acredita que, por meio da responsabilidade ética, os seres humanos podem compreender sua inserção no mundo, e sua importância na participação como agente político. Assim sendo, a necessidade de encontrar, ou de estabelecer uma ferramenta que contribua para o resgate da responsabilidade frente à ação política, reestabelecendo o vínculo entre "os homens" e a "comunidade".

⁹⁰Arendt (1994b, p. 76) escreve, "julga-se sempre como membro de uma comunidade, guiando-se pelo senso comunitário, pelo *sensus communis*. Mas em última análise somos membros de uma comunidade mundial pelo simples fato de sermos humanos; essa é a nossa "existência cosmopolita". Quando julgamos e quando agimos em questões políticas, supõe-se que procedemos a partir da ideia, e não da realidade, de sermos um cidadão do mundo e, portanto, também um *Weltbetrachter*, um espectador do mundo".

⁹¹ A humanidade é aquilo que o homem tem em comum com todos os seres humanos. O termo humanidade é adotada por Arendt (1992, p. 11), em especial, na obra *Homens em tempos sombrios* como, "a qualidade do que é humano".

4.4 A amizade como possível condição para o pensar e o agir responsável

Nesse contexto, a amizade tem uma tarefa política: ela estabelece laços de confiança, de solidariedade, de auxílio mútuo, importantes tanto na vida privada quanto na pública e política. A ação, junto à amizade, permite uma reflexão sob outras perspectivas, implicando em uma possível consciência ética. A amizade, na concepção arendtiana, pode tornar-se uma “ferramenta” para o pensar, o julgar e o agir. Arendt (1992, p. 141-142) ressalta a importância da amizade para o pensar, destacando as considerações de Sócrates,

Para Sócrates, a dualidade do dois-em-um significa apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam amigos. O parceiro que desperta novamente quando estamos alertas e sós é o único do qual nunca podemos nos livrar – exceto parando de pensar [...]. O que Sócrates descobriu é que podemos ter interação conosco mesmos, bem como com os outros, e os dois tipos de interação estão de alguma maneira relacionados. Aristóteles, falando de amizade, observou: “o amigo é um outro eu”. Isso significa: pode-se, com ele, apreender o diálogo de pensamento como se faz consigo mesmo. A observação faz parte da tradição socrática, mas Sócrates diria: também o eu é uma espécie de amigo. A experiência condutora, nesses assuntos, é evidentemente a amizade, e não a individualidade; antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros, examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e então descubro que eu posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas também comigo mesmo.

Ao considerar a amizade sob a perspectiva arendtiana evidencia-se uma analogia do “diálogo consigo mesmo” com o “diálogo com o outro”⁹²: a amizade proporciona que o sujeito experiencie o diálogo com o outro⁹², e dessa experiência ambos os sujeitos captam informações e percepções que contribuem para o pensar e o julgar, e também para a realização do diálogo consigo mesmo, o qual não é silencioso, pois é um discurso, o sujeito pensante não está só, ele duplica-se.

A amizade (*philia*) para Arendt, assim como, para alguns de seus antecessores – Aristóteles por exemplo – é um tema de grande importância na vida humana e, por certo, na política. Arendt escreve, na obra *Homens em tempos sombrios*, que na Antiguidade acreditava-se que uma vida sem amigos não era uma vida digna de ser

⁹²Aguilar (2011, p. 142) comenta, “Sem ativar esse discurso, somos guinados ao conformismo, à coisificação e à reação publicitária aos eventos. Seguindo essa tendência, tonamo-nos massa, seres sem espírito, sem discurso, sem comunicação e presa fácil da banalização do mal.” Ou seja, sem o diálogo, sem a associação com o outro o ser humano tende a se “fechar”, o que dificulta (reduz) sua capacidade de julgar e de pensar.

vivida, uma vez que na amizade pode-se estar com um igual: humano, partilhando a felicidade: as alegrias e os contentamentos (esfera privada). E, esse pressuposto precisa ser re-valorizado na atualidade, devido à individualização dos seres humanos.

Arendt lembra que, por muito tempo, os filósofos acreditavam que a amizade pertencia apenas ao âmbito privado, à esfera da intimidade, do lar, daquilo que não é político. No entanto, a autora compreende a amizade como sendo pertencente ao espaço público, com uma conotação política, por ocorrer entre humanos pertencentes a uma comunidade, fortalecendo os laços entre eles (e elas), e comenta (ARENDT 1991, p. 35-36):

Quando, por exemplo, lemos em Aristóteles que a *philia*, a amizade entre os cidadãos, é um dos requisitos fundamentais para o bem-estar da Cidade, tendemos a pensar que ele se referia apenas à ausência de facções e guerras civis. Mas para os gregos a essência da amizade consistia no diálogo. Afirmava que só o intercâmbio constante da conversação podia unir os cidadãos numa *polis*. No diálogo manifestavam-se claramente a importância política da amizade e a humanidade que lhe é própria. Esta conversação (por oposição à conversa íntima em que os indivíduos falam sobre si próprios), por muito impregnada que possa estar do prazer na presença do amigo, diz respeito ao mundo comum, que se torna “inumano”, num sentido muito literal, a menos que seja objeto constante do diálogo dos seres humanos. Pois o mundo não é humano só por ser feito por seres humanos, e não se torna humano só por nele se fazer ouvir a voz humana, mas sim, e só, quando se torna objeto de diálogo.

Segundo Arendt, as “coisas” do mundo podem afetar e estimular os homens. Porém, elas só se tornam coisas humanas no momento em que se pode discuti-las entre seres humanos. Para a autora, os homens precisam constantemente falar sobre as coisas que ocorrem no mundo, e, neles mesmos, dessa forma se aprende a ser “humano”⁹³. Arendt (1991, p. 36) comenta: “Os gregos davam a esta humanidade que se alcança no diálogo da amizade o nome de *philanthropia*, “amor do homem”, uma vez que se manifesta numa vontade de partilhar o mundo com os outros homens”.

Uma das maneiras de criar vínculos com os outros homens, e dessa forma se responsabilizar pelo mundo, é por meio da amizade. A amizade possui em seu cerne

⁹³“Ao transformar-se na *humanitas* romana, a filantropia grega sofreu bastante modificações. A mais importante de entre elas correspondeu ao facto político de em Roma indivíduos das mais diferentes origens e ascendência étnica poderem adquirir a cidadania romana, assim entrando no diálogo entre romanos cultos e podendo discutir com eles o mundo e a vida. Este pano de fundo político distingue a *humanitas* romana daquilo a que os modernos chamam humanidade, termo pelo qual geralmente entendem um simples efeito da educação” (ARENDT, 1991, p. 36).

uma exigência política pelo fato de manter a conexão dos homens com o mundo. Ela o faz os integrando, reforçando o pertencimento a um grupo, à participação de um espaço em conjunto. A condição de estar entre amigos, gera um sentimento de cuidado, de proteção, exige confiança, lealdade. Assim como reforça a responsabilidade pelo mundo. A essência da amizade está no diálogo entre iguais, pois para Arendt, para haver amizade é necessário que haja igualdade (enquanto seres que pensam, querem, julgam e agem). Schio (2010, p. 101) complementa:

A igualdade encontrada na amizade é idêntica àquela que precisa ocorrer na política. Sem ela não seria possível o encontro entre os seres humanos na esfera pública e política, e a cidadania ficaria inviabilizada. A desigualdade é comum na esfera privada (no lar, no trabalho, na escola, por exemplo), em que, devido aos seus objetivos, há hierarquia, mando e obediência, entre outros, tanto para Aristóteles quanto para Arendt. Na vida pública, porém, a igualdade é um componente básico. Na esfera pública e política, acontece o encontro entre humanos que se consideram iguais, que se reconhecem como aptos para a vida em conjunto, visando à busca do bem comum, da mesma forma que o amigo deseja encontrar o outro, o concebe como igual e digno, e também quer o bem dele.

A amizade requer disposição recíproca, confiança, franqueza, diálogo, ação e pensamento, o pensar entre amigos, colabora para imaginar as consequências dos atos, em busca de coerência no que é pensado, desejado e realizado. Exige, também, que sejam manifestos os sentimentos: de alegria, tristeza, medo, empatia, amor, ódio, entre outros. “Os que consideramos como amigos verdadeiros [...] são geralmente aqueles a quem revelamos sem hesitar a nossa felicidade, e com quem contamos para partilhar os nosso contentamento” (ARENDT, 1991, p. 35). É dessa maneira que a amizade propicia ao ser humano aprimorar suas virtudes: justiça; coragem; temperança; prudência; generosidade; paciência; em especial. Para Arendt, a amizade, também proporciona ao ser humano preocupar-se com o “outro”: na esfera pública e política, se preocupa, pensa, discute e age com relação aos temas que abrangem questões em comum, preocupações que compartilham com seus iguais. Schio (2010, p.103-104) acrescenta:

Quando o outro é concebido como igual (porque é humano), ele é concebido como alguém que possui dignidade, merecendo, então, respeito [...]. O que torna os seres humanos iguais é a racionalidade, traço em comum entre todos. A racionalidade expõe a possibilidade de discutir, de persuadir, de concordar, mesmo que cada um permaneça com sua singularidade, em meio às diferenças. O que é relevante para a política é

que cada um participe do espaço público, que exponha aquilo que pensa, sente e quer. E a amizade auxilia essa tarefa.

A amizade, junto à imaginação, contribui para o ser humano considerar o “outro” presente, pois por meio da imaginação há a possibilidade de pressupor o ponto de vista dos outros, assim como sua forma de pensar, ou seja, transcender as próprias limitações. Arendt depreende que, dessa forma, o ser humano pode superar seus próprios interesses (quando uma pessoa coloca suas opiniões, desejos e necessidades em primeiro lugar) para viver em comunidade. Para ela, a amizade também possibilita a “mentalidade alargada”⁹⁴.

A “mentalidade alargada”, nesse caso, permite ao homem (cidadão) que ele não esteja desacompanhado, eliminando o sentimento de autossuficiência, sentimento comum aos homens da massa. O humano, ao entender que se basta, deixa de pensar no outro, no grupo, e, em consequência, no mundo em que habita. Transformando-se em um ser egoísta, um ser desinformado em relação a tudo o que diz respeito aos “outros”, ele não se identifica como partícipe de um grupo que possui atributos em comum, pertencentes a mesma esfera – mundo ou a natureza (*physis*) - que requer cuidados.

A amizade tem como atributo a admiração, a dedicação, e o cuidado com as coisas humanas, isto é, com o mundo. O mundo comum deve ser entendido pelos homens não como algo que eles possuem, “uma coisa”, mas como algo que se deve conviver (viver com e no mundo e na natureza). Pois, quando o homem entende o mundo como sua posse, ele não considera o “outro” como amigo, mas como opositor. Dessa forma não há interesse para com o cuidado e os assuntos que dizem respeito ao mundo.

A amizade se torna política, segundo a concepção arendtiana, no momento em que o homem, por meio do discurso, procura superar divergências, atritos, disputas, até mesmo seus próprios interesses em detrimento do “outro”. Desse modo, a

⁹⁴Schio (2010, p. 105) enfatiza que vários conteúdos de Kant foram apreendidos por Arendt, e o conceito de “mentalidade alargada” é um deles: “O que convém ressaltar é aquele em que os outros seres humanos são presentificados e considerados, o que é uma forma de representatividade, e que não deixa de ser uma espécie de amizade ao humano, ou mesmo uma forma de ‘vida cunitária’. É a mentalidade alargada, exposta por ele da seguinte forma: ‘As seguintes máximas do entendimento humano comum [...]: [a segunda] denota uma pessoa com *maneira de pensar alargada*, quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um *ponto de vista universal* (que ele somente pode determinar enquanto se imagina no ponto de vista dos outros)’.”

amizade pode ser entendida como um exercício político, que realiza-se no espaço público. Arendt (2009, p. 59-60) expõe:

O elemento político da amizade é que, no diálogo autêntico, cada um dos amigos pode entender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o amigo como pessoa, cada um entende como e em qual articulação específica o mundo comum aparece ao outro, que como pessoa será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – ver o mundo (como dizemos hoje corriqueiramente) do ponto de vista do outro – é uma percepção política por excelência.

Esse tipo de compreensão possibilita o cuidado com o mundo, e por consequência a responsabilização pela comunidade em que se está inserido. Essa responsabilidade tem o caráter ético, devendo ser comum a todos os seres humanos: a amizade aproxima os sujeitos, a confiança, a possibilidade de descobertas são potencializadas quando alguém está entre amigos. Schio (2010, p. 107) escreve:

O discurso político pode, então, atingir e mover as emoções dos ouvintes, isto é, gerar um *pathos*, uma tendência propícia em direção ao outro, às suas opiniões e demandas. Para tanto, o falante precisa movimentar e alterar as emoções do ouvinte (ou ouvintes), porque esses estão com sua atenção voltada para ele. Há como uma disposição ao falante, e uma tendência para compreendê-lo. É esse *pathos* que Arendt espera dos cidadãos quando estão reunidos. Como na amizade, em que há predisposição para concordar com o amigo, o mesmo ela espera que ocorra na vida política.

A amizade gera esse *phatos*⁹⁵, esta pré-disposição para com o outro, uma qualidade indispensável para reunir os seres humanos em benefício de um objetivo em comum. Em outros termos, quando um grupo tem interesses com relação a um tema, por exemplo, a necessidade de iluminação para aumentar a segurança⁹⁶, o vínculo de amizade, e o respeito pelos outros, contribui para que haja a busca da compreensão, e dessa forma ocorra um acordo entre as partes. A amizade, na ocasião de solucionar problemas referentes ao grupo (comunidade) facilita que haja

⁹⁵*Phatos* pode ser entendida como um estado emocional, um sofrer pelo “outro”, uma solidariedade entre humanos e não apenas como doença, um padecimento solitário, usualmente utilizado.

⁹⁶Schio (2010, p.108) explica: “O público [os envolvidos] precisa [precisam] saber o assunto que está sendo tratado para poder participar da discussão, e, para tanto, esse deve ter sentido, precisa ser importante para ele [eles e elas], o que intensifica ou não a eficácia da dissuasão. Em outros termos, é preciso compartilhar o contexto de digressão, pois o *phatos* só se estabelece quando há uma ligação entre o falante e o ouvinte, o que permite a adesão do segundo.”

debates, discussões e acordos entre os seres humanos, e isso deve ocorrer sem qualquer forma de coação.

A amizade resulta no reconhecimento dos “outros” e na conexão com eles. Ela implica um distanciamento de si próprio, para então, ocorrer à aproximação com os “outros”. Na amizade é inerente o senso de responsabilidade, tanto na esfera privada como na política, uma vez que os homens pertencerem a um mundo comum eles precisam se unir em prol do mesmo. Nas palavras de Arendt (2009, p. 57-58),

A amizade consiste, de fato, em larga medida, naquele gênero de conversa sobre alguma coisa que os amigos têm em comum. Conversar sobre o que está entre eles torna a coisa ainda mais comum a eles. Ela não apenas adquire a sua articulação específica, mas também se desenvolve e se expande até, finalmente, no transcurso do tempo e da vida, começar a formar um pequeno mundo próprio que é compartilhado na amizade.

Ao associar-se, o homem deixa de ser um ser “sozinho, isolado”, pois ele passa a compartilhar experiências, conversas, momentos, manifestando sua humanidade. Ao conversar, a pessoa deve considerar os “outros” e o mundo, convertendo a simples conversação à um diálogo entre amigos: no “o quê está ocorrendo”, ou no que vai acontecer, sendo exigência para uma autêntica vida política. Por ter a amizade a capacidade de retirar o homem da solidão, ela torna-se uma resistência à massificação.

O diálogo, a vivência compartilhada, consolida o pertencimento ao mundo. A solidariedade, a cooperação, a adesão a um grupo fortalece a humanidade. Conviver em conjunto e desenvolver vínculos com os outros, humaniza o homem, proporcionando-o a tornar-se um ser político. Schio (2008, p.17) escreve, “a amizade pode tomar conotações políticas, por permitir que haja uma flexibilização dos pontos de vista, das crenças e dos interesses em prol do outro, de sua opinião que porta dignidade e, por isso, deve ser respeitada.”

A reflexão de Arendt sobre o conceito de amizade, em consonância com a ação política, demonstra que a noção de *amor mundi*⁹⁷ está relacionada com ambas as noções, pois o *amor mundi* é compreendido por Arendt, como uma disposição, um prazer em compartilhar o mundo com “os outros”, partilhar de forma discursiva os

⁹⁷O conceito arendtiano de “*amor mundi*” é contraposto pelo caráter intimista do amor romântico. Para Arendt, ambos são acepções distintas e devem ser tratadas dessa forma. O segundo ocorre no privado, tem o aspecto de intimidade; é uma espécie de individualismo. O primeiro, por sua vez, está conectado ao mundo, tendo-o como sua principal ocupação e, por isso, sendo o cerne das questões políticas.

acontecimentos que ocorrem. No entanto, Arendt atenta, em *A Condição Humana*, que a amizade não pode jamais ser confundida com “amor”, pois este está relacionado às questões de cunho privado. A autora (ARENDT, 2013a, p. 63) escreve:

há muitas coisas que não podem suportar a luz implacável e radiante da constante presença de outros na cena pública; nesta, só pode ser tolerado o que é considerado relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente um assunto privado. É claro que isso não significa que as questões privadas sejam geralmente irrelevantes; pelo contrário, veremos que existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver no domínio privado. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público [...]. Dada a sua inerente não mundanidade [*worldlessness*], o amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo.

Viver no mundo⁹⁸ é, para Arendt, estar entre coisas; estar interposto com coisas e pessoas. Ao mesmo tempo em que o mundo separa os humanos, ele também os relaciona. Nesse sentido, o cuidado com o mundo cabe a cada um, cada ser humano. Por isso, ele é de cunho político. A amizade propicia aos seres humanos participarem de algo em comum, e também diferenciem-se, quanto participantes, por meio da fala e da ação. A amizade está relacionada ao respeito entre os homens, à consideração pelo “outro”. Por intermédio da amizade, os seres humanos podem se associar, respeitando as diferenças existentes no “outro”. O reconhecimento do “outro” ocorre quando há interações, vínculos que os unem. Tornando pública uma solidariedade ativa, pois os amigos apoiam e defendem um ao outro.

Nas palavras de Arendt (1993, p. 99),

A igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituem uma comunidade. O que a amizade alcança é justamente a comunidade.

⁹⁸Lories (1985, p. 39) comenta, “Existir dans un monde commun ne va pas plus de soi qu'exister dans la pluralité. Pour que de hommes se rapportent à um monde - pour qu'il y ait monde et non pas seulement un milieu naturel, de la matière et des flux, des forces combinatoires, des mécanismes ou des structures -, il faut d'abord qu'ils ne soient pas sous l'empire des besoins vitaux et des visées intéressées et utilitaires qui engloutissent toutes les choses dans des processus - dans les cycles répétitifs de la vie et dans la chaîne sans fin des moyens - sans jamais les laisser apparaître dans l'apparaître. Sans un arrachement aux nécessités vitales et aux exigences utilitaires, aucun monde ne peut se dresser et demeurer”.

Para Arendt, o amigo não deve ser entendido, como um espelho de si mesmo, pois dessa forma a relação “entre”, seria instrumental. Dito de outra maneira, não deve-se idealizar no amigo um “outro eu”, mas um companheiro. Isto posto, a amizade pode ser compreendida como uma espécie de teia que une e vincula seres da mesma espécie, pertencentes ao mesmo mundo, cuja pretensão seja o bem viver em comunidade.

A amizade pode ser um "antídoto" contra a massificação, o comportamento, o não pensar, à barbárie; a amizade, a tolerância, são valiosos para a formação do cidadão, que se preocupa e se responsabiliza pelo mundo, pela natureza, pela comunidade, pelos seres humanos em geral. A amizade que ocorre na esfera pública requer que os sujeitos sejam conscientes de sua responsabilidade comum pela comunidade, requer também a participação e o constante diálogo sobre questões que se referem ao bem comum e à preservação do mundo. Dessa forma, o sujeito pode se sentir partícipe e responsável pelo mundo, reavendo sua ação como cidadão na comunidade.

5 Considerações Finais

Hannah Arendt pensadora do séc. XX teve como escopo de seu pensamento as questões políticas de seu tempo, e uma de suas constatações é a transformação da sociedade Moderna em uma sociedade massificada, no séc. XX. Os seres humanos do séc. XXI, então, são seres da massa. A solidão, a não pertença ao mundo, e até mesmo o sentimento de desolação, de ser supérfluo e substituível, a partir do séc. XX, tornaram-se as características basilares do homem da massa. Sua consequência é a geração do sentimento de impotência, e a desvalorização do “mundo comum”, entre outras.

A supervalorização do *labor* fez com que a única preocupação do homem fosse manter-se vivo (provendo suas necessidades básicas), esforçando-se para cada vez mais produzir e consumir (o *animal laborans* substituiu o *homo faber*, o produtor). Dessa forma, a relação que o ser humano possuía com o mundo e com a natureza, alterou-se: é preciso gerar conforto não importando as consequências: se as reservas naturais serão esgotadas, se haverá um excesso de produção de lixo, se há ou não o descarte adequado dele; a poluição dos lençóis freáticos, apenas para exemplificar. O que culminou no estranhamento e, por consequência, no afastamento do homem para como o mundo, e para como seus iguais, rompendo a interação e a comunicação entre eles. Em outros termos, não existem mais relações políticas: restou somente a tagarelice privada, o individualismo, etc.

O progresso, a produção e o consumo desenfreados dispensam aquilo que pode congrega o indivíduo com os outros, e ao mundo, impedindo as inter-relações. Sem interesse por questões que tangem ao espaço público, e por consequência, à política, esses seres massificados não se identificam como pertencentes ao grupo humano, acreditando que seus interesses são apenas particulares. O homem massificado transferiu a sua responsabilidade política, isto é, o cuidado com o grupo, para os outros: políticos profissionais, burocratas. Por conseguinte, deixou de pensar, julgar, querer e agir em concordância com a comunidade, cujo interesse seja o bem comum.

E ele não age porque acredita que não precisa; entende que o comportamento é ação, de maneira que ele apenas reage às situações nas quais está envolvido. A passividade subtraiu a capacidade deles de se relacionarem. Ele não pensa sobre

as próprias atitudes, e não fala de forma espontânea, inviabilizando a partilha de experiências, em um mundo comum. Ele renunciou à capacidade de participar discursivamente sobre os problemas comuns com e sobre os outros. Reduzindo seu discurso e sua ação, ele assemelha-se a qualquer ser vivo, unicamente por sua predisposição de suprir suas necessidades de vida, que embora sejam básicas, não são suficientes ao humano.

Arendt atenta para o enfraquecimento da capacidade do homem moderno de se relacionar com as outras pessoas, o que se acentua no séc. XX (por exemplo: a internet, cujo vínculo virtual substituiu a interação física entre as pessoas), o interesse passou a ser “se dar bem”, consumir, ter sucesso (*status* social), porém, individualmente ou para um pequeno grupo. Para Arendt, o “mal banal” pode ser mais frequente na sociedade das massas, pois a mesma é composta por seres conformistas, superficiais, que não se comprometem e que não se responsabilizam por seus atos, seres que não querem pensar, julgar a respeito daquilo que se refere ao grupo.

Como o individualismo, a competitividade, intrínseca aos seres massificados, afasta cada um dos outros seres humanos. Eles passam a considerar os outros como estranhos: adversário ou concorrente, ao invés de tê-lo como um possível companheiro, amigo, parceiro e colaborador. Esse é um dos motivos pelos quais Arendt enfatiza a importância política da amizade. Nesse sentido, a hipótese desenvolvida foi a de que o ser da massa necessita agir para tornar-se responsável pelo espaço de convívio com os outros – o mundo e a natureza. Dessa forma, percebe-se o quão importante é a questão política no pensamento arendtiano, uma vez que a permanência da comunidade e dele próprio são questões referentes à política. O viver em comunidade possibilita a proximidade entre as pessoas: conversar, pensar e decidir em conjunto sobre temas de interesse em comum.

É em conjunto que os seres humanos devem gerir os conflitos que podem surgir. Os acordos a respeito de assuntos importantes para a comunidade precisam ser debatidos em conjunto, em busca de soluções. Do contrário, tensões e conflitos não são conciliados, não haverá o gerenciamento das questões (ordem de prioridade), podendo haver um conformismo, um condicionamento e assim uma ameaça à liberdade. Em outros termos, surgirá alguém que, por meio da coação e da violência, assumirá os “negócios humanos”, decidirá e agirá em nome de todos.

Para Arendt, a política é o lugar propício para a ação. Portanto, não são os indivíduos ou os grupos que dominam, mas, cidadãos que atuam, relacionando-se uns com os outros. Nesse sentido, para ela, a pluralidade é a forma pela qual “os homens vivem no mundo”, onde falam e agem, transparecendo suas diferenças o que torna cada ser insubstituível, irrepetível, único, singular. Por ser o espaço político algo volátil, ele necessita de durabilidade, estabilidade e proteção, e cabe ao ser humano responsabilizar-se por torná-lo seguro por meio de ações.

Para tornar-se responsável, o “homem da massa” precisa agir, e tornar-se cidadão. A ação é a atividade que ocorre entre os seres humanos, na comunidade. Após a reunião em um espaço público e político, com assuntos em comum, ouvindo, falando e deliberando em conjunto sobre questões referentes ao grupo, a ação torna-se possível. Para o agir político é necessário que haja a “liberdade política”, nos termos de Arendt. Garantindo a igualdade de direitos na comunidade. Ser cidadão, segundo ela, requer que os seres humanos saibam conviver com os outros no espaço público, e que se percebam integrantes com interesses em comum, quais sejam: de melhorar e preservar o mundo em que vivem. Para que isso ocorra cada indivíduo precisa superar seus próprios interesses (egoísticos) em benefício do grupo.

A partir das reflexões arendtianas se pode considerar a amizade uma maneira de resistência aos processos de massificação contemporâneo: a amizade, na forma que é entendida por Arendt, pode ser condição para renovar os vínculos entre as pessoas, reativar o diálogo, a preocupação pelo outro: pessoa, natureza, animais, comunidade, mundo. A amizade vincula os seres humanos e faz com que se reúnam e vivam a política. Proporcionando que os indivíduos sejam solidários uns com os outros, que pensem de forma a cooperar com aquilo que acreditam ser o melhor para todos, responsabilizando-se pelo mundo. E dessa forma, se identifiquem como componentes do espaço público, isto é, como cidadãos. Para Arendt, os seres humanos devem se reconhecer como seres que constituem o espaço público, isto é, agindo e dialogando em conjunto é que este espaço é constituído, e que o ser cidadão torne-se autêntico.

Referências Bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bossi, revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

AGUIAR, Odilio Alves. *A categoria da condição humana em Hannah Arendt*. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p.75-92.

_____. *Ética e dissenso em Hannah Arendt*. In: AGUIAR, Odilio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Élcio (org). **Origens do Totalitarismo: 50 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2011. p. 185-192.

_____. **A amizade como amor mundi em Hannah Arendt**. O que nos faz pensar nº28, dezembro de 2011a. Disponível em <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_28_07_odilio_alves_aguiar.pdf> Acesso em: 18 de novembro 2017.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **Amor mundi e educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt**. 193f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-08122009-160028/pt-br.php>> Acesso em: 19 de novembro de 2017.

_____. **Educação em Hannah Arendt: Entre o mundo deserto e o amor ao mundo**. São Paulo: Cortez, 2011.

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **Travail, Ceuvre, Action**. In: *Étude Phénoménologiques*. Belgique, Ousia, Nº 2, 1985.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

_____. **Homens em Tempos sombrios**. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1992.

_____. **A dignidade da política:** ensaios e conferências. Organização Antonio Abranches. Tradução Helena Martins e outros, 2. ed., Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **Eichman in Jerusalem.** Harmondsworth, Middlesex, England. Penguin Books, 1994a

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Trad. de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.

_____. **Sobre a violência.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994c.

_____. **Eichmann em Jerusalem:** Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução: José Rubens Siqueira, 15ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Responsabilidade e julgamento.** Edição Jerome Kohn; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte. [tradução Rosaura Einchernberg]. – São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Trabalho, obra, ação.* In: CORREIA, Adriano (org.). **Hannah Arendt e A condição humana.** Salvador, Quarteto, 2006. p. 341-368.

_____. **Compreender:** Formação, exílio e totalitarismo. Ensaio (1930-1954). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **A promessa da política.** Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. – 2ª Ed. – Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

_____. **A Condição Humana;** tradução: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia, 11ª ed., 4ª reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a.

_____. **Entre o Passado e o Futuro.** 7ª ed. 1ª reimp. São Paulo, Perspectiva, 2013b.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, S.d.

ARISTÓTELES. **Tópicos; Dos argumentos sofísticos.** (Coleção Os Pensadores) Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.A. Pickard.— São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ARAÚJO, Lilian. *A faculdade do pensar e o espectador arendtiano: desdobramentos de A Condição Humana.* In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana.** Salvador, Quarteto, 2006. p.285-302.

ASSY, Bethania. *Sensus communis: exercício da condição humana – para uma concepção de sensibilidade civilizadora*. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p. 315-330.

_____. *Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal*. In: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Élcio (org). **Origens do Totalitarismo: 50 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2011. p. 87-102.

_____. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. Texto e tradução Bethania Assy – 1 ed. – São Paulo: Perspectiva; São Paulo: Instituto Norberto Bobbio, 2015.

BATISTA, José Élcio. *Sociedade de massa e totalitarismo*. In: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Élcio (org). **Origens do Totalitarismo: 50 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2001. p. 203-215.

BEINER, Ronald. **Hannah Arendt – sobre “O Julgar”**. In: Lições sobre a filosofia política de Kant. Trad. de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2 ed. 1994.

BIGNOTTO, Newton. *O totalitarismo hoje?* In: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Élcio (org). **Origens do Totalitarismo: 50 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2011. p. 37- 46.

BURNS, Edward McNall. **História da Civilização Ocidental**. (vol. 1 e 2), Trad. Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado e Leonel Vallandro. 25 ed., Porto Alegre; Rio de Janeiro: Editora Globo, 1983.

CALVET, Theresa. *Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V da obra The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p. 35-74.

_____. *Somos do mundo e não apenas no mundo*. In CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela M. (org). **Hannah Arendt: Entre o Passado e o Presente**. Juiz de Fora, UFJF, 2008. p.73-88.

_____. *A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo?* In: AGUIAR, Odílio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de;

BATISTA, José Élcio (org). **Origens do Totalitarismo: 50 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2011. p. 47-50.

CORREIA, Adriano. *O significado político da natalidade* – considerações sobre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p. 225-236.

_____. *O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho*. In CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela M. (org). **Hannah Arendt: Entre o Passado e o Presente**. Juiz de Fora, UFJF, 2008. p.15-34.

_____. **Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)**. O que nos faz pensar nº 29, maio de 2011. Disponível em: <[http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/sobre_o_tragico_na_acao:_arendt_\(e_nietzsche\)/adriano_correia_59-74.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/sobre_o_tragico_na_acao:_arendt_(e_nietzsche)/adriano_correia_59-74.pdf)> Acesso em: 19 de novembro 2017

DI PEGO, Anabella. **La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt**. 1ª Ed. La Plata: EDULP, 2014.

DUARTE, André. *Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como animal laborans e o problema da violência*. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p.147-162.

KEINERT, Fábio Cardoso. A questão do social em Hannah Arendt. In: **TEORIA & PESQUISA: Revista de Ciência Política**. Vol. 16, Nº 1 – jan/jun de 2007. Disponível em: <<http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/38/31>> Acesso em: 08 de maio de 2017.

KÖCHE, José C. **Fundamentos de Metodologia Científica: Teoria da Ciência e Iniciação à Pesquisa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/192008010/Fundamentos-de-Metodologia-Cien-Jose-Carlos-Koche-pdf#scribd>> Acesso em: 19 de novembro 2017

KOHN, Jerome. *O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção À via do espírito*. In: AGUIAR, Odilio Alves; BARREIRA, César; ALMEIDA, José Carlos Silva de; BATISTA, José Élcio (org). **Origens do Totalitarismo: 50 Anos Depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza, CE: Secretaria de Cultura e Desporto, 2011 p. 9-36.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. **A reconstrução dos direitos humanos: Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. 1ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Disponível em: <<https://mpassosbr.files.wordpress.com/2013/03/a-reconstruc3a7c3a3o-dos-direitos-humanos-celso-lafer.pdf>> Acesso em: 19 de novembro 2017

_____. **Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt**. Estudos Avançados 21 (60), 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v21n60/a22v2160.pdf>> Acesso em: 19 de novembro 2017.

_____. *Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma promessa de aproximação*. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p.11-34.

LEGROS, Robert. *Hannah Arendt: une comprehension phénoménologique des droits de l'homme*. In: **Étude Phénoménologiques**. Belgique, Ousia, N° 2, 1985. p. 27-54.

LORIES, Danielle. *Sentir em commun et juger par soi-même*. In: **Étude Phénoménologiques**. Belgique, Ousia, N° 2, 1985. p. 55-92.

NASCIMENTO, Mariângela M. *A Esfera Pública na Democracia Brasileira: Uma Reflexão Arendtiana*. In CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela M. (org). **Hannah Arendt: Entre o Passado e o Presente**. Juiz de Fora, UFJF, 2008. p. 53-72.

NETO, Rodrigo Ribeiro Alves. **Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

PEQUENO, Marconi. *Hannah Arendt: violência e banalidade do mal*. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p.163-174

SANTIAGO, Emerson: Filisteus. Disponível em: <<https://www.infoescola.com/antiguidade/filisteus/>> Acesso em: 18 de novembro 2017>

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt: A Estética e a Política (do juízo estético ao juízo político)**. Tese de Doutorado. Porto Alegre, 2008. Disponível em: <<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14684/000666812.pdf?sequence=1>> Acesso em: 19 de novembro 2017

_____. *Hannah Arendt: pathos e política*. In: SANGALLI, Idalgo José; FANTINEL, Fernando S. (org). **O filosofar no tempo: traços de uma amizade**. Caixias do Sul, RS: Educs, 2010. p. 99-110.

_____. *Hannah Arendt: a questão da autoridade*. In: OLIVEIRA, Katlen Luana de; SCHAPER, Valério Guilherme. (Org.) **Hannah Arendt: uma amizade em comum**. São Leopoldo: Oikos, EST, 2011, v., p. 94-105.

_____. **Hannah Arendt: História e Liberdade: da Ação à Reflexão**. 2ª ed, Porto Alegre, RS: Clarinete, 2012.

_____. *Hannah Arendt: o mal banal e o vulgar*. In: **Veritas**, v.56, n1, jan/abr. 2011.p. 127-135. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/9297> Acesso em> 10 de março 2016.

_____. *Hannah Arendt: o “homem da massa” e a “didática do senhor e do escravo”*. In SOUZA, Draiton Gonzaga de; LIMA, Francisco Jozivan Guedes de (org). **Filosofia e Interdisciplinariedade: Festschrift em homenagem a Agemir Bavaresco**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. p. 907-927 Disponível em: <http://media.wix.com/ugd/48d206_04059bbe992749dfbbb012c08d0bca69.pdf> Acesso em: 10 de março 2016.

SOUZA, Vinícius Silva de. *O conceito de liberdade de Hannah Arendt*. : CORREIA, Adriano; NASCIMENTO, Mariângela (org). **Hannah Arendt: entre o passado e o presente**. Juiz de Fora/UFJF, 2008. p.111-121.

STEVENS, Bernard. *Arendt, disciple de Heidegger?* In: **Étude Phénoménologiques**. Belgique, Ousia, N° 2, 1985. p. 93-110.

WINKCLER. Silvana. *A mundanidade das atividades humanas*. In: CORREIA, Adriano (org). **Hannah Arendt: e a condição humana**. Salvador, Quarteto, 2006. p. 93-130.