

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



Dissertação

Hannah Arendt:
a natalidade enquanto condição humana para a política

Daniela Grillo de Azevedo

Pelotas, 2013

Daniela Grillo de Azevedo

Hannah Arendt:

a natalidade enquanto condição humana para a Política

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

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Sônia Maria Schio

Pelotas, 2013

Catálogo na publicação
Maria Fernanda Monte Borges
Bibliotecária
CRB - 10/1011

A994h

Azevedo, Daniela Grillo de

Hannah Arendt : a natalidade enquanto condição humana para a política / Daniela Grillo de Azevedo ; orientadora Sônia Maria Schio. - Pelotas, 2013.

117 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

1. Filosofia política 2. Arendt, Hannah 3. Natalidade 4. Educação
5. Responsabilidade I. Schio, Sônia Maria (orient.) II. Título.

CDD 100

Daniela Grillo de Azevedo

Hannah Arendt: a natalidade enquanto condição humana para a Política

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 28 de Março de 2013

Banca examinadora:

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

Prof. Dr. Denis Coitinho Silveira
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Gomercindo Ghiggi
Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Dedico este trabalho à minha filha: Ana Carolina.

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (Capes) pela bolsa de mestrado;

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel;

Ao Grupo de Pesquisa Filosofia, Educação e Práxis Social (FEPRáxiS), principalmente à Profa. Dra. Neiva Alfonso de Oliveira e aos Professores Dr. Avelino Oliveria e Dr. Gomercindo Ghiggi, por me proporcionarem o aprendizado da pesquisa, o valor da reflexão em grupo e a qualificação de alguns entendimentos acerca de uma preocupação constantemente presente em meus estudos: a educação;

Ao Grupo de Pesquisa Caixa de Pandora, principalmente à Profa. Dra. Ursula Rosa da Silva, responsável por estimular o estudo do pensamento produzido por mulheres; bem como agradeço minhas colegas de pesquisa Terezinha Pasqualotto e Cíntia Luzardo Rodrigues, pelo compartilhar de dúvidas e de aprendizados nessa etapa dos meus estudos;

Ao professor Dr. Denis Silveira Coitinho pelas primeiras orientações ao pensamento de Hannah Arendt, ajuda sem a qual as minhas pesquisas iniciais teriam ocorrido às escuras; e ainda, agradeço pela participação na banca de qualificação do presente trabalho, cujas considerações muito me ajudaram na continuidade da escrita;

À minha orientadora, Profa. Dra. Sônia Maria Schio, pelo apoio à minha pesquisa mesmo antes de tornar-se professora da Universidade Federal de Pelotas, ajudando-me a distância, explicando conceitos, indicando leituras e elaborando pareceres críticos de meus escritos, mas principalmente por todas as reuniões, correções e sugestões que foram imprescindíveis para a composição desta dissertação;

Ao Grupo de Estudos Hannah Arendt (GEHAr), por proporcionar qualificadas reflexões sobre a teoria arendtiana, e novamente à Profa. Dra. Sônia Maria Schio, por coordenar os estudos neste grupo, estimulando a autonomia, o entendimento, a

compreensão, a seriedade quanto à interpretação dos conceitos e o “pensar por si mesmo”, mas também, a cooperação e a amizade. Em particular, agradeço aos colegas arendtianos Cláudia Peixoto Carneiro, Matheus Kuskoski e Alfons Salellas Bosch por todas as trocas de ideias, conversas e estímulo;

À minha família, por todo apoio e incentivo. Principalmente aos meus pais, Rute dos Santos Grillo e Sinclair Gomes de Azevedo, por terem desempenhado com tamanha dedicação a tarefa da responsabilidade que a natalidade traz;

À minha filha, Ana Carolina, que ainda trago no ventre, mas que colaborou diretamente com meus estudos dando-me ânimo, coragem e determinação, bem como, reforçando a mim mesma o significado dos conceitos que pesquiso.

Muito obrigada!

Só o pleno exercício dessa capacidade [a ação] pode conferir aos negócios humanos fé e esperança, as duas características essenciais da existência humana que a antiguidade ignorou por completo, desconsiderando a fé como virtude muito incomum e pouco importante, e considerando a esperança como um dos males da ilusão contidos na caixa de Pandora. Esta fé e esta esperança no mundo talvez nunca tenham sido expressas de modo tão sucinto e glorioso como nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram a “boa nova”: “Nasceu uma criança entre nós”. (ARENDR, 2007, p. 259)

Resumo

AZEVEDO, Daniela Grillo de. **Hannah Arendt: a natalidade enquanto condição humana para a Política.** 2013. 117f. Dissertação (Mestrado em Filosofia Moral e Política) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

Esta pesquisa demonstra, a partir do pensamento de Hannah Arendt (1906-1975), a forma pela qual a natalidade relaciona-se à ação, implicando na responsabilidade política. Para a autora, o fato do nascimento é uma categoria política porque, a partir de cada novo ser é possível surgir no mundo novas ações. O nascimento também se torna, na perspectiva de Arendt, um elo capaz de interligar os humanos, pois ao nascer o novo ser humano passa a conviver e compartilhar um mundo que é comum a todos. Este, diferentemente da natureza (que é cíclica e se refaz constantemente), necessita das ações humanas para ser preservado. Sendo assim, em virtude de os homens nascerem em um mundo plural e possuírem a capacidade para agir, as ações não necessitam apenas de um espaço para ocorrerem (espaço público), mas também da Ética, posto que, se cada ser é um iniciador, podendo desencadear novos acontecimentos e eventos que repercutem no mundo, tais agentes são também responsáveis, tanto por suas ações, quanto pelo mundo. Ou seja, o pensamento de Arendt possibilita afirmar que a natalidade, enquanto condição humana para a política, representa uma espécie de compromisso de todos os homens e mulheres com o mundo (o que Arendt chamou também de responsabilidade política) simplesmente porque nasceram e possuem a capacidade para agir.

PALAVRAS-CHAVE: natalidade; política; ação; educação; responsabilidade.

Abstract

AZEVEDO, Daniela Grillo de. **Hannah Arendt: natality as the human condition for politics**. 2013. 117f. Dissertation (Master Degree em Filosofia Moral e Política) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

This research demonstrates, from the thought of Hannah Arendt (1906-1975), the way in which the natality rate is related to the action, implying in the political responsibility. For the author, being born is a political category, because from each new being it is likely to come up in the world new actions. The birth also becomes, in Arendt's view, a link capable of connecting humans because since the birth the new human being begins to live and share a world that is common to all. This, unlike nature (which is cyclical and constantly remade), needs human actions to be preserved. Thus, because of men are born in a pluralistic world and possess the ability to act, actions need not only a space to occur (public space), but also of ethics, since each being is an initiator, able to trigger new events that impact the world, such agents are also responsible both for their actions and the world. That is, the thought of Arendt enables us to state that the natality rate, as human condition for politics, is a kind of commitment of all men and women to the world (what Arendt called also political responsibility) simply because they were born and have the ability to act.

KEYWORDS: natality; politics; action; education; responsibility.

Sumário

1 Introdução	11
2 Capítulo I – A Natalidade enquanto Ação Humana Livre	16
2.1 O Conceito de Natalidade	16
2.2 A Natalidade e a <i>Vita Activa</i>	21
2.3 A Esfera Pública e a Esfera Privada	26
2.4 O Mundo e o “Segundo” Nascimento	30
2.5 A Singularidade e a Pluralidade	33
2.6 A Liberdade Política	37
3 Capítulo II – A Novidade: educação, autoridade e responsabilidade	42
3.1 As Características da Ação	42
3.2 A Educação enquanto “Ética da Responsabilidade”	50
3.3 A Educação: indispensável para a Política.....	54
3.4 A Tradição e o Senso Comum	61
3.5 A Educação Progressista e a Educação Tecnicista	67
3.6 O afastamento entre o mundo das Crianças e o mundo dos Adultos	72
3.7 A Autoridade e a Responsabilidade	76
4 Capítulo III – A Responsabilidade como “Amor ao Mundo”	81
4.1 O Amor Mundi: a amizade, a coragem e o respeito	81
4.2 A Promessa e o Perdão: “antídotos” para a ilimitabilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade da ação	89
4.3 A Espontaneidade da Ação, o Totalitarismo e a Responsabilidade	94
4.4 A Vida do Espírito e a Responsabilidade Política.....	99
5 Considerações Finais	109
Referências Bibliográficas	111
Referências Primárias	111
Referências Secundárias	112

1 Introdução

Hannah Arendt (1906 – 1975) compõe a constelação de autores contemporâneos que a cada dia adquire mais presença nas pesquisas em Filosofia Política. Sua teoria originou-se do desassossego provocado pela Segunda Guerra Mundial, mais especificamente o fenômeno Totalitário Nazista. Arendt desenvolveu a partir de suas preocupações uma teoria voltada para a preservação da liberdade, maior bem da Humanidade, segundo ela.

Resguardar a liberdade é o que proporciona uma vida digna, plenamente humana, para todos aqueles que convivem com seus semelhantes. Este preceito envolve admitir que: o mundo é uma organização humana, que as pessoas são diferentes (e por isto possuem concepções, ideias, opiniões diferenciadas) e que o convívio não representa uma ameaça a alguns ou a um grupo quando o respeito e a liberdade fazem-se presentes. Sendo assim, o tema da liberdade adquire elementar importância nos escritos arendtianos e se relaciona com os demais conceitos que a autora desenvolve, porque segundo ela, o homem é um ser dotado da capacidade de agir.

Para Arendt a ação humana está intrinsecamente associada à liberdade, pois na medida em que se trata de liberdade política, implícita ou explicitamente, trata-se da ação: a razão de ser da política é a liberdade e a ação é a forma pela qual a liberdade torna-se tangível. A partir deste contexto, a presente pesquisa expõe a investigação em torno do conceito de natalidade, evidenciando que a condição humana da natalidade permite iniciar algo novo no mundo humano. E em especial, fazendo com que a ação (quando é reflexo do pensar, do querer e do agir do sujeito) seja ética, levando a uma comunidade humana, que se pretende organizada, íntegra e verdadeiramente humanizada, podendo se manter no presente e ser preservada para o futuro.

Ao se pensar a política, não está em pauta apenas a liberdade, mas também, conforme entende Arendt, a vida, a existência humana, ou talvez toda a vida orgânica existente no Planeta Terra. Nesse viés, se a liberdade é o motivo central da política, e é manifestada por meio da ação, os atos humanos

representam tanto a condição humana política por excelência, quanto o princípio por meio do qual há a continuidade, a mudança, a inovação e a conservação do mundo. Desta forma, a ação apresenta implicações no mundo, como a responsabilidade política: tema atual concernente aos problemas políticos (visto, por exemplo, a apatia de uma grande quantidade de cidadãos em relação à vida pública, comum) quanto imprescindível para pensar a forma a qual as pessoas estão vivendo a política.

O conceito de natalidade está relacionado ao surgimento de indivíduos novos no mundo, possibilitando a efetivação de ações inéditas, inesperadas no âmbito político, mas, além disso, a natalidade requer responsabilidade: cuidados e educação para estes novos seres humanos. Por isso, o nascimento implica nesta, que se desdobra em responsabilidade pelo novo ser e pelo mundo. Sendo assim, a educação assume uma posição qualitativamente elevada nas questões e preocupações políticas, pois os seres novos passam a constituir o mundo que os precede, processo entendido pela autora como o ingresso do novo, iniciando pela família, contando com a escola (entre outros). Esta entrada tem por objetivo culminar em uma vida cidadã, o que conseqüentemente acarretará aos vários sujeitos nela implicados responsabilidades decorrentes do fato de “estar” e de “agir” entre os homens, fato que levou Arendt a afirmar que a “essência da educação é a natalidade”. Com isso, o conceito de natalidade constitui o primeiro dos três capítulos que compõem esta pesquisa. Sendo que nos capítulos seguintes contém as demonstrações do “como” a educação e a responsabilidade política relacionam-se à natalidade, sempre em vistas à constituição da cidadania plena e íntegra.

O primeiro capítulo, “A Natalidade enquanto Ação Humana Livre” explica, a partir do pensamento político de Arendt, de que maneira a natalidade consiste em uma categoria política, relacionando-a a condição humana da ação. As ações políticas fazem parte do que Arendt chamou de *Vita Activa*, diferenciando-se do labor e o trabalho (que também compõem a vida ativa) por ser, ao lado do discurso, a atividade política por excelência. Neste sentido, a ação faz parte do que a autora entende por “esfera pública”, sinônimo de política, contrapondo-a a “esfera privada”. Além disso, a ação política é para o homem, metaforicamente, uma “segunda vida”, cujos assuntos e preocupações

não estão relacionados à vida biológica, privada, mas com aquilo que está “entre” os homens, ou seja, é o espaço para a pluralidade.

A “segunda vida” passa a ser exercida, como explica Arendt, a partir de um “segundo nascimento”: a participação na esfera pública e política enquanto cidadão ou cidadã. Esta representa a possibilidade da novidade contida nas palavras e nos atos no mundo humano, mas que apenas pode ser efetivado com a presença dos “outros”, isto é, na reunião das singularidades. Estas singularidades, por sua vez, são as demonstrações do “quem” é cada uma das pessoas que atua no mundo público, distinção possível apenas enquanto cada uma delas fala e age em meio às outras, em igualdade política. A reunião das singularidades em um espaço comum é denominada, por Arendt, de “pluralidade humana”, sendo, por sua vez, a condição política mais importante, pois é a partir dela que o espaço comum adquire relevância, ou seja, porque existem pessoas com diferentes opiniões, percepções, preferências, etc. Entretanto, o princípio político que fundamenta o “estar entre homens”, segundo Arendt, é a igualdade, mas ele não pretende igualar as diferenças intrínsecas pertencentes a cada singularidade. Ao contrário, a igualdade consiste em conceber cada um da mesma forma enquanto aptos a estar e a participar do espaço comum, independentemente das particularidades que os distinguem.

O segundo capítulo, “A novidade da ação, a natalidade e a educação”, centra-se nas características da ação, ou seja, na imprevisibilidade, na ilimitabilidade e na irreversibilidade, bem como, na educação do novo ser. A relação entre as características do agir e a educação torna-se importante neste percurso argumentativo porque, conforme Arendt explica, a natalidade gera a responsabilidade em dois âmbitos: uma para a esfera privada e outra para a esfera pública. A responsabilidade de cunho privado refere-se às incumbências dos pais, familiares, professores e escola (considerada por Arendt como “pré-política”, pois é uma instituição do âmbito privado que faz a transição do novo ser humano para o mundo comum, político). Esta responsabilidade se refere não apenas à proteção, à educação e ao ensino, mas também implica no segundo âmbito de responsabilidade, a saber, no “amor ao mundo”: conhecimento, integração, participação e preservação que cada ser humano precisa ter para com ele.

Sendo assim, faz-se necessário à natalidade enquanto condição para a ação, determinadas ponderações para que a ação não se restrinja ou seja transformada em repetição de comportamentos ou ideologias. Tais ponderações podem ser percebidas no contexto arendtiano, por exemplo, a partir das críticas tecidas pela autora referentes às teorias educacionais que buscam a formação de um determinado perfil de pessoa, levando, como entende Arendt, a não valorização da natalidade, ou melhor, na restrição da originalidade contida em cada novo ser humano, implicando no impedimento do exercício ou desenvolvimento de sua própria personalidade. Com isso, a educação se apresenta, na perspectiva de Arendt, em um dos mais significativos “problemas políticos”, posto que ela é uma atividade necessária para a formação do cidadão, tema que a autora discorre relacionando ao educar alguns conceitos, como por exemplo, a tradição, o senso comum, a autoridade e a responsabilidade pelo mundo.

Inclusa na reflexão proposta por Arendt, acerca da educação, ou decorrente dessa, há também a da ética como imprescindível à natalidade, pois se não é possível prever, limitar ou desfazer as ações políticas, alguns critérios éticos tornam-se necessários para que as ações não destruam ou fragilizem o mundo. Isto é, para que as ações tenham conotação positiva ou construtiva. Este, portanto, é o foco do último capítulo, “A Responsabilidade como ‘Amor ao Mundo’”, cujos argumentos principais reúnem a amizade, a coragem e o respeito, como elementos éticos importantes para a política. Na mesma perspectiva, a promessa e o perdão apresentam-se como alternativas para os possíveis problemas que a ação pode causar, em razão de sua ilimitabilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade.

Junto à ética, a espontaneidade é considerada, no terceiro capítulo, como elemento distintivo, próprio dos seres humanos, relacionando-se à responsabilidade porque as ações espontâneas, concebidas como as ações que revelam a singularidade de cada ser humano, compõem a pluralidade, levando assim, tanto à demonstração da importância política, do espaço entre homens, da liberdade, quanto da preservação do mundo comum. Por fim, o último capítulo também associa a responsabilidade política às atividades que compõem a “vida do espírito”: o pensar, o querer e o julgar. Tal associação mostra-se complementar à demonstração da natalidade enquanto condição

humana para a política porque as atividades “espirituais” dos homens, conforme entende Arendt, incidem na ação, proporcionando significado ético ao agir, como por exemplo, atos que resultam do considerar e do colocar-se no lugar dos outros, do pensar e julgar (mesmo que hipoteticamente) com os outros.

Desta forma, a natalidade enquanto condição humana para a política decorre das iniciativas humanas, do ser espontâneo, do dialogar, do “agir em concerto”. Não exercer tais atividades propriamente humanas não representa, para Arendt, que o ser é “irresponsável”, mas que não está ocupando seu lugar no mundo, isto é, não está sendo autenticamente humano. Porém, mesmo assim, entende a autora, ele é responsável, posto que não agir é ainda uma forma de ação, e portanto, uma escolha política.

Os temas referentes à natalidade, à ação política e à responsabilidade oferecem subsídios ao pensamento e ao julgamento para que o cidadão, entendido como o indivíduo pertencente a uma comunidade política, possa analisar, discutir e reavaliar (se for o caso) o seu “estar no mundo”, com outros seres como ele. O *inter homine esse*, conforme entende Arendt, não é apenas um fato físico, pois envolve a necessidade de cooperação, de respeito e de participação conjunta, isto é, de responsabilidade pelo mundo.

A natalidade como entrada no mundo, e sendo a possibilidade para novas ações, e assim, gerando a responsabilidade política, implica em questões como a educação dos cidadãos, a escolha, a ação e as consequências da ação. Reiterando que, em se tratando do pensamento arendtiano, o não agir ou a omissão também é uma forma de ação que não isenta seu agente da responsabilidade. Ou seja, é antes um tipo de ação que em política abre espaço para que interesses particulares, opressores ou excludentes apresentem-se veladamente ou explicitamente como públicos. Se isto ocorre, é possível interpretar a partir do pensamento da autora, que o que levou a tal estado é consequência da ação dos indivíduos (psedo-cidadãos), pois conforme uma das mais preciosas premissas de Arendt, o mundo é um artifício humano, que depende deles, enquanto “cidadãos”, tanto para existir quanto para continuar no presente, espaço “entre o passado e o futuro”.

2 Capítulo I – A Natalidade enquanto Ação Humana Livre

2.1 O Conceito de Natalidade

A natalidade, segundo Arendt, é uma categoria política, pois é uma das condições dos seres humanos na Terra: ela se refere ao surgimento de novos seres humanos, resultado da ação daqueles que os precederam (os pais). A natalidade, para a autora, por estar ligada à ação, está associada também à liberdade. Estas categorias dizem respeito à política, pois tratam do mundo comum, e sendo assim, a entrada de novos seres gera responsabilidade tanto àqueles que, biologicamente, o trazem ao mundo humano, quanto aos outros integrantes desse mundo, aos quais cabe a responsabilidade de prepará-los para participar dele, conhecendo-o e preservando-o para as futuras gerações.

A condição humana da natalidade, ao referir-se à chegada de novos seres ao convívio humano, possui um duplo aspecto em relação aos novos seres: primeiro, em relação ao nascimento físico; e, em segundo lugar, às ações que surgirão no mundo a partir de sua singularidade. Em outros termos, o nascimento de uma criança altera o curso da vida daqueles que lhe são próximos (podendo isso ser positivo ou negativo) e embora essa criança possa ter sido desejada, não havia, antes que ela existisse, nenhuma obrigatoriedade de seu nascimento: pouco pode ser “previsto” sobre a fecundação e sobre as características genotípicas ou fenotípicas. Embora a ciência possa, atualmente, intervir mais nesse processo do que em tempos anteriores, ainda há espaço, e amplo, para a contingência, para o inesperado e para a surpresa. A este ser único, ímpar, irrepitível e insubstituível, Arendt denomina de “singular”. Em política, ele possui a condição humana da singularidade: “A cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo”, explica ela (ARENDR, 2007, p. 191).

Tais características, oriundas de um ser único que passa a fazer parte do entorno, permitem que novos pensamentos, conhecimentos, ações, entre outros, passem a compor o ambiente compartilhado. Ou seja, a singularidade desse ser faz com que o futuro seja imprevisível, pois com ele, ou a partir dele, inauditas possibilidades de ação passam a ser passíveis de efetivar-se: a ação

tem como algumas características ser ilimitada¹ e imprevisível². Segundo Amiel (1996, p. 69), a ação é infinita, posto que ela ultrapassa quaisquer limitações temporais e “a inovação, a iniciativa, a novidade são sempre, intrinsecamente, ameaçadas pela *hubris*, desmedida de limitação.” Em função deste descomedimento dos resultados da ação, ela torna-se “perigosa”³, pois “a ação é tão imprevisível quanto irreversível.” (*Idem*, 1996, p. 69) A imprevisibilidade “não depende apenas da impossibilidade de prever as consequências, mas também, e sobretudo, do sentido da ação se revelar só no fim do processo.” (*Ibidem*, 1996, p. 70) E ainda, em relação às características da ação, Abreu (2004, p. 36) explica:

A imprevisibilidade gerada pela capacidade humana de criar novos começos não encontra limites nessa teia de relações. Tal agir é o que possibilita a cada um revelar a sua singularidade, segundo a pluralidade que condiciona a ação política.

Assim sendo, percebe-se que a natalidade relaciona-se intimamente com a política, pois a política trata do gerenciamento das questões humanas conjuntas e estes novos seres representam “algo” significativo em um contexto em que a singularidade humana se faz presente, mas que gera a instabilidade, devido a potencialidade de ação, que poderá tanto ser construtiva quanto aniquiladora. Se o ser humano não está “politicamente”⁴ definido, pois as suas ações podem construir algo, preservar ou mesmo destruir, nada está previamente estabelecido.⁵ Quando uma pessoa interage com outros agentes,

¹ Sobre este tema, Arendt (2007, p. 204) afirma que “a ilimitação da ação nada mais é senão o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro de certos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência.” As outras características da ação são: a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Estas características são discutidas pela autora no capítulo V de *A Condição Humana*, bem como em outras obras em que centram na atividade política, como por exemplo, *A Promessa da Política* ou *O que é Política*.

² Sobre a imprevisibilidade da ação, Arendt (2007, p. 204) considera que se trata de algo mais do que a irrealizável predição de todas as consequências que um ato pode causar, pois é também uma decorrência “da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato.”

³ “Perigosa” porque ela é incontrolável. Para que os humanos não se afastem dela, isto é, deixem de agir, por medo de seus resultados, Arendt aponta os “antídotos”: o perdão e a promessa. Ela discute estes temas principalmente na obra *A condição Humana*, no capítulo V – Ação. (ARENDR, 2007, p. 248 a 259)

⁴ “Politicamente” em oposição à biologicamente.

⁵ No que se refere à vida humana em suas relações entre homens, não há a necessidade, isto é, não existe algo que pré-determine em absoluto as ações humanas. Estar “entre homens” é, para Arendt, um momento da contingência. Neste sentido, Schio (2006, p. 248) explica que: “A contingência é oriunda da interação livre do homem no mundo, junto aos outros homens e, dessa forma, não possui qualquer possibilidade de ser planejada com certeza e antecipação.”

origina-se as situações “entre” humanos e as possibilidades do agir se multiplicam geometricamente. Nos termos da autora, a natalidade é, então, o:

Fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. (ARENDR, 2007, p. 259).

Nesse contexto, “ontologicamente” significa que, em Arendt, o nascimento e o agir têm uma ligação íntima, radical, inseparável. É importante salientar que o fato do nascimento e a ação são entendidos por Arendt como categorias políticas e não metafísicas, ou seja, ela procura recorrer às relações entre homens, ao mundo factual, à experiência, à Tradição, etc., para justificar seu pensamento, evitando assim, fundamentá-lo a partir de concepções universalistas e generalistas, que tendem a buscar fora dos fatos aparentes seu percurso argumentativo. A forte ligação entre a natalidade e a ação torna-se importante para a Filosofia Política especificamente porque o “recém-chegado” traz consigo a capacidade de agir. Porém, ele livremente poderá decidir por omitir-se, apenas comportar-se (como ocorre, segundo ela, em uma sociedade de massa ou em um regime político como o Totalitário), ser apático ou agir.

Como cada ser humano é singular, o que ele pode fazer é algo totalmente indefinido, inesperado, em especial para os outros humanos. Esta ação, no entendimento da autora, é o que rompe o movimento retilíneo da vida humana, do nascimento em direção à morte: “A capacidade de agir, de iniciar algo novo, tal como a compreende Arendt, está fundada no fato do nascimento, que é como um milagre que salva o mundo de sua ruína.” (CORREIA, 2007, p. 10) Neste sentido, “salvar” o mundo significa que, sem a ação humana, tudo tende ao fim. Por exemplo: uma construção humana (uma casa) que sem manutenção se desintegra lentamente e desaba em razão de um processo natural, influenciado pelo sol, pela chuva, pelo vento, pela umidade, etc. Da mesma forma se pode pensar em outro tipo de construção ou artifício humano: uma Constituição; pois mesmo um conjunto de leis pensado com o intuito de vigorar por um longo período, se não for repensado, alterado, atualizado conforme o presente, “desmorona” ao não mais atender aos anseios e necessidades daqueles que deveriam se sentir contemplados e protegidos por

ela, que lhe fornecem sustentação e legitimidade. Ao se tornar obsoleta para o contexto de seus cidadãos, ela passa a não mais compor o mundo humano.

A palavra “ação”, na análise de Arendt, está diretamente associada ao sentido original da palavra grega “*archein*”, que significa início, começo, ser o primeiro, conduzir e comandar; e “*agere*”, palavra latina para a ação, a qual também possui a conotação de iniciativa: colocar algo em movimento⁶. Ao fazer este retorno aos significados originais destas palavras, que se referem etimologicamente à termos que dizem respeito à ação, Arendt pretende relacionar a ação com a natalidade. Influenciada por Agostinho⁷, Arendt (2007, p. 190), utiliza também o termo latino “*initium*”, e explica:

Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. (*Initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (“portanto, o homem foi criado para que houvesse um começo, e antes dele ninguém existia”), diz Agostinho em sua filosofia política.

O iniciar a que Arendt refere-se, não se relaciona aos objetos tangíveis, materiais, ou ao mundo em si, pois “trata-se de um início que difere do início do mundo” (*Idem*, 2007, p. 190). Ele trata do nascer de algo que é em si mesmo um iniciador, o que em Arendt (2007, p. 190), é um outro modo de afirmar “que o preceito de liberdade foi criado ao mesmo tempo, e não antes que o homem.” Neste contexto, e ainda sob influência de Agostinho, Arendt diferencia as palavras “*initium*” e “*principium*”. Ambos os termos possuem a conotação de “começo”, mas, para o filósofo designavam contextos diferentes: a primeira era utilizada para indicar começos relacionados ao homem, e a segunda, ao início do mundo. Para Arendt, ele entendia que *principium* tinha um sentido menos

⁶ Nas palavras da autora (2007, p. 190): “Agir, no sentido mais geral do termo, significa tomar iniciativa, iniciar (como o indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘ser o primeiro’ e, em alguns casos, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo *agere*).”

⁷ Arendt elaborou sua tese de doutoramento sobre *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* (1928), orientada por Karl Jaspers. Segundo Correia (2007, p. 17-18): “Ela julgou ser possível interpretar e prestar uma homenagem a Agostinho como filósofo, à margem de sua condição de teólogo e crente.” Ou, conforme explica Wagner (2006, p. 63), para Arendt o “apolitismo” de Jesus e dos primeiros cristãos revelam “um abismo entre filosofia e *polis*”, mas ao mesmo tempo a doutrina cristã passou a ocupar um espaço político. Agostinho, para Arendt, segue explicando Wagner, foi o pensador que ajudou a Igreja a assumir um papel público. Porém, para Arendt, Agostinho conservava seu pensamento filosófico vivo e não poderia ser chamado apenas de teólogo. Agostinho também foi importante para Arendt em suas considerações acerca “da liberdade, bem como para a influência de tais ideias sobre as teorias políticas da era moderna.” (WAGNER, 2006, p. 64) E ainda, em relação à “junção que Agostinho empreendeu entre a experiência romana – que ele articulou conceitualmente –, a doutrina cristã e a filosofia grega, um expediente que auxiliou a Igreja a atuar na esfera política.” (*Idem*, 2006, p. 64-65)

radical do que *initium*, pois iniciar o mundo não significaria integralmente algo novo, pois os anjos já haviam sido criados, ao passo que para a Teologia, ainda no entendimento de Arendt, antes do homem, nada havia⁸.

Lafer (2003, p. 94), explicando as influências de Agostinho no pensamento de Arendt, lembra que o filósofo rejeita a concepção de tempo circular, e a utilização do termo *initium* “significa que os homens nascem como noviços num mundo que os precede no tempo.” Para Arendt, isto demonstra que a ação como origem de novos começos é uma das características constituintes da condição humana, pois para ela, a “condição humana” não é o mesmo que “natureza humana” porque, em seu entendimento, a natureza humana é incognoscível: para conhecê-la seria preciso transcendê-la, isto é, o ser humano teria que sair de si, e assim, poder vislumbrar, apreender, “ver” tal natureza como se estivesse fora dela. A condição humana refere-se à natalidade, à política, à pluralidade, ou seja, aos seres humanos que habitam o planeta em conjunto, e também ao labor e ao trabalho, pois está ligada à vida na Terra. Neste sentido, a natalidade designa a originalidade da ação, que:

Como todos os fenômenos estritamente políticos, está estreitamente ligada à pluralidade humana, uma das condições fundamentais de vida humana, na medida em que repousa no fato da natalidade, por meio do qual o mundo humano é constantemente invadido por estrangeiros, recém-chegados cujas ações e reações não podem ser previstas por aqueles que nele já se encontram e que dentro em breve irão deixá-lo. (ARENDRT, 2007b, p. 92).

A natalidade, o *initium* ou o iniciar, conforme a autora, diz respeito às ações contingentes, pois estas estão em poder de cada singularidade enquanto iniciadores,⁹ “cujo significado sobrevive aos atos através das lembranças, as quais são transmitidas na forma de uma estória por meio da palavra.” (LAFER, 2003, p. 94).

⁸ Na nota de rodapé número 3, do Capítulo V – Ação, de *A Condição Humana*, Arendt explica: “Para Agostinho, havia tanta diferença entre os dois começos que ele empregava uma palavra diferente (*initium*) para indicar o começo representado pelo homem, chamando de *principium* o início do mundo, que é a tradução consagrada do primeiro versículo da Bíblia. Como se vê em *De civitate Dei* xi, 32, a palavra *principium* tinha para Agostinho um sentido muito menos radical: o início do mundo ‘não significava que nada houvesse sido feito antes (uma vez que os anjos o foram)’, enquanto que na frase acima citada, referente ao homem, ele acrescenta explicitamente que ninguém existia antes dele.” (ARENDRT, 2007, p. 190).

⁹ Iniciadores (no plural), pois a pluralidade relaciona-se ao fato de que “os” homens, e não “o” homem, habita o Planeta Terra. Com isso, eles precisam organizar esse convívio, momento denominado por ela de “político”, que está diretamente relacionada às singularidades de cada um desses seres.

2.2 A Natalidade e a *Vita Activa*

Arendt diferencia a vida ativa e a vida contemplativa: a primeira diz respeito às atividades da condição humana e a segunda refere-se às atividades “espirituais” do homem: o pensamento, a vontade e o juízo¹⁰. Ela explica, em *A Condição Humana*, que a natalidade se relaciona com as três atividades da vida ativa¹¹: o labor, o trabalho e a ação¹². Tais atividades ligam-se ao que a autora denomina de “condições mais gerais da vida humana” (ARENDDT, 2007, p. 16): o nascimento e a natalidade, a morte e a mortalidade. O nascimento e a morte, dessa forma, assumem significados imprescindíveis para o labor e o trabalho, pois o labor, por estar vinculado à esfera da necessidade¹³, das coisas que são elementares para a sobrevivência do ser enquanto espécie, proporciona os cuidados que os seres precisam, tais como aqueles referentes à manutenção da vida biológica: alimentação, higiene, saúde, etc. O trabalho e seus produtos atribuem durabilidade, possibilitando por exemplo, permanência, estabilidade e segurança. Do trabalho resulta a mundanidade, isto é, os objetos, instrumentos, ferramentas, etc., em contraposição ao labor, pois este apenas corresponde ao caráter efêmero do imprescindível ao humano. O nascimento e a morte, em relação à ação, enquanto organizadora de corpos políticos, “cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história¹⁴.” (ARENDDT, 2007, p. 16-17).

¹⁰ Atividades que não serão destacadamente tratadas nesta dissertação, mas que assumem importância política em virtude de que a ação, se estiver desvinculada das atividades da vida contemplativa, pode provocar situações, como por exemplo, a execução de ordens sem o questionamento das “premissas gerais” ou das consequências, mesmo que se saiba dos “males” a que se pode chegar. Este tema Arendt discorre com mais detalhes na obra *A Vida do Espírito*. Nesse mesmo viés, o papel da vontade como aquela que impulsiona, internamente, isto é, no espírito, ao agir, não será desenvolvido aqui. Além do volume dedicado à Vontade em *A Vida do Espírito*, de Arendt, pode-se consultar sobre este assunto, por exemplo, em Schio (2006, p. 116 a 138), Kristeva (2002, p. 159 a 214) e Lafer (2003, p. 71 a 108).

¹¹ No presente texto (publicado no Brasil em 2007), os termos *labor*, *work* e *action* mantêm a tradução mais antiga para o português, ou seja, labor, trabalho e ação.

¹² A ação revela o agente; das atividades da vida ativa, a ação é a única atividade política, porque ela depende necessariamente da presença dos outros.

¹³ “Necessidade”, para Arendt (2007, p. 83), neste contexto, refere-se ao “sentido original de sermos carentes pelo fato de termos um corpo.”

¹⁴ Arendt distingue *story* e *history*, ou seja, pelo primeiro conceito, que pode ser traduzido por estória ou narrativa, ela entende os acontecimentos que possuem “um começo e um fim” (ARENDDT, 1993, p. 49); o segundo, de “História”, na concepção dela, consiste em uma narrativa dos eventos humanos nos quais o novo, o contingente e o imprevisível ocorrem a todo momento, e portanto, não está acabada: “os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age.” (ARENDDT, 2007b, p. 219) Com a História, a ação humana permanece no tempo humano como um feito perene, imortal. Kristeva (2002, p. 147) explica que “imortalizar-se pelos

O labor “corresponde ao processo biológico do corpo humano” (ARENDT, 2007, p. 15), às necessidades vitais. A condição humana correspondente ao labor é a vida. Ainda segundo ela, a “mundanidade” é a condição humana do trabalho, que trata do “artificialismo da existência humana” (ARENDT, 2007, p. 15), em que um “mundo artificial”, diferente do disposto pela natureza (*physis*), é produzido pelos homens. Por meio desse, o homem passa a ter um “lar”, um local que lhe é familiar e aconchegante, porque é o resultado de seu fazer, que segue sua criatividade, seu desejo, suas preferências pessoais e subjetivas. Por último, a ação, considerada por Arendt a única destas atividades que ocorre diretamente entre homens, sem a interposição de coisas ou da matéria, e tem por condição humana a “pluralidade”: “politicamente não existimos isolados, mas coexistimos”, explica Lafer (2007, p. 348).

A distinção que Arendt faz entre “labor” e “trabalho” é “inusitada”, como ela mesma reconhece (2007, p. 90). Ela explica que, segundo a etimologia grega, as palavras *ponein* (labor) e *ergazesthai* (trabalho) designam com mais objetividade as atividades da vida ativa que a partir da Modernidade passaram a ser utilizadas como sinônimos, suprimindo o significado de labor como aquele fazer que nada constrói, produz ou edifica, em função do

desprezo pelo labor, originariamente resultante da acirrada luta do homem contra a necessidade e de uma impaciência não menos forte em relação a todo esforço que não deixasse qualquer vestígio, qualquer monumento, qualquer grande obra digna de ser lembrada. (ARENDT, 2007, p. 91)

Assim sendo, o labor está vinculado às necessidades cíclicas e repetitivas da vida, pois seu produto é constantemente consumido, como por exemplo, o alimento. Segundo Fry (2009, p. 66): “O labor não se deixa orientar por uma argumentação lógica instrumental, mas inclui uma sobreposição de meios e de fins que não pode ser permanentemente satisfeita.”

meios da vida limitada em um intervalo entre o nascimento e a morte não é minimamente um paradoxo, revelado já por Aristóteles, e de que Arendt explora as variantes, os impasses, assim como as aberturas”, isto é, significa uma “continuidade no tempo” (ARENDT, 2007, p. 26), seguindo como em uma linha reta no universo, o qual está inserido em movimentos cíclicos. O traço desta “linha reta” ocorre, segundo Arendt (2007, p. 28), pelos feitos do homem que “podem deixar atrás de si vestígios imorredouros”, os quais chegam até as gerações seguintes por meio da memória e da lembrança, porque nestas estão o “desejo de imperecibilidade.” (ARENDT, 2007, p. 183)

O trabalho, em contrapartida, para Arendt (2007, p. 149), designa a fabricação de uma “infinita variedade de coisas cuja soma total constitui o artifício humano”, constituindo o “mundo”¹⁵, denominada de condição humana da “mundanidade”, como anteriormente exposto. O produto do trabalho é mais duradouro do que o resultado dos produtos necessários para o labor (que é consumido quase que imediatamente), mas ambos, se forem abandonados, perecem. A função do trabalho é “estabilizar a vida humana”, escreveu Arendt (2007, p. 150), visto que sem o mundo produzido pelo trabalho, a vida dos homens, imersa na natureza, seria um eterno movimento¹⁶. O trabalho, então, proporciona a “objetividade” que os humanos necessitam para viver na natureza (*physis*) cuja existência, sobrevivência, permanência, etc., independe deles. Ou seja:

ao construir um mundo de objetos mais estáveis, os seres humanos começam a escapar de algumas exigências cíclicas da natureza, o que desvia o foco da vida da mera sobrevivência e abre a possibilidade para a política. (FRY, 2010, p. 67)

O labor e o trabalho vinculam-se à natalidade enquanto responsáveis por constituir e cuidar do novo ser (labor) e do mundo (produzir tanto para suprir o labor, quanto para a mundaneidade). Esta estabilidade acaba sendo uma exigência que a frequente entrada de novos seres impõe, na medida em que chegam como estranhos, demandando cuidados e atenção especiais. Como, por exemplo, dedicação às necessidades físicas, importantes para a sua sobrevivência, como a alimentação e a higiene, mas também o afeto, o estímulo tanto ao desenvolvimento físico, quanto ao ser psíquico, e também o uso da linguagem. Além disso, é preciso educar¹⁷ a criança a conviver com os

¹⁵ Conforme Courtine-Denamy (2004, p. 94. Grifos da autora.), o conceito de mundo, de acordo com Arendt, diferencia-se ao de Heidegger. Isto porque: “A *condição humana* não opõe, contrariamente a Heidegger, um mundo propriamente definido como factício, inautêntico – mundo público do ‘On’, da preocupação prática e utilitária –, a um mundo privado, ‘próprio’ (*eigen*), autêntico, mas opõe o mundo à terra e à natureza. Para que exista mundo, são necessárias ‘produções humanas’, ‘objetos fabricados pela mão do homem’, recobrando a significação ôntica do mundo em Heidegger.”

¹⁶ A obra de arte é a exceção à utilidade dos produtos do trabalho, e embora seja também um dos resultados desta atividade humana, ela reifica (ou torna tangível) uma das atividades espirituais do homem: o pensamento; demonstrando a diferenciação da produção humana enquanto animal humano (que deseja e possui necessidades) e enquanto capacidade humana (que pensa, e assim, transcende o mundo).

¹⁷ Arendt distingue educar e ensinar. A educação é mais ampla que o ensino porque reúne tanto a aprendizagem formal, quanto a informal, ou seja, diz respeito à instrução do indivíduo, seja em termos morais, culturais, religiosos, etc. Ensinar relaciona-se com a aprendizagem de um conteúdo específico, como por exemplo, alguém ensina as regras da divisão ao explicar a matemática. Sendo assim, Arendt

outros, para tanto ela é instruída quanto aos costumes que a sociedade possui, como por exemplo, à mesa.

O cuidado¹⁸ com mundo no âmbito do labor e do trabalho é, segundo a autora, referente ao zelo pela vida biológica, na fabricação ou invenção de coisas. A ação também se insere nesta perspectiva de preservação, porém, ela não intenta cuidados ou zelo direcionados ao indivíduo. A ação deve, conforme o pensamento de Arendt, concernir ao mundo, ou mais precisamente, ao espaço (não necessariamente físico) entre homens. Por ser a ação a atividade da vida ativa que Arendt (2007, p. 17) chama de “a atividade política por excelência”, a natalidade vincula-se à ação e adquire sentido nodal, porque “o recém chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir.” (*Idem*, 2007, p. 17).

Pode-se perceber, assim, com mais nitidez sob quais aspectos a natalidade precisa ser entendida como “categoria política”¹⁹ e não como normalmente é feito, isto é, como um simples acontecimento biológico. A Política, que trata das relações humanas, ou então à “trama de ações denominada, por Arendt, *negócios humanos*” (SCHIO, 2006, p. 236. Grifos da autora.) difere da natureza, da constituição biológica a qual todos os seres estão sujeitos. Por isso, a natalidade, no entendimento de Arendt, obtém centralidade em seu pensamento político, pois ao estar vinculada aos inícios,

(2007b, p. 246-247) afirma: “Não se pode educar sem ao mesmo tempo ensinar; uma educação sem aprendizagem é vazia e portanto degenera, com muita facilidade, em retórica moral e emocional.” Esta diferenciação entre educar e ensinar, permite entender porque ela afirma: “Como não se pode educar adultos, a palavra ‘educação’ cai mal em política.” (ARENDR, 2007b, p. 225) Com isso Arendt quer ressaltar que a política é o âmbito em que agem as pessoas (mesmo que supostamente) que estão educadas (por exemplo: as regras básicas de convívio, “Bom dia!”, “Desculpe!”, “Obrigado!”, o entrar em uma fila, entre outros), ou seja, já possuem um conjunto de saberes necessários para a vida individual e em conjunto. Mas, isto não quer dizer, que mesmo estas pessoas “educadas” não possam ser “ensinadas”, como por exemplo, nos programas para alfabetização de jovens e adultos.

¹⁸ Denamy (2004, p. 93) lembra que o termo “cuidado” utilizado por Arendt “não é de modo algum a retomada do Cuidado heideggeriano [*Sorge*], característico do *Ser e Tempo*, do ser original do ser-aí.” Ou seja, o “cuidado”, em Arendt, refere-se ao mundo enquanto produção humana (coisas fabricadas pelas mãos dos homens). “Para que haja mundo é preciso, sobretudo, que existam ‘relações entre os habitantes deste mundo feito pelos homens’, pois que mesmo a vida do eremita no deserto não pode ser concebida sem a existência de um mundo que ateste a presença de outros humanos.” (DENAMY, 2004, p. 94)

¹⁹ Conforme Sontheimer (2007a, p. 10), a teoria política de Arendt é “independente e original” e, por isso, não pode ser inserida sem riscos de equívocos em esquemas da Filosofia Política da Tradição, ou estar diretamente associada às categorias de direita ou de esquerda. Arendt, segundo ele (*Idem*, 2007a, p. 10), é uma “realista e idealista ao mesmo tempo” porque ela não se ilude acerca do mundo, mas insiste que conforme está não pode permanecer, caso os homens queiram cuidar do essencial: o próprio mundo e a vida humana. Por isso, as categorias políticas para Arendt, estão intrinsecamente relacionadas com o espaço de liberdade, junto à ação, à pluralidade, às diferenças e ao início de novos acontecimentos no mundo.

às ações, às possibilidades do inaudito, isto é, às novidades, ela implica na esfera de atividade entre homens. E, além disso, a natalidade afasta-se de um entendimento heideggeriano, metafísico, de que o ser humano é um ser para a morte. Denamy (2004, p. 177) explica que:

a insistência da autora na natalidade, essa faculdade miraculosa que é a renovação de gerações, que oferece a cada recém-chegado ao mundo a possibilidade de se singularizar no seio da pluralidade que o acolhe, é em tudo oposta à de Heidegger, para quem o ser-aí, se não é ‘ser para morte, (mas) ser em direção à morte’ – tal como ele mesmo destaca ao corrigir suas primeiras traduções para o francês – não acede a seu ser autêntico senão antecipando sua mortalidade.

Para Lafer, seguindo o entendimento de política arendtiano, os humanos coexistem e a pluralidade é um fato que exige a inter-relação dos homens, ou seja, a ação em conjunto, passa a ter nestas características o motivo principal em que a Tradição da Filosofia tende a ser hostil em relação à política. E ainda segundo ele, tal hostilidade é o que Arendt busca eliminar “afastando-se da tradição da *vita contemplativa* ao excluir a mortalidade e ao erigir a natalidade como categoria central de sua compreensão política.” (LAFER, 2007, p. 349) Arendt explica:

Como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político em contraposição ao pensamento metafísico. (2007, 17)

Há, então, uma diferença substancial de perspectiva, isto é, entre a importância e o papel da natalidade nas esferas do labor e do trabalho em relação à esfera da ação, na medida em que para Arendt o labor e o trabalho fazem parte do que ela chama de esfera privada, e a ação pertence à esfera pública ou política. Arendt explica a esfera privada como aquela em que se está “na ausência de outros” (2007, p. 68). Quer dizer, o que se faz neste âmbito diz respeito apenas a si ou que envolvem seus próximos, estes fazem parte, por exemplo, da família, das relações profissionais ou econômicas.

2.3 A Esfera Pública e a Esfera Privada

A divisão da vida ativa nas esferas privada e pública é de inspiração grega, principalmente sob a influência da política aristotélica e da concepção de *polis*, que faz diferenças entre a associação animal, vinculando esta à necessidade e a vida política, associada ao bem viver. De acordo com a autora, na Antiguidade Clássica grega, apenas com o provimento das necessidades de sobrevivência, a cidadania estaria em vias de ser exercida. As obrigações para com a vida e as tarefas da subsistência, estando suficientemente cumpridas, conferiam as condições para que os homens pudessem atuar e expressar-se imparcialmente²⁰ na vida política. Sendo assim, o âmbito das necessidades tornavam as pessoas não-livres, mas quando “liberadas” delas, estavam “livres para transcender a sua própria existência e ingressar no mundo comum a todos.” (ARENDDT, 2007, p. 75) Conforme Correia:

O distintivo da vida doméstica é o convívio compelido pelas carências e necessidades relacionadas à conservação da vida. A *polis*, por seu turno, era a esfera da liberdade onde se conheciam exclusivamente iguais – onde ser livre significava estar ao mesmo tempo liberado da tarefa de atender às necessidades da vida e da obrigação de comandar e de ser comandado. (2007, p. 44 – 45).

Também, segundo Arendt (2007, p. 80), as coisas que permeiam a esfera privada, “que usamos e consumimos diariamente, são muito mais urgentemente necessárias que qualquer parte do mundo comum”, ou seja, a vida é ameaçada quando as necessidades vitais são desconsideradas. Além disso, o privado, como por exemplo, o “lar”, oferece amparo contra a exposição, o aparecer aos outros, sem qualquer proteção, que é própria do

²⁰ Por imparcialidade, deve-se entender a ação política livre de “interesses” particulares, isto é, atos em que os agentes não primam por suas necessidades privadas, como por exemplo, Arendt explica em *Lição sobre a Filosofia Política de Kant* (1993, p. 56): “a imparcialidade é obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros.” Arendt ao comentar o parágrafo 40 da obra de Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, salienta que as “condições privadas nos condicionam” (Idem, 1993, p. 94) e que por intermédio do que o filósofo chama de “mentalidade alargada” é possível chegar à imparcialidade, ou seja, ao desinteresse que é necessário à política, porque reconhece a “perspectiva da outra pessoa.” (*Ibidem*, 1993, p. 95) O pensar alargado, conforme Kant, está ao lado de outras duas máximas do entendimento humano, a saber: o pensar por si mesmo e o pensar consequente. O filósofo definiu da seguinte forma: “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).” (KANT, 2008, p. 141 [KU, § 40, 159])

mundo comum, da aparição em igualdade²¹. A autora (2007, p. 81) considera que “uma existência vivida inteiramente em público, na presença de outros, torna-se como diríamos, superficial.” Além de associar a esfera privada ao princípio da necessidade e da utilidade, Arendt também a liga ao que deve ser ocultado, escondido ou preservado da exposição pública. A diferença entre o privado e o público coincide “com a oposição entre a necessidade e a liberdade, entre a futilidade e a realização e, finalmente, entre a vergonha e a honra.” (ARENDR, 2007, p. 83) Isto significa que a distinção destas esferas revela que algumas coisas precisam ser guardadas e ocultadas, enquanto outras devem ser “expostas em público para que possam adquirir alguma forma de existência.”²² Ou seja, Arendt não se opõe ou sequer possui uma concepção negativa de vida privada; ao definir esta esfera, ela está salientando que em muitos aspectos a vida precisa de resguardo e proteção, a fim de que haja a qualidade necessária para, em outros momentos, se apresentar no mundo público. (ARENDR, 2007, p. 84). A esfera pública, diferentemente, significa que o homem possui

além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *biospolitikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*). (ARENDR, 2007, p. 33).

A esfera pública, então, é a esfera em que “os” seres humanos em sua pluralidade se encontram, discutem e podem agir. A Política pressupõe um espaço “entre” os seres humanos, que passam a compartilhar o espaço público

²¹ Conforme Arendt (2007b, p. 236): “Tudo que vive, e não apenas a vida vegetativa, emerge das trevas, e, por mais forte que seja sua tendência natural a orientar-se para a luz, mesmo assim precisa da segurança da escuridão para poder crescer.”

²² Para Arendt, a existência assume realidade objetiva quando partilhada com os outros. Ela (2008a, p. 184-185) entende que “ninguém pode, por si só, apreender adequadamente o mundo objetivo em sua plena realidade, porque este sempre se mostra e se revela desde uma única perspectiva, que corresponde e é determinada pelo lugar que o indivíduo ocupa no mundo.” Sendo assim, o indivíduo apenas consegue entender ou compreender ao compartilhar com outras pessoas o mundo que está entre eles, que ao mesmo tempo os separa e os une; compreender torna-se possível na medida em que as pessoas falam sobre este mundo, trocam opiniões e contrapõem perspectivas. “Viver num mundo real e falar uns com os outros sobre ele são basicamente a mesma coisa.” (ARENDR, 2008a, p. 185) Kohn (2008, p. 11) explica que, em se tratando da questão da realidade comum no pensamento de Arendt, os julgamentos ocorridos neste espaço de intersecção entre homens, “não é uma questão de conhecimento, pseudoconhecimento ou pensamento especulativo”, a confiabilidade não ocorre porque é imposta, mas porque provém da pluralidade, que é o critério para a política. Com isso, entende ainda ele (2008, p. 10, com grifo do autor), esta forma de estabelecer a realidade e proferir juízos, “não elimina riscos, mas afirma a liberdade humana e o mundo que as pessoas livres compartilham. Mais exatamente, ele estabelece a *realidade* da liberdade humana num mundo comum.”

porque possuem questões, problemas, preocupações em comum, qual seja, aquelas referentes ao planeta, “o mundo – artifício humano – [que] separa a existência do homem de todo ambiente meramente animal” (ARENDT, 2007, p. 10), como por exemplo, as leis. É essa disposição das coisas, tipicamente humana, que atribui forma ao mundo, a partir de suas maneiras de estabelecer a vida em comum e de organizar aquilo que eles produziram, seja pela História humana, seja por meio da cultura, da tradição, da memória, etc. O “mundo” existe apenas enquanto houver homens e mulheres agindo²³, possuindo uma relação íntima de dependência e coexistência com a liberdade. Conforme Schio (2006, p. 189),

a política, então, surge quando os cidadãos, os homens de ação e de palavras, agem livremente, em um domínio público, pelo interesse coletivo, atuando, quer dizer, tomando iniciativas e originando situações talvez inéditas sobre assuntos relevantes.

Neste sentido, a esfera pública pode ser entendida como sinônimo de “mundo”, enquanto se refere ao espaço entre homens, no qual existe a liberdade para agir e para falar.²⁴ O discurso, entendido por Arendt como atividade política, juntamente com a ação, é tão importante quanto esta, pois conforme a autora (2007, p. 192), o falar não se resume a um “meio de comunicação ou um mero acompanhamento de algo que poderia igualmente ser feito em silêncio”. Em política, que visa a efetivação da ação, é preciso, além da presença do outro, o seu auxílio (do contrário seria violência). Para tal, é necessário falar, ouvir, concordar, discordar, explicar-se. É preciso a concordância do outro, o que ocorre pela persuasão, que busca um consenso, mesmo que provisório, como por exemplo, em uma reunião de condomínio, na

²³ Conforme Arendt explica na introdução de *A Condição Humana* (2007, p. 10), os homens, enquanto viverem no planeta Terra e tiverem um corpo e uma vida da mente como o possuem, a condição humana da pluralidade, da natalidade e da ação permanecem importantes para a continuidade da própria vida. Porque, explica a autora, uma de suas intenções com esta obra foi realizar: “uma análise daquelas capacidades humanas gerais decorrentes da condição humana, e que são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mude a própria condição humana.” Suas outras intenções com esta obra, afirma ela (*Idem*, 2007, p. 9), é “refletir sobre o que estamos fazendo” e pesquisar a alienação presente no mundo atual considerando suas origens históricas. A alienação é entendida por Arendt (*Ibidem*, 2007, p. 10) como o desejo da humanidade em fugir de suas condições humanas a partir de um duplice voo: “da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem.”

²⁴ A esfera pública não é um sinônimo de “mundo” quando o que está no centro das preocupações são os interesses privados, como por exemplo, em um mercado público. Neste exemplo, os homens se encontram, falam e podem possuir assuntos em comum; porém, o que está em questão não é o mundo, ou a relação entre os homens, mas a mercadoria, o lucro, os interesses particulares.

qual a pauta demanda a decisão entre a construção de uma praça para as crianças ou a melhoria na iluminação, visando a segurança dos condôminos. É preciso convencer, pela palavra, pelos argumentos; para isso, saber falar e se comportar²⁵ perante os outros é importante. Alguém agressivo tem, certamente, mais dificuldade de convencer do que alguém calmo, que fala, mas escuta, que tem paciência, que diz "Por favor, pense nos outros!" Porém, para tal, é preciso igualdade, ou seja, é necessário entender o outro como capaz e digno, ao contrário, não haverá conversa, mas comando. Arendt (2007, p. 201) afirma que

a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela. O mito popular de um "homem forte" que, isolado os outros, deve sua força ao fato de estar só, é mera superstição baseada na ilusão de que podemos "fazer" algo na esfera dos negócios humanos – "fazer" instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou fazer o homem "melhor" ou "pior" – ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política ou não, aliada à esperança utópica de que seja possível lidar com os homens como se lida com qualquer "material".

O labor não exige a presença de outros, pois ocorre do movimento do corpo consigo mesmo, na busca de continuação, de preservação da vida biológica. O trabalho, embora possa contar com um grupo de homens, tem por finalidade seu produto. Ele permite que o ser humano esteja sozinho, ou em contato com ferramentas, ou com máquinas, pois não há a obrigatoriedade da presença de outros humanos. No caso de estar com outros homens, o trabalho não exige necessariamente a interação, a conversa, como por exemplo, atividades em uma metalúrgica, na qual, devido aos aparelhos de segurança, as pessoas não se veem, não se ouvem e não falam entre si, devido ao barulho e à necessidade de concentração que exige o trabalho com os metais. Porém, a ação não ocorre sem os outros, e se, em alguns casos, ela ocorrer quando uma pessoa estiver desacompanhada, mesmo assim ela passará a compor, queira seu agente ou não, a rede de relações humanas, como no caso

²⁵ O "comportamento", segundo o pensamento de Arendt, possui uma conotação específica, negativa, pois é uma forma de agir desprovida de toda espontaneidade. Ou seja, é uma repetição de ações impostas. Neste momento, a palavra "comportamento" está apenas referindo-se a um conjunto de regras em relação às atitudes em virtude do convívio em comunidade.

de alguém que comete um crime: ele afeta a vítima, sua família, seus amigos, policiais, advogados, etc.

Conforme Schio (2006), a ação livre, no pensamento de Arendt, acontece independentemente, até mesmo, das atividades vinculadas à vida contemplativa, como a vontade e o juízo. A ação deve transcendê-los, posto que ela surge de princípios diferentes dos deles, na medida em que, por exemplo, o juízo deve identificar metas e as apreciar. A ação, neste sentido, segue princípios, que não é obrigatoriamente correspondente a motivos ou móveis: “O princípio da ação, entendido não em seu sentido lógico, mas comum, é o ponto de partida e de fundamentação do agir humano.” (SCHIO, 2006, p. 155). Os princípios da ação inspiram-se a partir do exterior, do mundo, e tem validade universal. Schio ainda exemplifica os princípios que Arendt valoriza: a virtude, a honra, o amor à glória.

Com isso, a esfera pública, a partir da concepção de Arendt, é caracterizada prioritariamente pelo espaço comum, entre homens, em sua pluralidade, onde a pauta é definida pelos “negócios humanos.” (ARENDR, 2007, p. 21) A denominação de “negócios humanos”, em Arendt, refere-se ao que ela chama de “teia de relações humanas”, que são interesses que “constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga.” (*Idem*, 2007, p. 195) A esfera privada, em contrapartida, é o âmbito que não corresponde a “um modo de vida autônomo e autenticamente humano” (ARENDR, 2007, p. 21), pois se vincula ao que é necessário e útil. Ou seja, nele, o ser humano não está livre ou independente de carências ou privações, além de identificar-se aos demais seres vivos do planeta. Na esfera privada há hierarquia, mando e obediência, pois as responsabilidades também são diferentes, como nas relações estabelecidas no lar, entre os pais e os filhos ou no trabalho, entre o empregador e o empregado.

2.4 O Mundo e o “Segundo” Nascimento

O mundo, como artifício humano, é diferente da *physis*, a qual abrange a vida (puramente) animal, isto é, o homem enquanto ser biológico, porque para Arendt (2007, p. 10), “a vida, em si, permanece fora desse mundo artificial, e

através da vida o homem permanece ligado a todos os outros organismos vivos.” O âmbito que diz respeito à vida, é, portanto, a esfera privada, “o” homem e não “os” homens é o centro das atenções, e a ação não é política na medida em que está vinculada aos ditames da preservação e do cuidado com a vida. Arendt entende que a vida, em sentido biológico, está associada à ideia original da palavra grega *physis*, que denota o que existe por si só, “sem o auxílio do homem.” (ARENDR, 2007, p. 163) O homem, mesmo construindo seu mundo que em certos sentidos o condiciona, não se desvincula de sua *physis*, o que demanda não descuidar de suas necessidades. Porém, ele transcende a esta vida na medida em que é um ser de ação, que se comunica, que pensa, que possui vontade e razão, não estando obrigado a uma repetição necessária de processos, a não ser para sobreviver. A repetição e não a inovação, a novidade, caracterizam o labor e o trabalho²⁶. “No ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem”, afirma a Arendt (2007, p. 35), pois conforme o entendimento dela, sem a esfera pública, a vida privada fica sem proteção, ou seja, a esfera pública possibilita que haja a coexistência entre as inumeráveis diferenças humanas, e é o local para que sejam resolvidas as questões que dizem respeito a todos.

Na esfera pública, para a autora, os homens e as mulheres devem se reconhecer como iguais, pois ao adentrar neste espaço, eles precisam estar livres das atividades que os condicionam e os ligam às obrigações (isto é, ao trabalho e ao labor). Porém, a igualdade a qual Arendt refere-se, não se associa a um entendimento de seres exatamente iguais, sob uma ideia de nivelamento ou equiparação, pois a política, no entendimento dela, trata da organização de “diversidades absolutas de acordo com uma igualdade *relativa* e em contrapartida às diferenças *relativas*”. (ARENDR, 2007a, p. 24, com grifos da autora.) Ou seja, a igualdade concerne ao reconhecimento de que cada uma das pessoas que constituem a esfera pública²⁷ são diferentes, como por

²⁶ O labor é repetitivo e nada deixa no mundo, a não ser resíduos, sobras, lixo. O trabalho pode também ser repetitivo, para suprir as necessidades mundanas do homem, como por exemplo: a produção em série de cadeiras, livros, casas, etc. Podendo, neste sentido haver uma exceção: as obras de arte, que não visam ao labor, sequer ao trabalho, pois portam, quando autênticas, o traço de serem objetos culturais “cuja excelência é medida por sua capacidade de suportar o processo vital e de se tornarem pertences permanentes no mundo.” (ARENDR, 2007b, p. 258)

²⁷ Conforme explica Amiel (1996, p. 77), não é precisamente um espaço territorial, no sentido físico, como uma condição material, mas humano. Se há alguma condição material, é a reunião de homens que possibilita o espaço para as palavras e para as ações. E ela continua exemplificando (AMIEL, 1996, p. 78,

exemplo, com relação à etnias, culturas, religiões, opiniões; e além disso, cada ser humano, conforme entende Arendt, é único. Sob o entendimento de que a política é a reunião das diferenças, a natalidade revela-se na ação enquanto demonstra o “quem” cada homem é. Se ao nascer adentra no mundo um ser singularmente novo, sua autenticidade apenas pode ser percebida pelas suas ações e palavras. Em outros termos, o nascimento é um fato em comum a todos os seres humanos, porém eles podem diferenciar-se, em especial, pela opinião e pela ação. Há, portanto, um “segundo nascimento”, diferente do nascer biológico que está aos cuidados da esfera privada:

É com palavras e atos que nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original. Não nos é imposta pela necessidade, como o labor, nem se rege pela utilidade, como o trabalho. Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar; seu ímpeto decorre do começo que vem ao mundo quando nascemos, e ao qual respondemos começando algo novo por nossa própria iniciativa. (ARENDR, 2007, p. 189-190)

Este segundo nascimento é a entrada na esfera pública e política, consequência do surgimento biológico, que possui em si enquanto “potência” a possibilidade de iniciar algo novo, mas que apenas efetiva-se ao estar com os outros: “no momento em que se começa algo novo por meio de uma ação política, a preocupação não é com o *eu*, mas com o mundo.” (LAFER, 2007, p. 349. Grifo do autor.). Junto à possibilidade de agir, inclusa no segundo nascimento, há também o aparecimento do agente:

Como nascíveis, os seres humanos nascem a fim de trazer algo novo para o mundo e, através da ação política, sob forma de palavras e de ação, os seres humanos tornam-se capazes de distinguir a si mesmos e revelar sua individualidade ao mundo. Por esta razão, a ação é como um segundo nascimento, porque permite que as pessoas encetem algo novo e mostrem quem são. (FRY, 2010, p. 69)

Conforme Arendt (2007, 189), o aparecimento no mundo e a distinção que ocorre pelas palavras e pelos atos, não é o mesmo que ela denomina de “alteridade”. Para ela, “ser outro” (*Idem*, 2007, 189) não corresponde necessariamente a “ser diferente” (*Ibidem*, 2007, p. 189), pois ser diferente

com grifos da autora.): “não poderíamos referir uma *constituição de Atenas*, mas apenas uma *constituição dos Atenenses*.”

vincula-se tão simplesmente às variações que dizem respeito à composição física, natural do ser em geral. Todos os seres da natureza, e até mesmo os objetos inorgânicos, podem apresentar diferenças, de acordo com seus aspectos exteriores, suas aparências, suas formas próprias de aparecer²⁸. Porém, “ser outro” implica em algo mais, ou seja, envolve “diferenciação”. Isto é algo que, segundo Arendt, apenas os humanos conseguem expor, eles distinguem-se uns dos outros por meio dos atos e das palavras, tendo o espaço público como o lugar para mostrarem-se.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. (ARENDR, 2007, p. 189)

Arendt explica as “diferenciações” humanas apresentando uma contraposição de definições entre este termo e o de “distinção”. A primeira é perceptível entre espécies, na natureza, enquanto passíveis de observação e comparação. Os homens podem se sobressair a isso, na medida em que demonstram, estando com os outros, suas características próprias, pessoais. Neste contexto, o modo singular, ímpar de aparecimento dos homens ocorre por meio da distinção possibilitada pelo discurso e pela ação. Que não apenas os diferencia, mas também os distingue.

2.5 A Singularidade e a Pluralidade

A singularidade humana, percebida com a distinção, apenas é possível porque, segundo Arendt, ao nascer, algo absolutamente original surge: “desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém”, afirma Arendt, (2007, p. 191). O surgimento desta novidade, a autora

²⁸ Xarão (2000, p. 140-143) explica que, conforme o entendimento de Arendt, a vida orgânica (e até mesmo a inorgânica), mesmo que as mais simples apresentam variações. “Ser vivo é o mesmo que habitar um mundo onde o aparecer é condição para ser percebido, e com isso passar à existência real que só a percepção de outros pode oferecer.” (ARENDR, 2000, p. 141) O autor segue enfatizando que para ocorrer a determinação de uma identidade, uma pluralidade de expectadores faz-se necessária. Como por exemplo: afirmar que “este pássaro é um pintassilgo, que é distinto deste outro pássaro que é um corvo, é possível graças ao modo próprio de aparecer de cada um deles.” (XARÃO, 2000, p. 141)

chama de “milagre”, porém, sem cunho teológico,²⁹ mas político. Explica ela (2007, p. 190) que, está implícita na “natureza do início” o surgimento de algo inédito, algo que não tinha sido previsto anteriormente. O próprio aparecimento da vida orgânica a partir da inorgânica é entendido por ela como uma evidência de que eventos originais acontecem. Para Arendt (*Idem*, 2007, p. 191), o novo não está subordinado à “força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce de milagre.” Sendo assim, afirma Fry (2010, p. 69) que “para Arendt, cada ser humano que nasce é como um milagre, porque ela ou ele não será parecido com ninguém mais no mundo.”

Se o fato do nascimento permite que ocorra a ação, sendo a “efetivação da condição humana da natalidade” (ARENDR, 2007, p. 191), para ela, ainda, o falar, ou seja, o discurso, é o que distingue os homens uns dos outros, sendo a “efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como ser distinto e singular entre iguais.” (*Idem*, 2007, p. 191). Desta forma, as palavras e os atos respondem à indagação acerca do “quem és?”. Responder a esta pergunta é o que Arendt chama de “revelar-se”, em que as palavras e os atos estão intimamente associados, pois que, explica ela (*Ibidem*, 2007, p. 192), mesmo que uma ação possa ser percebida enquanto desempenhada, em seu ato em si, seu significado, compreensão ou relevância tornam-se explícitos a partir do auxílio do discurso: “Nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação.”

O atributo revelador contido no discurso e na ação apenas adquire expressão enquanto “as pessoas estão *com* outras” (*ib.*, 2007, p. 192, com grifo da autora.), e assim podem mostrar não apenas “o que” elas são, mas “quem”. “O que” cada pessoa é está vinculado à sua existência enquanto espécie, enquanto um ser constituinte da natureza; porém, o “quem” denota as qualidades, os talentos ou os defeitos, que por sua vez apenas obtêm importância se exposto ou perceptível perante os demais. Com isso, a partir da revelação pelo discurso e pela ação, em uma esfera pública, entre homens,

²⁹ Bignotto (2001, p. 117) explica que: “Milagre é a palavra que nossa autora usa repetidamente em sua obra para compreender a possibilidade de um novo começo na história. Desde seus primeiros textos, passando pelos comentários sobre o fenômeno revolucionário até sua última obra, *A Vida do Espírito*, ela sempre insistiu sobre o fato de que a capacidade de começar é o dom mais extraordinário que recebemos e esse dom é, segundo ela, idêntico à liberdade.”

percebem-se as singularidades. Estas, mostrando o caráter único de cada indivíduo, permite que Arendt pense a pluralidade como “especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política.” (ARENDR, 2007, p. 15. Com grifos da autora.)

A pluralidade é a condição imprescindível da política porque, ao mesmo tempo em que política para Arendt presume a convivência das diferenças, a pluralidade assegura as singularidades e todas as possibilidades que a natalidade porta. A política, em última instância, pode-se afirmar, é a reunião de singularidades coabitando o mundo comum, em que os interesses da vida particular subsumem-se aos interesses coletivos. É neste mesmo sentido que a autora, influenciada pelos romanos, afirma que viver é sinônimo de “estar entre homens” (ARENDR, 2007, p. 15), utilizando a expressão romana *inter homines esse*; e morrer como sinônimo de “deixar de estar entre os homens” (*Idem*, 2007, p. 15), ou “des-inter-esse”.

Arendt, fazendo uma alusão metafórica à criação humana contida no livro do Gênesis bíblico, “macho e fêmea Ele os criou” (2007, p. 16. Grifos da autora.), ressalta que o fato da pluralidade e da diferença ocorrerem desde o momento da Criação. E é esse o fato que distingue os homens dos outros animais. A ação humana, segundo ela, seria algo como um “luxo desnecessário” (ARENDR, 2007, p. 16) caso os homens não pudessem ser mais do que seres dotados de natureza física. Há, então, a diferença entre o que ela denomina de “condição humana” e a “natureza humana”, pois mesmo todas as capacidades e atividades do homem correspondentes à condição humana (como as da vida ativa - labor, trabalho e ação, quanto aquelas da vida contemplativa – pensamento, vontade e juízo) não corresponde necessariamente à natureza humana. A condição humana representa algo mais do que a vida biológica, pois “os homens são seres *condicionados*: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência.” (ARENDR, 2007, p. 17. Com grifo nosso.) Por “condicionamento” não se deve entender: determinar, definir, fixar ou ordenar; mas, prescrever, indicar, preceituar. O mundo em que se passa a *vita activa* é aquele feito por coisas que as atividades humanas produziram; “mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos.” (*Idem*, 2007, p. 17)

Isto porque Arendt entende que o produto das atividades humanas constituem, formam, um entorno conhecido (um “lar”), o que, de certa forma, torna os homens “dependentes”, “vinculados” à suas criações. Porém, isto não quer dizer que não haja espaço para a reciclagem, a reorganização ou a reinvenção.

Caso o homem pudesse mudar de planeta, Arendt explica (*Idem*, 2007, p. 18), “implicaria em que o homem teria que viver sob condições feitas por ele mesmo, inteiramente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece.” Neste caso, sua “condição” humana mudaria, mas não a sua “natureza”. Para ela (*Ibidem*, 2007, p. 18. Grifos da autora.), definir a natureza humana ou sua essência é equivalente à “pular sobre nossa própria sombra.” Em seu entendimento, se isso pudesse ser feito, seria preciso ocorrer por alguma divindade que pudesse “falar de um *quem* como se fosse um *quê*”. (*Ib.*, 2007, p. 18) Portanto, para Arendt, tal questão torna-se irrelevante no momento em que o homem precisa responder “quem” ele é, pois esta resposta é tão somente possível considerando a condição humana, e mais precisamente, entre iguais, ou seja, entre humanos singulares que coexistem e aparecem entre si.

Neste contexto, lembra Lafer (2007, p. 349), onde há “pluralidade exige um estar sempre ligado aos outros”. Sobressai-se, assim, um dos conceitos kantianos mais apreciados por Arendt, qual seja, o da “mentalidade alargada”³⁰. Na medida em que possibilita o colocar-se no lugar do outro, a “mentalidade alargada” proporciona não apenas uma inter-relação cordial, conciliadora ou amistosa, mas também, continua Lafer (2007, p. 549), permite a Arendt “erigir a natalidade como categoria central de sua compreensão da política.” Isto porque, para o autor (*Idem*, 2007, p. 349), o início de uma ação política centrada no mundo e não na individualidade, é a “distinção básica de acordo com Hannah Arendt.” Com isso, salienta-se a preocupação arendtiana com a *res publica*, evidenciando o que Lafer (*Ibidem*, 2007, p. 352) entende como sendo uma das maiores contribuições de Arendt ao pensamento político atual, ou seja, a de que a liberdade exige um espaço próprio que se situa no âmbito da palavra e da ação: “a ação, a palavra e a liberdade não são coisas dadas,

³⁰ Arendt tem por referência a *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant, em sua consideração sobre a “mentalidade alargada” (§ 40), que exerce a função de afastar-se de si próprio para realizar um julgamento mais abrangente, ampliando. Conforme Schio (2006, p. 108, com grifo da autora.), “a mentalidade alargada é possível devido à atuação da imaginação, pois ela torna presente uma possível opinião ou juízo diferente. Nesse sentido, a imaginação torna um outro pensamento *representado* para aquele que pensa.”

mas requerem, para surgirem, a construção e manutenção do espaço público.” Tal construção e manutenção são possíveis, conforme entende Arendt, a partir dos novos por nascimento.

Sobre a liberdade, afirma Arendt (2008a, p. 185):

Essa liberdade de movimento, pois – quer como liberdade de partir e começar algo novo e inaudito, quer como liberdade de interagir oralmente com muitos outros e experimentar a diversidade que é a totalidade do mundo –, com toda a certeza não era e não é o objetivo último da política, isto é, algo que possa ser alcançado por meios políticos, mas, ao contrário, a substância e o significado de tudo que é político. Nesse sentido, política e liberdade são idênticas, e onde inexistesse esse tipo de liberdade inexistiria espaço verdadeiramente político.

Com isso, podem-se destacar mais dois aspectos importantes no pensamento de Arendt, a saber: que tanto a ação, a palavra e a novidade “dependem” da liberdade; quanto a política e a liberdade coincidem. Para a política “o problema da liberdade é crucial” (ARENDR, 2007b, p. 191), pois, segundo ela, este é um tema nevrálgico para todas as teorias que tratam da política. Porém, Arendt (*Idem*, 2007b, p. 191) considera que a questão acerca da liberdade obscureceu-se no decorrer da Tradição da Filosofia Ocidental, e passou da esfera da “experiência humana” para o “domínio interno, a vontade, onde ela seria aberta à autoinspeção.”³¹ (ARENDR, 2007b, p. 191)

2.6 A Liberdade Política

Para Arendt, a liberdade não deve ser pensada como liberdade interior, pois esta é apolítica (podendo ser pensada sem a companhia dos demais homens) e não é um fenômeno da vontade (e essa não é o mesmo que *liberum arbitrium*)³². A liberdade e a política estão intimamente ligadas em virtude de que, afirma ela (2007b, p. 191), “o homem ser dotado com o dom da ação”, pois a ação humana sem a liberdade como pressuposto não poderia ser

³¹ Segundo Arendt, a liberdade ao ser considerada sob o ponto de vista metafísico ao invés do político, tem por consequência a desvalorização da ação humana.

³² A diferença entre liberdade e livre arbítrio, conforme Arendt (2007b, p. 198), consiste em que a liberdade não se refere à possibilidade de escolher entre alternativas, mas consiste em “chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo com um objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido.”

concebida ou sequer pensada. A liberdade é, segundo ela (ARENDR, 2007b, p. 192),

na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.

É no espaço “entre homens” que pode surgir em forma de “realidade concreta” a liberdade autêntica, em que a ação e o discurso fazem parte, ou seja, a liberdade precisa da esfera pública organizada politicamente para que possa aparecer, pois: “A liberdade como fato demonstrável e a política coincidem e são relacionadas uma à outra como dois lados da mesma matéria.” (ARENDR, 2007b, 195) Em outros termos, ainda conforme a autora (*Idem*, 2007b, 197), a liberdade pode ser sentida e observada se for “vvida basicamente na ação.” A liberdade, desta forma, ocorre enquanto o homem age³³, mas não pode ocorrer isoladamente, isto é, ela exige, enfatizando mais uma vez, a presença dos outros seres humanos. Por isso, segundo Arendt (*Ibidem*, 2007b, 201), tudo que aparece neste espaço torna-se “político por definição.”

Neste contexto da ação como princípio para a liberdade, a natalidade surge precisamente porque ela contém a *árkhein* (o começo, a condução, etc.) ou o *agere* (levar alguma coisa à cabo, colocar algo em movimento): “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” (*Ib.*, 2007b, 214), e na segunda, a capacidade de agir do novo ser. Com essas considerações, Arendt (*Ib.*, 2007b, p. 216) quer evidenciar que a liberdade faz-se sentir no mundo tanto porque se vincula à “existência humana”, especificamente referindo-se ao fato do nascimento, quanto em outro momento, pelas ações engendradas pelos novos seres: “O homem é livre porque ele é um começo.”

³³*Virtù* e coragem são características da ação que Arendt retoma de Maquiavel. *Virtù* compreende, segundo ela, “a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre à guisa de *fortuna*.” (ARENDR, 2007b, p. 199. Grifo da autora.) O significado mais importante que a autora salienta em relação à *virtù* é a realização dos atos tendo em vista seu desempenho em si e não feitos em busca de um “produto” específico. Por coragem, Arendt entende uma virtude que “é demandada pela própria natureza do círculo público” (*Idem*, 2007b, p. 203), pois a política com seu caráter de exposição, contrária à segurança, proteção e discrição da vida privada, exige “a coragem que libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.” (*Ibidem*, 2007b, p. 203)

(*Ib.*, 2007b, p. 216). Ou ainda (*Ib.*, 2007b, p. 216): “ser humano e ser livre são uma e mesma coisa.”

O iniciar, para Arendt, é imprescindível, porque os processos automáticos, cíclicos, repetitivos, ou seja, relacionados com a *physis* renovam-se a si mesmos, obedecendo as leis naturais. Porém, o homem, ao contrário, depende da ação para renovar-se e sua permanência depende da sucessão de gerações. O ser humano, assim como tudo aquilo que ele mesmo elabora tende à ruína, ao declínio, porque “fazemos parte também de uma natureza orgânica”. (ARENDT, 2007b, p. 217) Neste aspecto o homem, quando tratado individualmente, é um ser finito; e o mundo está exposto à mesma finitude, posto que, enquanto o mundo como artifício humano é dependente da intervenção dos homens, necessita que eles façam parte dele e o constituam. Se novas elaborações e ações não puderem ser postas em movimento, o mundo humano passará a obedecer às leis da própria natureza, que “conduzem do ser para o não-ser, do nascimento para a morte”. (ARENDT, 2007b, p. 217) Com a diferença que a natureza se autogoverna, enquanto o mundo humano depende da ação dos homens; ato que

Considerado, não na perspectiva do agente, mas do processo em cujo quadro de referência ele ocorre e cujo automatismo interrompe, é um “milagre” – isto é, algo que não poderia ser esperado. Se é verdade que ação e começo são essencialmente idênticos, segue-se que uma capacidade de realizar milagres deve ser incluída também na gama das faculdades humanas. (ARENDT, 2007b, p. 218)

Os inícios irrompem no mundo como “infinitas improbabilidades” (ARENDT, 2007b, 218), elaborando o que os homens têm por “realidade”. Arendt entende que a existência humana está sob “uma cadeia de milagres” (2007b, 218), pois surge tanto por uma improbabilidade dentro de tantas possibilidades, que é o surgimento do planeta e da vida orgânica, quanto por outra, que neste mesmo planeta os homens tenham construído seu próprio mundo material (casas, livros, etc.) e imaterial (instituições, leis, ética, etc.). Além disso, a despeito de, na natureza, fatos improváveis ocorrerem, entendidos por Arendt como coincidências perfeitamente explicáveis, porém extraordinárias, são mais raros que os “milagres” do mundo humano, pois nesta esfera entre homens:

Em contraposição com a natureza, é repleta de eventos; aqui, o milagre do acidente e da infinita improbabilidade ocorre com tanta frequência que parece estranho até mesmo falar de milagres. Mas o motivo desta frequência está simplesmente no fato de que os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age. (ARENDDT, 2007b, p. 219)

Arendt (2007b, 220) considera que a diferença decisiva entre os “milagres” das improbabilidades da natureza e do mundo humano, deve-se porque no mundo sabe-se quem é o autor, sabe-se quem são os responsáveis: “na dimensão humana, conhecemos o autor dos ‘milagres’”. A liberdade e a ação humana fazem, no entender da autora, dos homens os autores e, portanto, artífices da própria realidade em que vivem, ou seja, do mundo ao qual pertencem.

Neste sentido, afirma Lafer (2003, p. 62), a liberdade “é um problema central, para não dizer um axioma, a partir do qual agimos.” O autor explica ainda que, conforme Arendt, a política é o diálogo na pluralidade fazendo surgir as palavras e as ações, e neste espaço a liberdade é percebida. O “eu posso” contido na ação, conforme Lafer (*Idem*, 2003, p. 97), é um atributo do cidadão e não do “homem” (no singular); a liberdade e a política podem apenas ser percebidas na existência de “um espaço público que enseja, pela liberdade da participação na coisa pública, o diálogo no plural, que permite a palavra viva e a ação vivida, numa unidade criativa e criadora”. E ainda neste mesmo contexto, afirma Vallée (1999, p. 49):

A política é essencialmente concebida como um espaço de liberdade, a insistência no diálogo permitindo definir a liberdade de forma original: a liberdade de palavra permitida pela *ágora* não é para compreender sobre o modo individualista da liberdade de expressão, não é o direito de cada qual a exprimir o seu ponto de vista sem ter em conta o dos outros. Se a pluralidade não é fusão, também não é simples justaposição. A soma dos monólogos nunca produziu um diálogo. É por isso que Arendt define a liberdade política como liberdade de movimento: liberdade de aceder à realidade deslocando-se entre diferentes pontos de vista.

Conforme Schio (2006, p. 156, com grifos da autora.), a liberdade política em Arendt, une indissolavelmente a ação e o ser livre. “A liberdade permite que a vontade dirija a ação para a sua consumação, na qual o *quero* e o *posso* coincidem.” Ela explica ainda (*Idem*, 2006, p. 156) que a demonstração

da liberdade está no fato de ser possível o início de novos processos, mesmo que tais processos sejam contingentes, inusitados, desconhecidos: “aquilo que não depende de opções pré-fixadas e de resultados previstos e previsíveis.”

Assim sendo, percebe-se que a natalidade pode ser tratada em duas perspectivas, conforme o pensamento de Arendt: uma sob o enfoque do nascimento, enquanto ser humano, biológico, isto é, como o surgimento de um ser “novo”, singular, insubstituível, irrepetível; e outra, como um “segundo nascimento”, com a entrada na esfera pública enquanto uma singularidade dotada da capacidade de agir e de falar, interagindo com os outros. Ainda, segundo Arendt, a capacidade de gerar novas ações está associada à liberdade, à pluralidade humana e a um aparecer, um mostrar-se perante os outros; e estas ações humanas, em contraposição aos processos que ocorrem na natureza são indispensáveis para a vida comum, ou seja, para a política, porque são as ações que possibilitam conferir ao percurso do mundo sua continuidade, preservando-o e inovando-o quando necessário. São ações sem as quais o mundo poderia ruir e desaparecer.

3 Capítulo II – A Novidade: educação, autoridade e responsabilidade

3.1 As Características da Ação

A natalidade, isto é, a capacidade humana de trazer o novo ao mundo, proporciona o surgimento de seres humanos únicos, irrepetíveis e autênticos. A participação destes na esfera pública consiste na ação política, que tem como condição humana primeira a pluralidade, ou seja, a reunião das diferentes singularidades. Pelos atos e pelas palavras as singularidades revelam-se umas às outras, ao mesmo tempo em que agem no mundo comum, repercutindo, além de um “aparecer ao outro”, em resultados, isto é, tais ações geram outras ações, em uma “rede”, afetando os outros e o mundo. Arendt entende que, porque os homens vivem em um mundo plural, a ação política precisa prever de alguma forma suas consequências, pois uma vez executada, não se refere mais apenas ao agente, pois atinge os outros e ao mundo.

Portanto, a tarefa de prever os desdobramentos da ação, em função da liberdade que a precede,³⁴ de suas principais características e do contexto³⁵ nos quais a ação e o discurso estão inseridos, não é possível, de acordo com o pensamento de Arendt³⁶. Isto porque a ação não possui “caráter de coisa ou objeto” (ARENDR, 2007, p. 17), que para a autora, são características apenas dos produtos do labor ou do trabalho. O labor e o trabalho são complementares à ação, no sentido de que o homem pertence a um mundo em que ele interfere elaborando e o reelaborando a todo o momento. Porém, a ação transcende à objetividade destas condições humanas da esfera privada, enquanto capaz de extrapolar a categoria de meios e fins. Se a ação para a autora, não pode resumir-se aos objetivos, ou a um *telos*, se ela não está inserida em um pensamento metafísico por não estar associada a um princípio

³⁴ Segundo Arendt, se não houver liberdade a ação não é genuinamente política. Pois, conforme pensa a autora, é no campo da política que a liberdade é conhecida como um fato do cotidiano, porque a ação política não pode ser concebida sem admitir-se junto a ela a liberdade: “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”, escreveu ela (2007b, p. 192)

³⁵ Tal contexto refere-se à pluralidade e ao que a autora chama de “teia das relações humanas” (ARENDR, 2007, p. 195).

³⁶ O que pode ser feito, a fim de manter-se a política, são alguns pressupostos éticos, os quais podem ser encontrados de forma mais detalhada em textos de Arendt, como por exemplo, “*A Crise da Educação*”, “*Algumas Questões de Filosofia Moral*”, “*Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*”, entre outros.

que a condiciona ou a rege, tampouco ela é livre de motivações. Conforme explica Duarte (2010, p. 431-450), Arendt, ao se contrapor à metafísica, não está negando que a ação política possa ser autêntica, mas para tanto ela deve estar totalmente desprovida de finalidade, pois

A ação política genuína, em seu caráter de pura manifestação da liberdade humana, possui sentido apenas na medida em que excede a justificação de motivos, por um lado, e na medida em que ultrapassa a consideração de sua eficácia ou efetividade, por outro. Não se nega que todo agir tenha motivos e objetivos, apenas se afirma, mas isso não é pouco, que o sentido da ação livre não se subordina a motivos ou metas. (DUARTE, 2010, p. 436-437)

Em outras palavras, se para Arendt a ação tem como uma de suas possibilidades a natalidade, se a ação é a capacidade de fazer o novo, o inédito, o inesperado, o impensado, no caso desta ação estar necessariamente subordinada a um *telos*, a um princípio, haveria uma contradição, posto que a ação reproduziria, concretizaria, efetivaria, algo previamente estabelecido, que pode ser, por exemplo, uma ideologia³⁷ como no caso do Nazismo³⁸. Isto é, a ação possui um ponto inicial, situado no fato do nascimento, mas não possui um fim, finalidade específica, objetivo determinado. Para a autora, apenas o trabalho é, dentre as atividades da condição humana, possuidor de um *telos*. Porém, ela entende que as relações humanas são semelhantes às redes, porque são interconectadas, com ramificações e intersecções, de forma que uma ação posta em curso em determinado momento pode atingir proporções e consequências impensáveis e incontrolláveis, e que por isso, ultrapassa o alcance do agente no que diz respeito a uma restrição ou controle.

³⁷O conceito de ideologia, no pensamento arendtiano, pode ser resumido, conforme explica Amiel (1996, p. 42) da seguinte forma: “A ideologia segundo Arendt é muito precisamente o que o seu nome indica: a lógica de uma ideia. O acento aqui deve ser colocado no termo ‘lógico’. O que é importante antes de tudo na ideologia é o movimento de dedução.” (1996, p. 42) O movimento de dedução é um processo interno, que não utiliza os acontecimentos factuais para a obtenção da conclusão, não precisa de uma relação com o exterior, e assim, está emancipada da experiência. O importante para a dedução é a coerência lógica, em que o “pensamento não nasce da experiência, mas gera-se por si próprio, e o único elemento tirado da realidade é transformado em premissa com valor de axioma.”

³⁸ Se a ação não puder trazer em si a característica humana da espontaneidade, ela é, conforme explica Arendt, comportamento e não ação. A espontaneidade relaciona-se aos “instintos e impulsos, que não são programados para gerar reações idênticas em todos, mas sempre levam diferentes indivíduos a diferentes ações.” (ARENDR, 2008, p. 327) Sem a espontaneidade, o ser humano transforma-se “em menos de um animal, em um simples feixe de reações que, dadas as mesmas condições, sempre reagirá de maneira idêntica.”

Arendt afirma, em relação às consequências da ação e dos discursos proferidos entre as pessoas, que: “Damos a esta realidade o nome de ‘teia’ de relações humanas, indicando pela metáfora^[39] sua qualidade, de certo modo intangível.” (2007, p. 195) Neste contexto, a autora explica que a ação e o discurso, além de revelar o agente (no sentido de mostrar quem ele é), pode ter uma acepção objetiva, ou seja, pode admitir interesses objetivos relacionados aos assuntos que dizem respeito aos homens. “Estes interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que *inter-essa*, que está entre as pessoas e que, portanto, as relaciona e interliga.” (*Idem*, 2007, p. 195) Jerome Kohn (2008, p. 8-9) resume o conceito de ação, conforme o pensamento de Arendt, da seguinte forma:

Vir a público em palavras e atos na companhia de seus pares, iniciar algo novo cujo resultado não pode ser conhecido de antemão, fundar a esfera pública (*res publica* ou república), comprometer-se com e perdoar os outros [...]. Nenhuma dessas ações pode ser levada a cabo no isolamento, mas sempre e somente pelos indivíduos em sua pluralidade, o que para Arendt significa em sua condição de seres humanos absolutamente distintos.

Assim sendo, o novo início fundado pela ação, repercute em todos os outros que pertencem à esfera pública, que fazem parte da teia de relações humanas, como por exemplo, uma regra administrativa deliberada em uma reunião de condomínio que passa a ser válida para todos os moradores, mesmo àqueles que não estiveram presentes na reunião decisória. Os desdobramentos da ação, não podem ser controlados, diferentemente do que é produto do trabalho, o qual é pensado previamente pelo artífice e pode ser destruído ou modificado após sua conclusão. O que é elaborado pelo trabalho, possui um início e uma finalidade definida, ou seja, é previsível. Porém, “a ação, embora tenha um começo definido, jamais tem um fim previsível.”

³⁹ Com relação ao uso de metáforas Arendt explica que a linguagem, “único meio no qual o invisível se pode tornar manifesto num mundo de aparência” (ARENDR, 1978, p. 125), possui alguns limites para a comunicação, isto é, a linguagem “de maneira alguma é tão adequada para essa função como os nossos sentidos o são para a sua tarefa de enfrentar com sucesso o mundo perceptível.” (*Idem*, 1978, p. 125) Assim sendo, Arendt entende que a metáfora pode ser um “remédio” para tal limite da linguagem, pois é capaz de fornecer “ao pensamento ‘abstrato’, desprovido de imagens, uma intuição extraída do mundo das aparências cuja função é ‘estabelecer a realidade dos nossos conceitos’ e desse modo desfazer, por assim dizer, o alheamento do mundo das aparências que é a condição prévia das atividades do espírito.” (ARENDR, 1978, p. 115) Neste sentido afirma Schio (2002, p. 128): “a metáfora funciona através da transformação de significado ou no recurso a termos ambíguos ou equívocos para expressar os seus conteúdos. [...] Isto é, a linguagem metafórica é a única maneira que as atividades internas, espirituais, possuem para aparecer externamente aos sentidos.”

(ARENDR, 2007, p. 156) Desta forma, a ação torna-se também irreversível, pois ocorre em conjunto com os outros, e por isso, não está mais em poder daquele que a põe em curso controlá-la, tal como o trabalho.

Arendt, além de explicar a diferença entre o trabalho e a ação no tocante às características de imprevisibilidade e irreversibilidade, também expõe a contraposição existente entre o labor e a ação. Para ela, o labor pertence a um processo cíclico que se relaciona à natureza humana, que não tem início e nem fim, pois, no homem, ele está vinculado às necessidades. Ao passo que a ação, possui um início e é livre de determinação quanto a um fim. A liberdade, neste contexto, envolve uma “falta de controle, visto que os atores não podem prever as consequências ou os resultados do que fazem.” (FRY, 2010, p. 71) Ou seja, o iniciar enquanto origem não obedece a uma necessidade causal, pois não está subordinado a uma “cadeia em que cada efeito se torna imediatamente a causa de futuros desenvolvimentos, como ainda não há nada, por assim dizer, a que ele possa se segurar; é como se saísse do nada no tempo e no espaço.” (ARENDR, 2011, p. 264) Porém, após seu surgimento, pode influenciar futuras ações, como ao gerar consequências que precisam ser respondidas, ou guiando, inspirando, servindo como norma, exemplo, até mesmo um padrão. Neste sentido, a autora (ARENDR, 2008a, p. 106) ainda afirma que:

A ação, que é antes de tudo o começo de algo novo, possui o atributo autolimitante de causar a formação de uma cadeia de consequências imprevisíveis que tendem a sujeitar para sempre o agente. Cada um de nós sabe que é ao mesmo tempo agente e vítima nessa cadeia de consequências que os antigos denominam de “destino”, os cristãos “Providência”, e nós, modernos, rebaixamos arrogantemente a mero acaso^[40].

Dessa forma, a ação segundo o pensamento de Arendt, tem por características ser ilimitada, irreversível e imprevisível. Para a autora, estas

⁴⁰ É importante salientar que Arendt, ao fazer referência ao destino ou à Providência, não está vinculando-se ao pensamento determinista ou defendendo-o. Ela está apenas ressaltando que as ações trazem consequências e elaboram um “pano de fundo”, ou seja, um contexto em que os novos por nascimento serão incluídos, e também, exigirá outras ações, pensamentos, etc., dos demais e do próprio agente. Este “pano de fundo”, conforme entende Arendt, não delimita, restringe ou condiciona a ação política, embora possa servir de exemplo, ou seja, o pensamento da autora não pode ser entendido como “determinístico”, pois o ser humano pode, mesmo sob a influência de tal “pano de fundo”, optar por não agir. Sobre este tema, os conceitos de “tradição” e de “história” pertencentes ao pensamento político da autora, podem demonstrar em que sentido tal contexto pode guiar, mas ao mesmo tempo não determina, mas e ao mesmo tempo exige constantemente do ser humano, novos inícios e recomeços.

características não possuem conotação valorativa, isto é, não conferem à ação atributos de “boa”, “justa” ou “virtuosa”, sequer aos seus contrários. Porém, elas adquirem acepção política, isto é, passam ao contexto humano, pois não pode ser desfeita ou ter todos seus desdobramentos previstos; e por isso, exige atenção, cuidado, ou em outras palavras, responsabilidade⁴¹.

Arendt explica que, em função da ação pertencer a um âmbito em que os atos colidem, coincidem com os dos outros agentes, “a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação com poder próprio de atingir e afetar outros”. (2007, p. 203) Desta forma, o que precede a ação não pertence a um círculo fechado e não se limita, por exemplo, a duas pessoas. Também, não importando qual é o conteúdo específico de uma ação: há, a partir dela, o estabelecimento de relações⁴² que possuem a “tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras”. (ARENDR, 2007, p. 203) Tal violação ou transposição de limites e fronteiras torna-se ainda mais significativo pelo fato de que o mundo é composto de seguidas gerações, ou seja:

A fragilidade das leis e instituições humanas e, de modo geral, de todo assunto relativo à coexistência dos homens, decorre da condição humana da natalidade, e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana. (ARENDR, 2007, p. 204)

Com isso, a autora quer afirmar que a vinda de novos seres humanos é o que, em verdade, suscita a necessidade de haver leis e regras, posto que se a cada nascimento surge o novo. Um mundo que seguisse permanentemente todas as novas tendências ou sugestões correria o risco de ruir sobre si mesmo, porque não haveria continuidade, preservação ou permanência: a

⁴¹ É importante neste ponto diferenciar moral e ética no pensamento de Arendt. A moral, conforme resume Schio (2006, p. 220), está baseada a uma sujeição “aos costumes do grupo e nele buscar apoio, regras para o agir.” A ética, no entanto, não liga-se aos costumes, ou leis, ou padrões de comportamento que vinculam-se à uma comunidade, ou seja, ela “está ligada ao julgamento em seu exercício mais autônomo.” (*Idem*, 2006, p. 223) Conforme Roviello (1987, p. 38), Arendt procura “criticar a intromissão de critérios inadequados em política, tais como o absoluto, a moralidade da consciência, ou as categorias de meio e fins.” A ética da responsabilidade conforme entende Arendt, citada por Roviello (1987, p. 39) e Schio (2006, p. 225) diz respeito ao posicionamento de cada pessoa ao participar do mundo comum, qual seja, de ser capaz de considerar os outros no momento em que formula seus juízos ou em que age.

⁴² Neste ponto Arendt lembra Montesquieu, que segundo ela, tinha por interesse não as leis em primeira instância, mas, as ações que as leis inspiram. Isto porque, para a autora, Montesquieu estava mais interessado em definir o princípio que instiga um governo a agir e nas paixões humanas que colocam tal princípio em movimento, do que a natureza do governo (como por exemplo, se monarquia ou república). Este filósofo definia as leis como *rappports*, palavra de origem francesa que se refere às relações humanas, “trata-se de uma definição surpreendente, uma vez que as leis sempre foram definidas em termos de limites ou fronteiras”. (ARENDR, 2007, p. 203)

estabilidade que a vida humana precisa para seguir seu curso, o que uma guerra, por exemplo, não permite. Conforme explica Lafer (2003, p. 32):

Precisamente porque o espaço público é frágil e suscetível de desaparecer no vórtice de imprevisibilidade dos fatos e dos acontecimentos é que ele precisa ser preservado por meio de instituições. [...] Trata-se de um espaço que precisa ser alicerçado pela lei.

As leis neste caso, delimitam as possibilidades que a novidade pode trazer, sem, no entanto, restringi-la absolutamente⁴³. Sendo assim, a ação legítima, que é ilimitada, também representa o estabelecimento de relações, o que segundo Arendt, torna tal capacidade “produtiva” em termos políticos. Portanto, a característica da imprevisibilidade é o que torna a ação ainda mais distante do controle ou da previsão do agente, isto porque, esta característica não se refere apenas ao fato de que é humanamente impossível prever-se todas as consequências de uma ação⁴⁴, mas que a “imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato.” (ARENDDT, 2007, p. 203) O fato, independente de seu conteúdo ou significado, apenas fornece uma noção mais nítida de seu conjunto quando termina⁴⁵. Isto quer dizer, segundo o pensamento de Arendt, que a ação, em seu significado mais pleno, é apenas perceptível àquele que narra os fatos, e não aos atores⁴⁶:

⁴³ Para Arendt, as leis positivas possuem a função de erguer fronteiras e construir vias de comunicação entre os cidadãos, “cuja comunidade é continuamente posta em perigo pelos novos homens que nela nascem.” (ARENDDT, 1989, p. 517) As leis e a atmosfera de estabilidade que elas geram estão em razão do constante movimento provocado pelos nascimentos e pelas mortes, ou seja, pelas entradas no mundo e pelas saídas, e sendo assim, as leis restringem, demarcam os novos começos, mas ao mesmo tempo preservam a liberdade. “Os limites das leis positivas são para a existência política do homem o que a memória é para a sua existência histórica: [as leis] garantem a preexistência de um mundo comum, a realidade de certa continuidade que transcende a duração individual de cada geração, absorve todas as novas origens e delas se alimenta” (*Idem*, 1989, p. 517), além de organizar a vida cotidiana que ocorre entre os homens, quando estes vivem e convivem com os outros, em grupos, também denominados de “sociedades”.

⁴⁴ Neste ponto Arendt (2007, p. 204) lembra que, se a imprevisibilidade estivesse restrita a essa questão, um programa de computador poderia fornecer algumas soluções, e talvez até melhores, do que as dos humanos.

⁴⁵ Sobre este assunto, Arendt lembra Kant e Hegel: o ator, por estar envolvido nos acontecimentos não percebe o sentido do todo. Afirma Arendt que: “Isso é verdadeiro para todas as histórias [*stories*]; Hegel está completamente certo: a filosofia, como a coruja de Minerva, abre as asas apenas ao cair do dia, ao anoitecer.” (1993, p. 98-99) E Kant, de acordo com Arendt “a importância da história [*story*] ou do evento jaz precisamente não no final, mas no fato de que ele abre novos horizontes para o futuro.” (*Idem*, 1993, p. 73)

⁴⁶ O ator e o espectador são, para Arendt, definições dos homens enquanto a posição em que ocupam em relação à ação e à participação no cenário político. O ator é aquele que está envolvido com os eventos

A luz que ilumina os processos da ação e, portanto, todos os processos históricos, só aparece quando eles terminam – muitas vezes quando todos os participantes já estão mortos. A ação só se revela plenamente para o narrador da história, ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes. (ARENDDT, 2007, p. 204-205)

A ação, por ser ilimitada, foge ao controle, mas também, estabelece relações; por ser imprevisível apenas adquire um significado na posteridade, mas também é o elemento por excelência da História; e por ambas as características, a terceira, a saber, a irreversibilidade, torna-se bastante evidente, pois que não é possível desfazer algo que foi posto em curso, e assim, não depende mais do agente. Desta feita, o regresso ao passado somente é possível a partir da narrativa dos fatos já ocorridos, presentificados, nesse momento, pela memória.

A tais particularidades da ação Arendt (2007, p. 201) denomina de “fragilidade dos negócios humanos”, pois para ela, ao mesmo tempo em que a ilimitabilidade, a imprevisibilidade e a irreversibilidade apresentam-se como características, a ação como atividade política exige cuidados éticos. Estas preocupações existem em virtude da responsabilidade de trazer-se para a convivência plural, isto é, em contato com os outros, situações que exigirão explicações: aquele que agiu, terá que fornecer motivos, uma resposta (derivando dela o termo “responsabilidade”) por aquilo que fez, e o por quê, o para quê, entre outros.

Na esfera pública atuam aquelas pessoas que ingressaram pelo “segundo nascimento”, que representa a entrada de homens e mulheres na vida política, no âmbito dos assuntos comuns e no espaço de igualdade. Arendt explica que o princípio da esfera pública e política é a igualdade, ao passo que o princípio da esfera privada é a exclusividade. Originariamente, isto é, na esfera privada, todas as pessoas são diferentes, e suas particularidades são sentidas e entendidas pelo contato próximo ou habitual com os outros. Porém,

singulares, acontecimentos contingentes ou casuais, ele é “o agente do ato” (ARENDDT, 2007, p. 191). O espectador não está envolvido na ação, e por isso, ele pode perceber com mais clareza as peculiaridades dos fatos, “o espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores” (ARENDDT, 1993, p. 81), ou seja, a partir dos conceitos kantianos de publicidade, mentalidade alargada e imaginação, o espectador formula juízos sobre os acontecimentos. Arendt discute este tema com mais detalhes em *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

neste âmbito, há hierarquia, desigualdade de condições, de situações e de responsabilidades. Em contrapartida, na esfera pública, o estar com os outros exige que haja igualdade, necessária em virtude da necessidade de garantir a todas as pessoas os mesmos direitos. É o princípio da igualdade que garante, até mesmo, a sobrevivência das próprias distinções, tendo em vista que essas pressupõem, em termos de convívio mútuo, que todas as singularidades têm o mesmo *status*:

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. (ARENDR, 1989, p. 335)

A este processo artificial de tornar-se “iguais”, que pode ser entendido também como a formação de um cidadão, o papel da educação é imprescindível porque, por meio dela, é oportunizado ao recém-chegado os conhecimentos necessários à sua entrada, compreensão e participação no mundo humano que o antecede, mas no qual ele adentrará com o passar dos anos. Arendt afirma: “a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo.” (2007b, p. 223, com grifos da autora.) Sendo assim, a natalidade, ao referir-se a um duplo aspecto, a saber, às crianças ou recém-chegados, e à ação, como capaz de trazer a novidade (um acontecimento inédito, o impensado, o inaudito), intervém no mundo que, para Arendt, consiste na totalidade de elementos que os homens elaboraram a partir de sua condição humana: o mundo.

Por mundo deve-se entender não apenas os objetos tangíveis, palpáveis como aqueles produtos do trabalho, como por exemplo, os edifícios, o calçamento das ruas, ou um satélite. Deve-se incluir também o que foi composto pela ação humana, que compreende toda a Tradição, cultura e História, como as concepções de Deus, como os ritos de passagens, como as constituições dos Estados, ou como as estórias de homens e de mulheres, para citar apenas poucos exemplos.

3.2 A Educação enquanto “Ética da Responsabilidade”

O duplo aspecto que a natalidade possui implica em duas formas de responsabilidade: uma referente à esfera privada, porque se relaciona à vida biológica, representando assim a responsabilidade que os adultos possuem frente à vida dos recém-chegados; e outra referente à esfera pública, porque se liga diretamente à política, à ação, representando a responsabilidade que os homens e mulheres possuem em relação ao mundo, no que diz respeito à sua manutenção, preservação e continuidade⁴⁷. A responsabilidade pode ser entendida também sob a perspectiva ética, em virtude de a ação caracterizar-se como ilimitada, imprevisível e irreversível. E por outro lado, há os recém-chegados, trazendo a novidade, que é por sua vez imprescindível porque ela proporciona continuidade ao mundo. Mas ao mesmo tempo, a novidade precisa ser tratada com atenção, posto que nem sempre o que é inédito, equivalerá necessariamente a algo afirmativo ou positivo ao mundo. Uma determinada atitude humana⁴⁸ ou um fato histórico⁴⁹ que dela resulte pode ser inédita, mas nem por isso contará obrigatoriamente a favor da humanidade, da pluralidade, do mundo comum.

A ética, no pensamento de Arendt, pode ser entendida como uma “ética da responsabilidade”, a qual se faz necessária no momento de ponderar os

⁴⁷ Arendt reconhece que nem todas as pessoas preocupam-se com os assuntos públicos e que um Estado, no qual houvesse a participação constante dos cidadãos a partir, por exemplo, de conselhos e associações é uma utopia, e as chances de tornar-se realidade é: “Muito pouca, se tanto.” (ARENDR, 2006, p. 201) Porém, ela considera que o indivíduo que não se interessa pelos negócios humanos “terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele.” (*Idem*, 2006, p. 201) Sobre este ponto, Peixoto (2012, p. 215) considera que o acento nas considerações de Arendt consiste em ser uma “abertura para ‘novos caminhos’ – mesmo que estejam sujeitos à utopia – em que possam ser construídas células de participação ativa através das quais possa ecoar e se fazer ouvir as vozes transformadoras.”

⁴⁸ Como por exemplo, Eichmann, personagem central de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Neste livro, Arendt discorre sobre suas conclusões acerca do julgamento do réu, funcionário nazista, o qual acompanhou a pedido do jornal *The New Yorker*. Ele fora sequestrado na Argentina, em 1960, e julgado no recém-criado Estado de Israel (1948), em 1961. A acusação e condenação dele centraram-se em sua participação (indireta) no extermínio de milhares de judeus. Arendt entendeu os atos de Eichmann como resultantes da incapacidade de pensar.

⁴⁹ O Nazismo é, para Arendt, um grande exemplo de um fato histórico novo, estando suas explicações além das categorias que a tradição de pensamento pode oferecer. Por pensar desta forma, Arendt escreveu a obra *Origens do Totalitarismo*, na qual busca salientar e entender elementos que proporcionaram o surgimento e a efetivação dos Regimes Totalitários (que são para ela o Nazismo e o Stalinismo). Neste sentido, Arendt escreveu (1989, p. 512): “o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos, como o despotismo, a tirania e a ditadura. Sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país.”

juízos que norteiam as ações “evitando o egoísmo e o solipcismo” (SCHIO, 2006, p. 226). Ou seja, no fato dos homens estarem na esfera pública, uns com os outros, torna-se imprescindível que, de alguma forma, se possa imaginar⁵⁰ quais são os resultados que um ato poderá gerar.

Na ética há uma preocupação constante com as gerações vindouras. [...] os recém-chegados precisam conhecer o mundo ao qual passam a fazer parte: a história, suas regras, seus hábitos, suas leis, enfim, devem aprender a viver, a pensar e a agir nesse espaço. (SCHIO, 2006, p. 230)

Bárcena e Mèlich (2000, p. 84) denominam esta ética, que se preocupa com os novos por nascimento, de uma “ética da hospitalidade”, comparando os recém-chegados aos hóspedes que precisam ser recepcionados e acompanhados, posto que estão em um lugar, para eles, estranho. Courtine-Denamy (2004, p. 155) atribui a essa ética da responsabilidade o nome de “política da amizade”, lembrando que Arendt entende como “tarefa” da política “compreender as relações humanas em termos de Eu, de Tu ou mesmo de Nós.” (*Idem*, 2004, p. 154) Significando que a política da amizade necessita de pessoas que possam pensar sobre o que fazem, de pensar o existente, o concreto, etc.; porque cabe a estas pessoas

a árdua missão de se situar nesse entre-tempo determinado pelas coisas que não são mais e por aquelas que não são ainda. A emergência desses homens novos pressupõe uma educação e mesmo “a mais alta forma de educação” que lhes permita aceder à “arte política verdadeira, aquela [educação] que permita a um homem não apenas obedecer a leis, mas também fazê-las...”^[51] (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 155)

E na hipótese de haver problemas ou deficiências na “política da amizade”, ou quando “esta ética da hospitalidade e da acolhida se perturba, ou simplesmente se destrói, então assistimos a uma profunda crise do

⁵⁰ O conceito de imaginação Arendt retoma de Kant, e o explica da seguinte forma (1993, p. 101. Com grifos da autora.): “A imaginação, diz Kant, é a faculdade de tornar presente o que está ausente, a faculdade de re-presentação: ‘Imaginação é a faculdade de representar na *intuição* um objeto que não está presente’. Ou: ‘a imaginação (*facultas imaginandi*) é uma faculdade de *percepção* na ausência de um objeto’. 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.”

⁵¹ As citações que Courtine-Denamy utiliza nesta passagem referem-se à alguns trechos de uma carta de Hannah Arendt para Karl Jaspers, datada de 25 de julho de 1965.

acolhimento.”^[52] (BÁRCENA e MÈLICH, 2000, p. 84) Crise esta que Arendt discorre em *A Crise na Educação*⁵³, um texto em que ela se preocupa, inicialmente, em refletir acerca das questões que tratam o que para ela é “um problema político de primeira grandeza.” (ARENDR, 2007b, p. 221) Ela ressalta que não é uma estudiosa da educação, isto é, uma “educadora profissional” (*Idem*, 2007b, p. 222), mas, por ser uma pensadora de seu tempo, dos acontecimentos que a cercam, é capaz de refletir a partir das oportunidades que uma crise oferece, pois uma crise “dilacera fachadas e oblitera preconceitos” (*Ibidem*, 2007b, p. 223), abrindo espaço para a investigação dos elementos que fazem parte do que está em questão. A “fachada” que se dilacera, na perspectiva de Arendt, são os problemas que enfrentam a educação norte-americana da década de 60, e o elemento principal a que ela se refere é a natalidade e os desdobramentos dessa para a vida e o futuro humano.

Arendt entende que a crise que afeta o Mundo moderno atinge quase todas as esferas da vida, mostrando-se de forma mais evidente na América⁵⁴ sob os sintomas da crise que afeta a educação. Arendt lembra que pode parecer difícil atribuir à educação a devida atenção quando há problemas aparentemente maiores e urgentes, ao mesmo tempo em que é bastante oportuno a alguns, os governantes, em especial, entendê-la como uma crise local, sem qualquer conexão com os problemas do restante do mundo. Ela, porém, adverte: “pode-se admitir como uma regra geral neste século que

⁵² “Esta ética de la hospitalidad y de la acogida se perturba, o simplemente se destruye, entonces asistimos a una profunda crisis de la cogimiento”, no original.

⁵³ Este artigo compõe a obra *Entre o passado e o futuro* (2007b).

⁵⁴ Arendt acredita que uma “crise na educação americana” toma maiores amplitudes porque neste país a educação “desempenha um papel diferente e incomparavelmente mais importante politicamente que em outros países.” (ARENDR, 2007b, p. 223) Isto porque este país configura-se como uma terra de imigrantes, e em função desta característica, a educação como aquela que apresenta o mundo aos recém-chegados é de grande importância ao inseri-los tanto na cultura do grupo quanto no próprio espaço geográfico em que habitam. A autora ainda ressalta o papel que a imigração representa para a “consciência política e na estrutura psíquica do país” (*Idem*, 2007b p. 224), visto que a América tem como lema uma frase que está impressa em cada nota de dólar: “*Novus Ordo Seclorum*, Uma Nova Ordem do Mundo” (*Idem*, 2007b p. 224), que aponta para o ensejo de fundação de um “novo mundo”, no qual há a abolição da pobreza e da opressão, ao mesmo tempo em que são expressas “boas vindas” aos pobres e escravizados no mundo. Arendt cita as palavras de John Adams, pronunciadas em 1765, antes da fundação da república, expressando o “espírito” com o qual este país surgiu de forma independente politicamente: “Sempre considere a colonização da América como a abertura de um grandioso desígnio da providência para a iluminação e emancipação da parte escravizada do gênero humano sobre toda a terra.” (*Idem*, 2007b p. 224) Entretanto, é necessário lembrar que a autora estava ciente de que os escravos, em especial, não contavam nessa afirmação, o que resulta em eventos como os expostos na obra *Responsabilidade e Julgamento*, no texto intitulado *Reflexões sobre Little Rock*.

qualquer coisa que seja possível em um país pode, em futuro previsível, ser igualmente possível em praticamente qualquer outro país.” (ARENDR, 2007b, p. 222) Uma crise pode surgir a partir da novidade advinda de um novo acontecimento, por exemplo, e quando isto ocorre, faz-se necessário o retorno ao pensamento, transformando pretensas certezas em dúvidas. Para a autora, uma crise apenas transforma-se em um desastre quando se procura contorná-la ou entendê-la a partir de juízos pré-estabelecidos, de pré-juízos. Tais atitudes tanto agravam a crise quanto impedem que se reflita sobre os fatos que o presente oferece:

Arendt reivindica um afrontamento direto da situação. O que toda crise questiona precisamente é a crença já arraigada, o acúmulo de convicções e de respostas assentadas. O que resultava em sua aparência mais inquestionável, isso precisamente é o que uma crise vem a destruir. (BÁRCENA E MÉLICH, 2000, p. 85) 55

Arendt, assim expõe sua convicção sobre as reflexões que uma crise pode proporcionar, examinando diferentes fatores, que segundo ela, elaboram e agravam a crise, a saber: a educação como instrumento para a política, a perda do senso comum, a ruptura da tradição, os problemas advindos da educação de cunho progressista, a educação tecnicista, o afastamento entre o mundo das crianças e o mundo dos adultos e a crise da autoridade (que gera uma crise da responsabilidade). Estes fatores estão vinculados à natalidade, pois todos eles, de alguma forma, podem influenciar o “novo” tanto positiva quanto negativamente. Além disso, afetam a esfera privada, como por exemplo, havendo negligência nos cuidados com a criança, tanto quanto a esfera política, retendo, anulando ou modificando tendenciosamente a novidade que cada ser pode despontar, ou transformar as futuras ações em meros comportamentos, ações irrefletidas, irresponsáveis, etc.⁵⁶

⁵⁵ “Arendt reclama un frontamiento directo de la situación. Lo que toda crisis cuestiona precisamente es la creencia ya arraigada, el cúmulo de convicciones y de respuestas más asentadas. Lo que resultaba en su apariencia más incuestionable, eso precisamente es lo que una crisis viene a destrozar”, no original.

⁵⁶ O aprofundamento desta temática, devido a sua importância e complexidade, é exposto e desenvolvido no cap. III, a seguir.

3.3 A Educação: indispensável para a Política

Ao ponderar acerca da educação como uma “ferramenta” ou um como “meio” para a política, Arendt mostra-se contrária a tal instrumentalização da educação, pois a educação e a política são atividades distintas. E ainda, a educação não deve objetivar a implantação de um ideal político, qualquer que ele seja. Para a autora, uma tal forma de conceder a educação é um equívoco, porque:

Ao invés de juntar-se aos seus iguais, assumindo o esforço de persuasão e correndo o risco do fracasso, há a intervenção ditatorial, baseada na absoluta superioridade do adulto, e a tentativa de produzir o novo como um *fait accompli*, isto é, como se o novo já existisse. Por esse motivo na Europa, a crença de que se deve começar das crianças se se quer produzir novas condições permaneceu sendo principalmente o monopólio dos movimentos revolucionários de feição tirânico que, ao chegarem no poder, subtraem as crianças a seus pais e simplesmente as doutrina. (ARENDR, 2007b, p. 225)

Arendt cita Rousseau (1712 - 1778) e os estudos em educação desenvolvidos a partir do século XVIII que, segundo ela, passaram a desenvolver conceitualmente a relação intrínseca entre a política e a educação. Ela salienta que o fato de se reconhecer a importância dos novos por nascimento para adentrar na esfera pública não é característica exclusiva do século XVIII, pois mesmo os antigos, como os gregos, já pensavam nesta questão e chamavam estes jovens de “*óineói*, os novos.” (ARENDR, 2007b, p. 225) Porém, foi a partir do pensamento de Rousseau que “a educação tornou-se um instrumento da política, e a própria atividade política foi concebida como uma forma de educação.” (*Idem*, 2007b, p. 225)

Outros autores da Tradição moderna pensaram a educação vinculada aos propósitos políticos, antes mesmo de Rousseau, como Montaigne (1533 - 1592) e Locke (1632 - 1704). Locke, por exemplo, que viveu em um momento político e filosófico de grandes transformações e conflitos na Inglaterra, escreveu contra o dogmatismo em todos os âmbitos de seu pensamento, elaborando um tratado sobre a educação, intitulado *Alguns Pensamentos acerca da Educação*, possuindo como conceito central a ideia de disciplina. Segundo Ghiggi e Oliveira (1995, p. 8), é possível perceber em outras obras de Locke suas reflexões sobre a educação e a disciplina, porém no texto dedicado

à educação está explicitada a proposta pedagógica do filósofo vinculado aos intentos políticos:

As questões da educação e da disciplina, então, tornam-se importantes, pois têm a tarefa de formar o homem para assumir os novos tempos político-culturais que são de desestruturação (absolutismos e dogmatismos) e de construção (sociedade burguesa liberal). (GHIGGI e OLIVEIRA, 1995, p. 14)

Portanto, a escolha de Rousseau por Arendt, como o pensador responsável por transformar a educação em um projeto para atender aos objetivos da política deve-se, segundo Courtine-Denamy (2004, p. 161 - 168), à recusa da autora ao entendimento que Rousseau expressou sobre a educação e sobre a política. Os motivos são, por um lado, a influência marcante que este filósofo exerceu nas Filosofias educacionais a partir do século XIX, interpretado muitas vezes de forma rápida; quanto por outro, e o mais importante, as contradições entre o pensamento de Rousseau e o de Arendt⁵⁷. “É claro que a pedagogia inativa defendida por Rousseau não poderia convir a Arendt [...]. Menos ainda o critério de limitação dos conhecimentos em função de sua utilidade”, explica ainda a comentadora. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 164)

Rousseau escreveu, ao mesmo tempo, *Emílio* e o *Contrato Social*, porque segundo Launay (1999, p. XXII), o filósofo tinha a convicção de que para educar-se um homem livre, faz-se necessário uma sociedade igualmente livre. Ainda de acordo com Launay (1999, p. XXII), Rousseau pensava que “é ilusório esperar transformar a sociedade se não se dispõe de homens livres, prontos para se sacrificarem por essa liberdade.” Segundo Rousseau, os escritos reunidos em *Emílio* podem não ser completamente convenientes para todos os lugares, necessitando de algumas adaptações particulares a cada “país ou Estado que tiver em vista”. (ROUSSEAU, 1999, p. 6) E segue afirmando (ROUSSEAU, 1999, p. 6): “basta que em toda a parte onde nasceram homens se possa fazer deles o que proponho; e que, tendo feito

⁵⁷ Em vários escritos Arendt se refere ao pensamento de Rousseau. Ela reconhece este pensador como um importante expoente nos assuntos ligados à educação, porém sua importância está, para Arendt, voltada ao significado e à influência que ele obteve e recebeu na Tradição do pensamento filosófico, tanto político quanto pedagógico. Nesse viés, Arendt opõe-se a Rousseau no tocante à forma de perceber o homem e sua relação com a comunidade (sociedade, nos termos roussonianos), os preceitos da vontade geral, a concepção de república e o entendimento acerca da liberdade, ou seja, opõe-se a ele no que tange aos conceitos fundamentais de sua teoria, apesar de valorizá-lo por ter mostrado a importância política dos novos seres para o futuro de seus países.

deles o que proponho, se tenha feito o que há de melhor, tanto para eles próprios quanto para os outros.” Arendt não entende que haja a obrigatoriedade de transformar um indivíduo em um cidadão, porém, ela aponta a necessidade de um esforço responsável por parte dos educadores para que as crianças possam conhecer os principais elementos que constituem o mundo comum, e assim, escolherem por si mesmas como se posicionarão ou atuarão futuramente.

A questão neste ponto, que não está explícita nas palavras de Arendt, mas que se pode inferir a partir do que ela afirma, não é somente a discordância entre seus pensamentos e os do filósofo, mas, o propósito de fazer dos recém-chegados algo previamente proposto. Isto é, a busca de conduzi-los, neste período de passagem, correspondente entre a vida infantil e a adulta, de acordo com ideais previamente estabelecidos no que diz respeito às ações e aos pensamentos que esses seres deverão ter e desempenhar. As utopias políticas, entende Arendt (2007b, p. 225), parecem tratar de forma muito natural a elaboração de um “novo mundo com aqueles que são por nascimento e por natureza novos.”

Nesse sentido, ela (ARENDR, 2007b, p. 225) é ainda mais enfática ao afirmar: “A educação não pode desempenhar papel nenhum na política, pois na política lidamos com aqueles que já estão educados”, no sentido de que os adultos são considerados, por ela, como aptos para adentrarem no mundo público, oposto ao que ocorre com as crianças e os jovens. Quando a autora retoma os conceitos de privado e público, classificando as condições humanas do labor, trabalho e ação de acordo com tais esferas, ela lembra que, tal qual a Antiguidade clássica grega, um cidadão está apto a participar da política quando ultrapassou suas necessidades condizentes à sua vida particular. Nesse contexto, a educação formal pertence à esfera “pré-política”. Em outros termos, ela possui uma utilidade e uma objetividade específicas, pois todo ato pedagógico pressupõe planejamento, estratégias e um ideal a atingir, no que concerne à atividade docente, pois é um “trabalho”, o exercício de uma profissão. Para os alunos, em contrapartida, a escola é um lugar para o “ensaio” da vida adulta, pública e política, segundo o pensamento de Arendt. O

ideal a ser atingido pela educação, então, não pode ser doutrinário⁵⁸, como nas pedagogias-políticas, no exemplo de Rousseau, ou de treino, visando à formação para o trabalho.

Ao mesmo tempo, a educação possui algumas características próprias da ação, pois os efeitos, na perspectiva das atitudes dos professores, enquanto profissionais, podem ser ilimitados, irreversíveis e imprevisíveis. Por exemplo, quando “repassam” conteúdos como prontos e acabados, não incentivam a criticidade dos educandos, e em consequência, não estão se responsabilizando pelo futuro do mundo como deveriam. Ou quando não valorizam as especificidades de cada aluno, buscando comportamentos padronizados, como se o grupo fosse composto por pessoas sem singularidade. Isso porque a educação (em sentido amplo, ou seja, em sentido formal e informal) relaciona-se ao preparo do sujeito que atuará publicamente, e não há a garantia de que, por exemplo, a mesma forma de educar duas pessoas diferentes, apresente os mesmos “resultados”, sequer os vários alunos apresentarão a mesma forma de entender, de aparecer e de agir no mundo, precisamente porque cada ser, como insiste Arendt, é único. Nesse viés, escreveu ela (ARENDR, 2007b, p. 238. Grifo nosso.):

Normalmente a criança é introduzida ao mundo pela primeira vez através da escola. No entanto, a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo; ela é, em vez disso, a instituição que interpostos 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.

E é preciso acrescentar que

Para a própria criança, a escola é o primeiro lugar fora de casa em que ela estabelece contato com o mundo público que a rodeia e à sua família. Esse mundo público não é político, mas social, e a escola é para a criança o que um emprego é para um adulto. A única diferença

⁵⁸ Arendt diferencia a doutrinação da compreensão. A segunda refere-se a um exercício do pensamento que inicia “com o nascimento e termina com a morte” (1993, p. 39), ou seja, é uma tarefa exercida durante toda a vida, pois trata da busca por lidar com a realidade, reconciliando-se a ela, com o fito de sentir-se em casa no mundo e continuar a agir. A doutrinação pode ser entendida como uma tentativa de abreviar a compreensão “com a finalidade de educar os outros e elevar a opinião pública” (ARENDR, 1993, p. 40), ela é, de forma arbitrária, o “pronunciamento de afirmação apodíticas, como se estas fossem tão confiáveis quanto os fatos e os números.” (*Idem*, 1993, p. 40) A doutrinação, para Arendt é perigosa, porque procura interromper o compreender, impondo uma forma pré-determinada de interpretar os fatos, os conhecimentos, a cultura, os exemplos, como sendo a “verdadeira”.

é que o elemento de livre escolha que, numa sociedade livre, existe pelo menos em princípio na escolha de empregos e associações a eles conectadas, ainda não está à disposição da criança, mas continua em poder dos pais. (ARENDDT, 2004, p. 280. Grifo nosso.)

A esfera do social⁵⁹, explica a autora, é uma “esfera híbrida” entre a pública e a privada, que surgiu na Modernidade (a partir do século XVII), e na qual os homens e as mulheres passam a maior parte do tempo. É híbrida porque está além das fronteiras da privacidade, mas e, ao mesmo tempo, não condiz com os princípios da política, isto é, de igualdade e de pluralidade. Sua origem, conforme explica Arendt, é derivada da ascensão do domínio doméstico (*oikia*) e da economia ao nível público, ou seja, quando “a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse ‘coletivo’”. (ARENDDT, 2007, p. 42) As linhas divisórias entre os âmbitos do social e do privado não são facilmente delineáveis, porque na esfera da sociedade os grupos heterogêneos são entendidos, segundo ela, “como uma família cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca.” (*Idem*, 2007, p. 37) Neste contexto, não é a ciência política que oferece parâmetros para pensar-se no gerenciamento dos negócios humanos, mas a economia, por meio de uma “administração doméstica coletiva”. (*Ibidem*, 2007, p. 38) A sociedade, desta forma, é conceituada por Arendt como “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’”. (*Ib.*, 2007, p. 38) Conforme Abreu (2004), a distinção entre a esfera social, a privada e a pública é importante, na obra de Arendt, porque

Está relacionada com a sua crítica às ciências sociais originadas na vida moderna, que podem ser interpretadas como ciências do comportamento, e com sua tentativa de resgatar referenciais políticos da Antiguidade greco-romana. (2004, p. 34-35)

⁵⁹ O surgimento da esfera do social não é descrito e refletido na teoria de Arendt sem críticas e sem uma ampla demonstração de consequências, tanto para a vida privada, quanto para a vida pública. Fry (2010, p. 81), a partir de suas conclusões sobre este tema na obra de Arendt, afirma que: “O domínio social comporta a confusão entre o público e o privado, mas também diz respeito à sobreposição entre as categorias do labor e do trabalho, à custa da atividade mais importante para Arendt: a ação política.” Arendt (2007, p. 32) explica ainda que a confusão entre o entendimento do que pertence à esfera social e política iniciou-se a partir da tradução de *zoon politikon*, no texto aristotélico, para *animal socialis*; como o fez Tomás de Aquino em sua consagrada tradução: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (o homem é, por natureza, político, isto é, social).

A esfera política, desta feita, é caracterizada pelo princípio da igualdade, posto que neste âmbito os seres humanos são considerados equivalentes em termos de aptidão para pensar, falar e ouvir, e para agir, mas também com relação aos direitos⁶⁰: “A igualdade não só tem a sua origem no corpo político; a sua validade é claramente restrita à esfera política. Apenas nesse âmbito somos todos iguais”, afirma ela (ARENDDT, 2004, p. 272). A esfera do social, em contrapartida, tem como princípio intrínseco a discriminação, ou seja, nela há a necessidade de que as pessoas reúnam-se de acordo com suas afinidades e preferências, assemelhando-se à esfera privada, onde há a exclusividade. Na sociedade, ainda conforme explica Arendt, vale o “velho adágio: ‘o semelhante atrai o semelhante’.” (ARENDDT, 2004, p. 273) Ou seja, as diferenças que distinguem as pessoas umas das outras se referem aos traços da intimidade, como preferências por objetos (roupas, livros, filmes, automóveis, entre inúmeros outros), os quais levam as pessoas a reunirem-se de acordo com as similaridades, com o sentimento de identificação, o que leva à discriminação do que é distinto⁶¹. Tal discriminação⁶² obtém importância na atualidade, segundo Arendt, porque sem ela “possibilidades muito importantes de livre associação e formação de grupos desapareceriam.” (*Idem*, 2004, p. 274)

⁶⁰Um exemplo de direito, no pensamento arendtiano ao explicar esta temática, é o voto.

⁶¹ Arendt também explica que na esfera da sociedade há uma mudança no entendimento do conceito de igualdade. Na Antiguidade clássica apenas existia igualdade na medida em que as pessoas estavam libertas de suas necessidades, e assim, “entre pares” podiam atuar na esfera pública. Neste sentido, as distinções, ou seja, as particularidades de cada um, as características que faz de cada pessoa um ser singular, eram importantes porque ao mesmo tempo em que ofereciam distintas e novas possibilidades para os assuntos em comum, possibilitavam diferenciar cada pessoa a partir de suas ações e palavras. Para o moderno conceito de igualdade, diferentemente do clássico, a igualdade consiste em considerar-se com igual relevância as necessidades particulares de cada indivíduo, em que “a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo.” (ARENDDT, 2007, p. 51) Desta forma, a partir da moderna definição de igualdade, de acordo com Arendt, resta o sentimento de conformismo, derivado da substituição da ação como principal forma de relacionar-se pelo comportamento, isto é, quando os homens se comportam de forma pré-estabelecida, de acordo com padrões “em todas as suas atividades, ao nível de um animal que se comporta de maneira condicionada.” (ARENDDT, 2007, p. 55)

⁶² O princípio da discriminação, segundo lembra a autora, é problemático em uma sociedade de massa, porque “embarça as linhas discriminatórias e nivela as distinções dos grupos.” (ARENDDT, 2004, p. 274) Este nivelamento é perigoso porque interfere na singularidade das pessoas, ou seja, tende a tornar certos valores absolutos e extinguir a homogeneidade, levando ao conformismo e à anulação da ação, tornando comportamento mecânico, automático, a partir de regras vindas de fora, sem qualquer questionamento. Afirma Arendt (*Idem*, 2004, p. 274) que “a discriminação é um direito social tão indispensável quanto a igualdade é um direito político.” Ou seja, a discriminação é aceitável na esfera privada, mas contraproducente na autêntica esfera pública.

Em outros termos, cabe ao indivíduo no que tange ao âmbito privado (que tem por princípio a exclusividade) escolher suas companhias, isto é, com quem conviverá e dividirá a vida em privacidade. Essa escolha não deveria obedecer a quaisquer tipos de regras ou padrões objetivos, isto é, impostos pelo Estado, pois tais preferências recaem “inexplicável e infalivelmente, numa pessoa pela sua singularidade, sua diferença de todas as outras pessoas que conhecemos.” (*Ibidem*, 2004, p. 276) Assim, uma parte da educação pertence à esfera privada, pois as crianças, que estão sob a responsabilidade da família, devem ser

criadas naquela atmosfera de exclusividade idiossincrática que transforma uma casa num lar, forte e seguro o suficiente para proteger os mais jovens contra as exigências da esfera social e as responsabilidades da esfera política. (*Ib.*, 2004, p. 279)

O resguardo que Arendt salienta deve-se tão somente em função da falta de maturidade da criança e do jovem, pois nesta fase eles possuem limites em sua capacidade de julgar e de escolher, motivos pelos quais procuram por adultos, entendendo-os como autoridades (que são responsáveis e responsabilizáveis). A esses cabe oferecer aos mais jovens exemplos, bem como, precisam servir como “guias” para auxiliar nos julgamentos, além de estarem aptos a responder as perguntas, as dúvidas, que lhes forem propostas. Uma “autoridade” é alguém mais velho, que deve conhecer o mundo e responsabilizar-se por ele frente aos mais jovens: os pais ou responsáveis, os professores, os policiais, etc., enfim, todos os que têm contato com aqueles que não podem responsabilizar-se por seus atos porque ainda não são considerados aptos à vida adulta, da ação e da responsabilização.

Nesse sentido, a educação não possui nenhum compromisso para com a política, isto é, não desempenha qualquer papel na política porque qualquer tentativa de transformar a educação em um meio para ideais políticos implicará, conforme Arendt, na doutrinação (que pode-se resumir em transformação da ação em comportamento, restringindo ou até mesmo anulando a espontaneidade) e o comprometimento para o princípio da natalidade, tanto em âmbito privado (ser biológico) quanto ao âmbito público.

É importante salientar, ainda sobre este aspecto, que Arendt não entende haver contradição ou problemas ao afirmar que o corpo político possui o direito (e o dever) de “preparar as crianças para o cumprimento de seus futuros deveres como cidadãos”. (ARENDR, 2004, p. 279-280) Isto porque, para a autora, a educação pública e obrigatória, ao restringir o direito privado de educar as crianças seguindo critérios totalmente exclusivos (como por exemplo: a família que ensina a intolerância religiosa ou étnica) tem a escola como momento de “transição”. Em outros termos: a escola, ao ser a “ponte” entre o privado e o público, complementa e suplementa a formação oriunda da vida privada. Porém, a educação pública não abole (ou libera), de forma alguma, a autoridade ou a responsabilidade da família: elas devem atuar conjuntamente. O fato de o Estado possuir o direito de prescrever condições mínimas de conhecimentos, de atitudes e habilidades para seus futuros cidadãos possui, para a autora, relação com a manutenção, a reelaboração ou mudança do mundo, especificamente localizado no Estado, mas não através da substituição da família, ou da intervenção em assuntos da intimidade, a religião, as preferências por partidos políticos, por esportes, entre outros. A escola auxilia os alunos no ensaio de seus atos visando a vida futura, pública e política, por meio do conhecimento, do pensar por si mesmo, bem como o incentivo à capacidade crítica⁶³ e formadora de juízos saudáveis⁶⁴.

3.4 A Tradição e o Senso Comum

Por tradição, Arendt (2007b, p. 53) entende: “o fio condutor através do passado e a cadeia à qual cada nova geração, intencionalmente ou não, [liga-se] em sua compreensão do mundo e em sua própria experiência.” Segundo ela, a tradição possui importância para a Civilização Ocidental, exercendo uma “influência formativa” (*Idem*, 2007b, p. 53) desde a Antiguidade clássica

⁶³ O conceito de “crítica”, Arendt o retoma de Kant, significando a “libertação de todos os preconceitos, de todas as autoridades, um evento de purificação” (ARENDR, 1993, p. 43), que se pode resumir, em outros termos, no pensar por si mesmo associado aos conceitos kantianos de imparcialidade, imaginação, publicidade e mentalidade alargada.

⁶⁴ Para a elaboração dos juízos Arendt ressalta as três máximas do entendimento humano saudável, conforme o pensamento kantiano expresso na *Crítica da faculdade de julgar*, § 40: “pense por si mesmo (a máxima do Iluminismo); ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência: esteja de acordo consigo mesmo.” (ARENDR, 1993, p. 91)

romana⁶⁵. A tradição é independente da consciência que as pessoas têm em relação a ela, e está intimamente relacionada ao senso comum⁶⁶, porque este consiste em ser o “que ajusta os dados particulares e idiossincráticos de nossos outros sentidos ao mundo que coabitamos e compartilhamos.” (ARENDR, 2008a, p. 86-87) Conforme explica Roviello (1987, p. 111), o senso comum, a partir do pensamento de Arendt, “lida com verdades de experiências sempre particulares, mas também sempre susceptíveis de penetrarem na experiência dos outros e, portanto, de se tornarem objeto de um debate entre opiniões diferentes.” Com isso, a tradição e o senso comum constituem elementos necessários para que os seres humanos possam relacionar suas experiências subjetivas ao mundo, em sentido amplo, ou seja, leva à “passagem do homem no singular para os homens no plural”. (ROVIELLO, 1987, p. 112)

De acordo com Arendt, a tradição e o senso comum, além de um sentido positivo – a primeira servindo aos homens como um “fio” que os liga e guia as gerações no tempo, permitindo o pensar e o julgar, e o segundo como um “sexto sentido” que ajusta os sentimentos e os pensamentos aos dos outros, ou seja, permite a percepção de uma realidade compartilhada – podem apresentar um sentido negativo⁶⁷. Negativo porque a tradição pode ser entendida como algo estanque e fechado, isto é, como devendo ser seguida sem questionamento ou reflexão, como por exemplo, ao impor padrões sexuais,

⁶⁵ Possui “influência formativa” porque oferece um conjunto de saberes que foram importantes no passado, e que continuam a sê-lo, porque servem, metaforicamente, como uma base, em que as pessoas podem utilizar para aprender, visando a convivência, o que evitar, como pensar, como agir ou o quê e o porquê transformar.

⁶⁶ Arendt refere-se a dois significados de senso comum. O primeiro, *common sense*, de significado mais geral, também entendido como “bom senso”, que proporciona aos homens o desvendamento da “natureza do mundo enquanto este é um mundo comum.” (ARENDR, 2007b, p. 276) O segundo, *sensus communis*, em que o termo senso comum recebe a acepção de um “senso comunitário” (ARENDR, 1993, p. 93), ou seja, um sentido que torna os homens abertos “à comunicação uma vez que tenha sido transformado pela reflexão, que leva em consideração todos os outros e seus sentimentos.” (*Idem*, 1993, p. 93) Nem sempre está evidente nos escritos de Arendt a qual sentido de senso comum ela se refere, porém, não se deve tomar um com o sentido de outro sob o risco de imprecisão na interpretação da autora. Com isso, há elementos em comum entre os dois significados, quais sejam, a referência à pluralidade e a possibilidade de formarem ou servirem de norma geral para a elaboração de juízos.

⁶⁷ No “uso” do senso comum, exposto de forma resumida: positivo, que fornece as regras básicas para a ação no cotidiano, em situações de normalidade; o negativo, que pode levar ao automatismo do comportar-se sem reflexão, em especial em situações de exceção, como a vivenciada nos Totalitarismos.

religiosos ou étnicos como certos ou melhores, e elimina ou discrimina os outros⁶⁸.

É importante ressaltar que a tradição não pode ser identificada com o passado e tomada como sinônimo da História; pois, “história e tradição não são a mesma coisa” (ARENDT, 2008a, p. 86 - 87). A consequência desta identificação leva ao empobrecimento de ambas: a tradição é mais do que a soma dos conhecimentos, englobando a cultura, a religião, o folclore, entre outras manifestações. A História, além de ser uma ciência, é entendida mais amplamente por Arendt como o conjunto dos eventos humanos (*History*).

A tradição, segundo Arendt, é importante na educação porque trata de “rememorar o passado” (2008a, p. 86), trazendo para o presente situações, feitos, estórias, exemplos que podem, de alguma forma, ajudar na formação dos juízos, fornecendo referências ao que deve ser repetido, e àquilo que precisa ser evitado. Por isso a autora afirma que a Tradição precisa ser “conservada”, para poder “iluminar” as gerações futuras, além de ligá-las. Neste ponto, é importante salientar que Arendt tem como intenção superar a forma de pensar e de julgar metafísicos, que segundo ela, procuram determinar o ponto de vista universal, contemplativo ou que diz respeito às coisas eternas, imutáveis, inquestionáveis e necessárias. Esta superação tem relação com a distinção que a autora faz entre Filosofia e Política.

Por Filosofia Arendt entende a Tradição de pensamento fundada principalmente a partir de Platão e Aristóteles “sob o impacto de uma sociedade politicamente decadente”. (ARENDT, 2008a, p. 46) Neste contexto, “abriu-se um abismo” entre o pensamento e a ação, no qual

Todo pensamento que não seja o mero cálculo dos meios necessários para se obter um fim pretendido ou desejado, mas se ocupe do significado no sentido mais geral, veio a desempenhar o papel de um “pós-pensamento”, isto é, um pensamento posterior à ação que decidiu

⁶⁸ Arendt explica que a Tradição Ocidental, enquanto conhecimento, possui a tendência de suprimir as coisas que interpreta como inconsistentes, o que a transformou em um “grande poder de exclusão, que a manteve intacta contra todas as experiências novas, contraditórias e conflitivas.” (*Idem*, 2008a, p. 93) A autora entende que este proceder fortificou-se na Tradição, ou melhor, na História, exercendo também influência formativa, ou seja, mostrando aos homens “que seu conteúdo era dado como certo.” (*Ibidem*, 2008a, p. 93) Um exemplo político da exclusão feito pela Tradição, ressaltado por Arendt, é o ideal de “herói”, como aquele homem de grandes feitos e de belas palavras, substituído pelo “estadista como legislador cuja função não era agir, mas impor regras permanentes às circunstâncias cambiantes e aos assuntos instáveis dos homens de ação.” (*Ib.*, 2008a, p. 93)

e determinou a realidade. A ação por sua vez, foi relegada à esfera sem significado do aleatório e do fortuito. (ARENDDT, 2008a, p. 46)

O entendimento de Arendt da ação (e assim, da política) como algo que não pode ser definido universalmente e possuindo o *status* de verdade, significa que a autora busca passar “da especulação metafísica para o juízo político, a *comunidade de sentido* fundada na ‘intersubjetividade do mundo’” (ROVIELLO, 1987, p. 111. Grifos da autora.), substituindo assim as verdades eternas e imutáveis pelas opiniões (*doxas*). Porque para ela, as opiniões lidam com os casos particulares, experiências subjetivas, mas que podem conectar-se com os casos e experiências alheios, e por isso, proporcionam um debate entre opiniões e possibilitam a tomada de decisões e efetivação da ação. Neste sentido, o debate entre opiniões é também chamado por Arendt de “compartilhar o mundo^[69]” (2007b, p. 276) em que o senso comum torna-se importante porque

desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum; a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e “subjetivos”, se poderem ajustar a um mundo não-subjetivo e “objetivo” que possuímos em comum e compartilhamos com outros. (2007b, p. 276)

Isto significa, para Arendt, a passagem da “verdade” para a “opinião”, em que também há a passagem do homem no singular para o homem no plural. O que, em outras palavras, Duarte (2010, p. 435) chama de “‘outro’ modo de exercitar o pensamento autônomo, aquilo que Arendt denominava de ‘pensamento sem amparos’ (*Denken ohne Geländer*), por meio de um constante diálogo crítico com o passado.” O retorno ao passado proporciona ao pensamento uma melhor compreensão do presente, assim como uma interpretação autônoma, porque busca, na herança legada pelos antecedentes, fragmentos que podem servir de exemplos⁷⁰.

⁶⁹ Neste sentido, compartilhar o mundo, de acordo com Arendt, relaciona-se ao conceito kantiano de publicidade ou uso público da razão. Este conceito refere-se ao ato de examinar livre e abertamente as próprias opiniões e pensamentos, contando com as perspectivas alheias. “Kant está consciente de que discorda da maioria dos filósofos ao afirmar que o pensamento, muito embora seja uma ocupação solitária, depende dos outros para ser possível.” (ARENDDT, 1993, p. 54) Em Kant, esta questão é explícita na obra intitulada *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* (KANT, 1988).

⁷⁰ Conforme explica Schio (2006, p. 109-110), Arendt tem como inspiração kantiana o conceito de validade exemplar, pois segundo Kant, os exemplos podem guiar e conduzir os juízos. Eles têm validade exemplar porque é um particular que em suas peculiaridades revela uma generalidade.

Um exemplo, a despeito de jamais poder ser imitado e repetido como tal, pois é sempre único em sua particularidade, permite aos outros uma genuína e instantânea compreensão das sutilezas e perversões da situação presente, inspirando assim, a possibilidade da multiplicação de novas ações subversivas, também elas originais. (DUARTE, 2010, p. 439-440)

O problema⁷¹, segundo Arendt, está quando a tradição perde sua capacidade de ajudar a explicar o mundo, quando os exemplos, as estórias, os conceitos, etc. que ela porta do passado ao presente através de seu “fio” perderam seu sentido ou significados, e, dessa forma, não podem mais ser compreendidos e utilizados como elementos capazes de ajudar na elaboração dos juízos⁷². A este “problema”, Arendt refere-se ao discutir a “crise na educação” como algo de “perniciosa importância” (2007b, p. 227), posto que, sob a influência de determinadas teorias, as regras que outrora bastavam para fundamentar o juízo estão postas à parte ou são utilizadas sem a devida reflexão. Arendt (ARENDR, 2007b, p. 227) lembra que, ao se tratar de questões políticas, se o senso comum fracassa na tentativa de fornecer respostas há o defrontar-se com uma crise

Pois essa espécie de juízo é, na realidade, aquele senso comum em virtude do qual nós e nossos cinco sentidos individuais estão adaptados a um único mundo comum a todos nós, e com a ajuda do qual nele nos movemos. O desaparecimento do senso comum nos dias atuais é o sinal mais seguro da crise atual. Em toda a crise, é destruída uma parte do mundo, alguma coisa comum a todos nós. A falência do bom senso aponta, como uma vara mágica, o lugar em que ocorreu esse desmoronamento.

⁷¹ O “rompimento da tradição” e a “perda do senso comum” são assuntos que Arendt discorre amplamente em sua elaboração teórica, designando a necessidade de buscarem-se explicações para o presente ou as normas para o juízo a partir de um “pensar sem corrimão”, ou seja, observando os fatos ocorridos destacando e buscando entender os elementos que os compuseram, o que oferece a formulação de conclusões, ideias, pensamentos, juízos e ações, sem necessariamente estarem embasadas em referências da tradição ou das regras gerais do *commom sense* (isto é, no juízo reflexivo). Isto porque a tradição pode não apresentar explicações plausíveis sobre o que se busca pensar, como no caso do Totalitarismo (que, para Arendt, é um acontecimento que rompeu com as categorias da Tradição de pensamento), ou porque o *common sense* perdeu sua validade face às novas elaborações, configurações da realidade ou do presente.

⁷² Arendt diferencia, tal como Kant, juízos determinantes e juízos reflexivos. O primeiro consiste em ser a subsunção de um particular às leis dadas, ou seja, “a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma.” (KANT, 2008, p. 23 [KU, XXVI]) O juízo reflexivo, diferentemente, não possui a lei *a priori*, ou seja, ocorre quando “só o particular for dado, para o qual ela [a faculdade do juízo] deve encontrar o universal.” (*Idem*, 2008, p. 23[KU, XXVI]) Em seus textos, Arendt ocupa-se principalmente com o juízo reflexivo, porque ele diz respeito à “capacidade humana de discernir mesmo que não haja critérios prévios e prontos que possam auxiliar na escolha, restando apenas o próprio juízo individual.” (SCHIO, 2006, p. 98) Este discernimento, entende Arendt, torna-se imprescindível em momentos de crise, isto é, quando as normas, regras, preceitos, etc., anteriormente vigentes não são mais capazes de auxiliar na formulação juízos e na tomada de decisões.

O desaparecimento do senso comum, e assim, a falta de parâmetros para formar um julgamento alia-se à “crise da tradição^[73]”, ou seja, “com a crise de nossa atitude face ao âmbito do passado” (ARENDR, 2007b, p. 243), o que fragiliza ou inviabiliza o recurso aos exemplos, em que se pode entender o passado⁷⁴ como um modelo e “os antepassados [...] como exemplos de conduta para seus descendentes.” (*Idem*, 2007b, p. 244) Neste aspecto, a tradição precisa ser conservada e conhecida, não para ser continuamente refeita, mas para ligar as gerações, fornecer conteúdos para a vida e ser renovada, no sentido de continuidade. Entretanto, há uma faceta negativa: “é preciso lembrar do passado para escapar dele no presente, permitindo assim uma permanente refundação da política”. (EISENBERG, 2001, p. 173) Arendt propõe a valorização da tradição também para que se reflita acerca dos exemplos os quais o ser humano precisa criticar e evitar. Nesse momento, torna-se importante salientar que a questão da exemplaridade em Arendt, pode ser entendida também como uma “exemplaridade subversiva”, explicada por Duarte (2010, p. 438) como “um modo de ser no mundo contraposto à indiferença complacente, manifesta na reiteração de comportamentos e opiniões padronizados e previsíveis.”

A rememoração do passado, própria da Tradição, é capaz de oferecer, além de regras gerais capazes de guiar os casos particulares, como um “fio que nos guiou com segurança pelos vastos domínios do passado” (ARENDR, 2007b, p. 130), também um “guia” para as sucessivas gerações. Esta importância política da tradição, segundo Schio (2006, p. 33), permite “que cada indivíduo que nasce adentre, conhecendo e participando do mundo que o cerca.” Desta forma, a tradição, segundo Arendt, é um elemento importante porque proporciona elementos (ou conhecimentos gerais) aos humanos, o que

⁷³ A este aspecto, pode-se citar Bárcena e Mèlich (2000, p. 86) que se referem à crise da tradição e a crise do senso comum, no que diz respeito às questões da educação, como “*la constatación de un hecho singular: las crisis mueven los cimientos, las creencias compartidas, las convicciones comunes, esto es, el sentido arraigado en la comunidad, lo que se tenía por sabido.*”

⁷⁴ A valorização do passado não pode ser entendida, conforme Arendt, como o desejo de um retorno dos princípios que vigoravam em outras épocas. A autora enfatiza que “tal retrocesso nunca levará a parte alguma, exceto à mesma situação da qual a crise acabou de surgir.” (ARENDR, 2007b, p. 245) O que ela pretende ao destacar o passado para a formulação de novas compreensões é evitar uma “irrefletida perseverança” (*Idem*, 2007b, p. 245), ou seja, afastar a tentativa de seguir-se adiante sem levar-se em conta elementos que colaboraram para a situação que no presente desagrada (que pode ser interpretado também como a precaução de não aceitar e utilizar o juízo determinante irrefletidamente).

os ajuda quando precisam agir. Ou seja, fornece indícios sobre a forma pela qual os assuntos humanos podem ser elaborados, efetivados ou reelaborados, refeitos. Reiterando: Arendt não enseja que o exemplo seja copiado, mas, e, além disso, que a sua lembrança impeça que os erros sejam repetidos. Por exemplo: visitar, estudar, mencionar os campos de concentração para que nunca mais ocorra uma situação similar. A Tradição, por apresentar o passado aos recém-chegados, confere a estes um sentimento de pertença ao mundo e de inter-relação aos demais homens e mulheres de seu meio, posto que possuem uma Tradição, uma História e um mundo em comum.

3.5 A Educação Progressista e a Educação Tecnícista

Quando Arendt (2007b, p. 227) afirma que em virtude de algumas teorias “boas ou más, todas as regras do juízo humano normal foram postas de parte”, ela tem por principal referência as teorias pedagógicas de cunho “progressista”, as quais recebem censuras por serem teorias que surgiram “sob as condições de uma sociedade de massas e em resposta às suas exigências.” (*Idem*, 2007b, p. 228) A sociedade de massa, dentre as várias explicações expostas por Arendt em sua obra, elaborou-se a partir da “sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia” (ARENDR, 1989, p. 363). Nesta, há apatia, hostilidade em relação à vida pública e a recusa pela participação no que se refere aos assuntos políticos^[75] e, até mesmo, no que se refere aos assuntos relevantes em seu grupo. Arendt (*Idem*, 1989 p. 361) explica que 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, tangíveis. O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou a sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum.

⁷⁵ Para Arendt há a distinção entre uma preocupação política e um assunto político. A primeira diz respeito aos temas, como por exemplo, a cidadania e o futuro, que são assuntos políticos por excelência, ao tratarem de um tema referente ao grupo humano, sua manutenção e preservação. A segunda, isto é, as questões políticas são oriundas tanto da vida privada quanto da própria vida pública, e em determinados momentos, as questões oriundas da vida privada tomam proporções públicas, ou seja, tornam-se pautas para decisões, como por exemplo, a saúde, a moradia, a educação.

O homem de massas, resume Amiel (1996), é incapaz de fazer parte de uma comunidade, o que também se mostra como resultado de uma sociedade atomizada. Este homem caracteriza-se pela sua inutilidade, ausência de convicção, neutralidade política, desinteresse, desprezo pelo bom senso e perda do instinto de conservação. “Ele é o homem supérfluo, desenraizado, isolado (ou ainda, desolado).” (AMIEL, 1996, p. 29) Arendt diferencia a “boa sociedade” da “sociedade de massa”, no que diz respeito à suas formas de relacionarem-se com a cultura⁷⁶. A primeira surge historicamente na Europa, a partir do século XIV, consolidando-se nos séculos XVIII e XIX; a boa sociedade caracteriza-se pelo “filisteísmo^[77] ignorante dos *nouveaux-riches*” (ARENDR, 2007b, p. 249), que utilizavam a cultura para mostrar aos outros que possuíam refinamento, educação, bom gosto, etc⁷⁸. A segunda, a sociedade de massa, surge com os desdobramentos da “boa sociedade” (séc. XX), e além de ter a arte como um meio para o divertimento, também a consome da mesma forma que o faz, por exemplo, com os alimentos:

Talvez a principal diferença entre a [boa] sociedade e a sociedade de massas esteja em que a sociedade sentia necessidade de cultura, valorizava e desvalorizava objetos culturais ao transformá-los em mercadoria e usava e abusava deles em proveito de seus fins mesquinhos, porém não os “consumia”. [...] A sociedade de massas, ao contrário, não precisa de cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversão são com efeito consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo. (ARENDR, 2007b, p. 257)

Sendo assim, as exigências de uma sociedade de massa⁷⁹ estimularam o desenvolvimento de uma educação fundada em um “princípio de utilidade”,

⁷⁶ O objeto cultural, para Arendt, é aquilo que pode permanecer através dos séculos. A crítica que a autora (2007, p. 255) profere à reificação da obra de arte “é que tão logo as obras imortais do passado se tornam objeto de refinamento social e individual e do status correspondente, perdem sua qualidade mais importante e elementar, qual seja, a de apoderar-se do leitor ou espectador, comovendo-o durante os séculos.”

⁷⁷ O “filisteu”, conforme entende Arendt, surge na sociedade europeia, quando “a cultura adquiriu um valor de esnobismo e onde tornou-se questão de *status* ser educado o suficiente para apreciar a cultura.” (ARENDR, 2007b, p. 249-250.) O filisteu, segundo conceitua a autora, é um homem de espírito banáusico, ou seja, que possui “uma mentalidade exclusivamente utilitarista, uma incapacidade para pensar em uma coisa e para julgá-la à parte de sua função ou utilidade.” (*Idem*, 2007b, p. 269)

⁷⁸ Neste contexto, a boa sociedade caracteriza-se pelo “frenesi com o qual as ‘classes médias’ decidiram apossar-se da ‘cultura’ a fim de se ‘elear’ na hierarquia social ou bem superar sua condição de origem.” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 170)

⁷⁹ Schio (2008, p. 29) explica a sociedade de massa, no que tange aos “princípios” que a norteia, nas seguintes palavras: “a sociedade de massa possui um funcionamento que se assemelha ao labor: suas atividades são repetitivas, com a produção e o consumo. Arendt afirma que esta situação afasta ainda

ou seja, uma educação em que a cultura obtém importância não apenas em demonstrar (mesmo que superficialmente) um conhecimento cultural e equiparar-se ao que em outros tempos chamava-se de “elite”, mas como um meio “utilizável” para formar, por exemplo, trabalhadores. O homem de massa reifica a cultura, passando a utilizá-la como instrumento e a consumindo como diversão.

Sendo assim, a sociedade de massa “exige” produtos que possam ser consumidos ou utilizados com mais facilidade, continuidade ou frequência, sob o pretexto de igualar oportunidades. Segundo a autora, “há nisso muito mais que a igualdade perante a lei, mais, também, que o nivelamento das distinções de classe, e mais ainda que o expresso na frase ‘igualdade de oportunidades’.” (ARENDR, 2007b, p. 228) Pois há, para além destas importantes questões, o que é para ela problemático, a “peleja para igualar ou apagar tanto quanto possível as diferenças.” (*Idem*, 2007b, p. 229) O que faz problemática esta questão quando analisada sob a ótica da educação, é a tentativa de “igualar ou apagar, tanto quanto possível, a diferença entre jovens e velhos, inteligentes ou não, ou seja, entre crianças e adultos e, particularmente, professores e alunos.” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 160)

Arendt entende que algumas medidas adotadas a partir da educação progressista⁸⁰, visavam a corrigir determinados pressupostos da educação tradicional, pois esta desconsiderava, em muitos aspectos, as necessidades das crianças. Portanto tais medidas, interpretadas pela autora como “desastrosas” (ARENDR, 2007b, p. 229) configuraram-se sob três perspectivas: primeiro é que existiria um mundo da criança; segundo é a transformação da

mais os seres humanos de si, dos outros, e até do próprio meio em que vivem, pois sequer percebem esta circunstância, concebendo-a como a única possível, e que se caracteriza por um circuito infundável e sem meta. A sociedade de massa transforma o humano em *animal laborans*: ele vive para produzir e consumir.”

⁸⁰ Arendt não cita diretamente os autores das concepções pedagógicas com relação às quais discorda. Porém, a partir de Gadotti (2008), podem-se perceber exemplos de conceitos que fundamentam alguns pensamentos pedagógicos cujo conteúdo coincide com o que a autora critica. Gadotti explica que, autores como, por exemplo, Célestin Freinet (1896-1966) e Carl Ramson Rogers (1902-1987) desenvolveram uma alternativa à teoria tradicional de ensino, que segundo eles, teria por principal problema o de ser autoritária. Para Freinet “a valorização do trabalho manual entrou definitivamente na prática e na teoria da educação” (GADOTTI, 2008, p. 177), ao professor cabendo, apenas, a organização do trabalho e não criar obstáculos aos impulsos da criança. De forma semelhante, Rogers “foi o pai da não-diretividade” (*Idem*, 2008, p. 176), ou seja, para ele uma atmosfera pedagógica totalmente livre favorecia o desenvolvimento do indivíduo, pois “todo o processo educativo deveria então *centrar-se na criança*, não no professor, nem no conteúdo pragmático.” (*Ibidem*, 2008, p. 177. Com grifos do autor.)

pedagogia em um estudo em geral; e terceiro, que só é passível de entendimento e compreensão o que é objeto do fazer.

A primeira ideia, sob o pretexto de libertar a criança do autoritarismo advindo dos adultos, relegou as crianças a algo, que para Arendt é ainda pior: “a tirania da maioria” (2007b, p. 230), e também, tem como princípio “as crianças”, e não o ser em individual, como deveria ser. Isto porque, ao elaborar um mundo infantil separado do mundo dos adultos, as crianças estão sujeitas a elas mesmas, em um mundo em que elas sozinhas organizam suas regras, mas que antes de trazer algum benefício a elas, leva, conforme entende Arendt, ao conformismo ou à delinquência juvenil. As crianças precisam, nesta etapa de suas vidas, ensaiar a vida futura, isto é, adulta, junto aos adultos e com a supervisão (e também cuidado e segurança) dos mais velhos, que são os responsáveis por elas.

As consequências negativas de um “mundo infantil” ocorrem porque, ao separar as crianças do mundo dos adultos, elas são entregues a si mesmas, em que a superioridade numérica restringe qualquer tentativa de rebelar-se e “contra o mundo no qual, por serem crianças, não podem argumentar, e do qual não podem escapar para nenhum outro mundo por lhes ter sido barrado o mundo dos adultos.” (ARENDR, 2007b, p. 231) E ainda, conforme Courtine-Denamy (2004, p. 169): “essa situação não coincide com a do mundo real no qual coabitam pessoas de todas as idades.” Em outros termos, a separação das crianças do mundo adulto não as prepara para a vida na qual adentrarão no futuro, isto é, pública e política: elas não ensaiam a vida que terão no futuro, com suas questões a serem resolvidas a partir de exemplos que viram e vivenciaram, como o respeito aos outros, como a necessidade de conversar, ter paciência, ouvir, decidir e agir em conjunto.

A segunda ideia, mencionada por Arendt (2007b, p. 231), é a “influência da Psicologia moderna e dos princípios do Pragmatismo”, cuja pedagogia passou a ser entendida como uma “ciência do ensino em geral, a ponto de se emancipar inteiramente da matéria efetiva a ser ensinada.” (*Idem*, 2007b, p. 231) Tais influências ao ensino tiveram como implicações a negligência no que diz respeito à formação de professores, e portanto, à deslegitimação da autoridade do professor como aquele que realmente possui mais conhecimentos que seu aluno. Neste contexto (deturpado), o professor é

“aquele que é capaz de ensinar sem necessariamente dominar um tema ou assunto particular. A consequência direta desse estado de coisas é o emudecimento da fonte mais legítima da autoridade.” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 169) Em outros termos, sem uma formação qualificada, o professor perde aquilo que o faz um profissional da educação: o saber. Ele torna-se, na melhor das hipóteses em um “facilitador” para a criança (e não um “mediador”), guiando-a apenas no que diz respeito ao mínimo, àquilo que está contido no material didático, por saber ler e escrever. Para Arendt, o professor perde sua autoridade neste contexto porque os alunos não podem confiar nele, no seu saber, em sua fala e ações, mas principalmente, porque ele não assume a responsabilidade pelo mundo.

A terceira ideia, sob tutela de teorias modernas da aprendizagem influenciadas pelo Pragmatismo⁸¹, possui como pressuposto basilar: “só é possível conhecer e compreender aquilo que nós mesmo fizemos.” (ARENDR, 2007b, p. 232) Este pressuposto, segundo ela, tem como repercussão na prática docente a substituição do pensar pelo fazer. A autora entende que esta tentativa é uma alternativa ao “conhecimento petrificado” (*Idem*, 2007b, p. 232) das teorias tradicionais em educação; portanto, sua crítica deve-se ao fato de que, na prática docente, tal opção resumiu-se na amostra de como o saber é produzido. A intenção, que pode ser, na melhor das hipóteses, segundo Arendt, o desenvolvimento de habilidades, reduziu as instituições de ensino a institutos vocacionais, levando também ao prejuízo no que diz respeito à aquisição de conhecimentos de um currículo mínimo, que prepara para a vida adulta. Esta constatação de Arendt pode ser entendida também como um questionamento à educação tecnicista, que visa à formação de trabalhadores em detrimento de uma educação para a cidadania. As críticas de Arendt à educação podem ser resumidas, de acordo com Courtine-Denamy (2004, p. 170), ao “fato de que esta não mais assume a tarefa de formação de um caráter, mas apenas a de

⁸¹ Para elucidar este ponto, pode-se citar o pensamento pedagógico de John Dewey (1859-1952), cujo tema seria, segundo Gadotti (2008, p. 148), “aprender fazendo”. A teoria pragmática de Dewey afirma que os alunos aprendem melhor o que lhes é significativo, vinculando a atribuição de significado às coisas que possuem utilidade, como por exemplo, atividades ou conteúdos que visem ao trabalho futuro. Gadotti (2008, p. 143) explica ainda que Dewey “foi o primeiro a formular o novo ideal pedagógico, afirmando que o ensino deveria dar-se pela ação (“*learning by doing*”) e não pela instrução [...]. A educação preconizada por Dewey era essencialmente pragmática, instrumentalista.”

instrução e de aprendizagem”, ou a preparação para a vida em uma sociedade de massa, individualista, hierarquizada e concorrente.

Sobre esta questão, outra crítica que Arendt desfere à educação progressista e pragmatista é a diluição da distinção entre o brincar e o trabalho. O foco desta crítica não se centra contra a atividade lúdica, pois esta, para ela, é propriamente infantil e necessária: o brincar faz parte da infância. Porém, “aquilo que, por excelência, deveria preparar a criança para o mundo dos adultos, o hábito gradualmente adquirido de trabalhar e não de brincar, é extinto em favor da autonomia do mundo da criança.” (ARENDR, 2007b, p. 233) Ou seja, cercar o mundo infantil de ludicidade é o mesmo, para Arendt, que manter a separação entre adultos e crianças por mais tempo do que o necessário, o que é grave na medida em que não oferece às crianças elementos para que, aos poucos, elas possam conhecer, adentrar e participar do mundo adulto.

Em outros termos, é preciso lembrar que, embora o adulto precise de ócio e de divertimento, esse não pode ser interminável, e as crianças e jovens precisam vivenciar isso com a alternância dos momentos, como ocorre na vida dos mais velhos. Um mundo artificial, que separa crianças e adultos, “oculta ao mesmo tempo o fato de que a criança é um ser humano em desenvolvimento, de que a infância é uma etapa temporária, uma preparação para a condição adulta.” (ARENDR, 2007b, p. 233) Equivale a dizer que há um mundo artificial que prende a criança à fantasia infantil por tempo demasiado, e que em nada colabora com a formação deste ser, posto que não oferece conhecimentos necessários à vida “real”.

3.6 O afastamento entre o mundo das Crianças e o mundo dos Adultos

Os problemas que Arendt salienta entre separar o mundo adulto e o mundo das crianças não se refere apenas ao fato de que pode levar a uma leitura superficial de mundo, ou ainda, à alienação, quando este jovem por nascimento torna-se um cidadão. Diz respeito também às responsabilidades que os próprios adultos possuem perante suas crianças. Arendt (2007b, p. 234) questiona: qual é “o papel que a educação desempenha em toda a civilização, ou seja, sobre a obrigação que a existência de crianças impõe a toda a

sociedade humana?” A educação, segundo entende ela, é uma das atividades mais importantes e necessárias à humanidade. E conforme a humanidade ou os agentes adaptam-se e alteram seus hábitos, conceitos e padrões de tempos em tempos a educação também passa por mudanças, ou seja, ela “se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos.” (*Idem*, 2007b, p. 234)

Estes “novos por nascimento”, salienta Arendt (*Idem*, 2007b, p. 234), não chegam ao mundo “acabados”, como por exemplo, a maioria das espécies animais cujos filhotes passam a fazer parte da natureza sem os permanentes cuidados dos animais adultos. As crianças são novas em um duplo aspecto: ao relacionamento que o homem possui com o mundo e com a vida, ou seja, são novas em relação ao mundo que possui uma História, uma tradição, costumes, leis, etc., que as precede; e porque são seres biologicamente novos. A criança, afirma Arendt (2007b, p. 235), “é um novo ser humano e é um ser humano em formação.” Os adultos, sob estes dois pontos de vista, possuem responsabilidades: devem zelar por este novo ser humano, enquanto uma nova vida que exige cuidados específicos; e precisam estar cientes que a educação não pode estar separada das necessidades e cuidados que o mundo precisa. Neste sentido, afirma a autora:

A criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ela a cada nova geração. (*Idem*, 2007b, p. 235)

Se o novo ser humano, que é novo no mundo, precisa de atenção específica, como em relação à saúde, ao desenvolvimento físico, à proteção, etc., o mundo, de forma semelhante, também precisa de abrigo contra o novo, como por exemplo, de pessoas que podem, como Hitler, desejar alterá-lo, destruindo uma parte dele, isto é, os grupos humanos denominados de “supérfluos ou indesejados”. Isto não quer dizer, que a criança represente uma ameaça para o mundo enquanto infante, mas que, quando adulta, quando a ela acontecer seu “segundo nascimento” e passar a agir no mundo comum, que ela poderá, por meio de sua ação, omissão, apatia, permitir que ele seja “deixado à própria sorte”.

A educação, segundo ela, precisa visar à cidadania. E as características do ser humano, ou seja, do cidadão são: estar preocupado consigo, com os outros e com o mundo. Explicita-se, assim, que Arendt não define objetivamente em sua obra os conteúdos específicos, os saberes necessários, pois isso cabe aos pais, ao Estado, à escola e aos professores. A preocupação da autora centra-se em estabelecer uma tentativa de compreensão do mundo em que ela vive, destacando problemas que para ela são os “verdadeiros” problemas da educação, expondo suas origens, e não definindo “o que se deve fazer ou ser”, isto é, ela não elabora novos padrões ou regras. Até porque, ao definir o que se deve fazer ou ser, Arendt estaria contradizendo a si mesma, posto que princípios elementares a sua teoria, como a liberdade e a natalidade, seriam os primeiros a entrar em choque. Sobre este aspecto Duarte explica que

Arendt não pode ser considerada, sem mais, como uma pensadora da ética em sentido convencional. Arendt não elaborou um tratado sistemático nem se dedicou a refundar os princípios da ética, mas isso não significa que ela nada ou pouco tenha a nos dizer sobre os dilemas éticos e políticos do presente^[82]. (2010, p. 434)

Neste sentido, a contribuição de Arendt para a formação dos novos seres pode ser entendida como uma lembrança de que estas crianças e jovens precisam, além de cuidados condizentes à sua vida biológica, de cuidados relativos à construção de suas cidadanias, como por exemplo, aprender a ser um adulto capaz de assumir sua parcela de responsabilidade sobre o mundo, o lixo, por exemplo, o desperdício de luz elétrica. Um dos indicativos da preocupação dela é com relação ao humanismo, à *humanitas*⁸³, virtude romana retomada pela autora. O humanista, entende ela, é aquela pessoa que tem apreço pelos outros homens, mas também que é capaz de formular seus pensamentos e juízos dissociados de qualquer tipo de coerção; são portanto, homens e mulheres livres em todos os aspectos e resultam de “uma atitude que sabe como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo.” (ARENDR,

⁸² E ainda, sobre este mesmo aspecto, explica Schio: “a ética segundo Arendt, orienta-se ao homem de ação, àquele que pensa e julga, não sendo então prescritiva, pois tal cabe à moralidade. A ética funda-se no apelo constante aos seres humanos, para que reflitam sobre as próprias ações, pretensas ou em curso.”

⁸³ Roviello (1987, p. 21), a partir do entendimento de Arendt, explica a diferença entre o conceito de *humanitas* e o de personalidade individual. Sobre isso, afirma ela: “A humanidade da pessoa distingue-se da sua ‘subjetividade’. Enquanto esta última diz respeito a todos os aspectos psicológicos, as qualidades, os defeitos, os problemas que se colocam ao indivíduo considerando a sua relação consigo próprio, a *humanitas* manifesta-se pelo modo como o indivíduo se compromete no mundo e com o mundo.”

2007b, p. 280) Porém, antes disso, a criança deve passar pelas etapas relativas ao seu crescimento e formação, cuja responsabilidade é da família, ou ao que Arendt (2007b, p. 235) chama de a “segurança da vida privada entre quatro paredes.” Esta segurança, segundo ela, constitui uma proteção contra a publicidade que, se é importante para os adultos por que os faz repensar, reordenar a suas ações⁸⁴, é pernicioso para as crianças, porque para o mundo, “a vida *qua* vida não interessa” (*Idem*, 2007b, p. 236), isto é, as peculiaridades condizentes à vida particular de um ser não interessa ao mundo, e a criança ficaria sem proteção: poderia ser usada, explorada, tanto pela propaganda, quando pelo trabalho infantil, pela pedofilia, entre outros. Neste contexto Arendt (2007b, p. 236) afirma: “tudo que vive, e não apenas a vida vegetativa, emerge das trevas, e, por mais forte que seja sua tendência natural a orientar-se para a luz, mesmo assim precisa da segurança da escuridão para poder crescer.”

A necessidade que há do resguardo privado da vida infantil, leva a outra questão discutida por Arendt em *Reflexões sobre Little Rock*⁸⁵. Courtine-Denamy (2004, p. 172) interpreta este texto como um exemplo de “atitude de demissão e irresponsabilidade por parte dos adultos face às crianças.” Nele, Arendt inspira-se em um fato e o ilustra a partir de uma foto dos jornais para focar suas análises em dois pontos principais: a questão da discriminação racial e a responsabilidade dos adultos. A foto é descrita por Arendt (2004, p. 271) da seguinte forma: mostra “uma menina negra, acompanhada por um amigo branco de seu pai, saindo da escola, perseguida e seguida numa proximidade corporal por uma turba de jovens a zombar e fazer caretas.” Este ocorrido data de 1959, época em que nos Estados Unidos as questões de discriminação racial passam a exigir mais atenção legal e política, principalmente em virtude dos conflitos no sul deste país. À questão da discriminação, em resumo, Arendt responde salientando que, em primeiro lugar, as próprias leis devem ser corrigidas, pois as leis do sul dos Estados Unidos abrigavam a discriminação, e isso cabe aos adultos. Ou seja, expor uma criança não leva à solução dos problemas historicamente insolúveis. Arendt ressalta neste ponto que a política que tem como princípio intrínseco a

⁸⁴ Como o faz o conceito kantiano de publicidade, mencionado na nota de rodapé n. 70, p. 61.

⁸⁵ Este artigo encontra-se na obra de Arendt denominada *Responsabilidade e Julgamento*.

igualdade, não podendo conter uma legislação que diferencie os cidadãos, como por exemplo, leis que proibam o casamento entre brancos e negros. Porém, no contexto da educação, a outra questão abordada no texto é a que possui maior relevância. Arendt entende como irresponsabilidade iniciar-se uma mudança social ou política a partir das crianças; e esta foi a interpretação dos fatos efetuada por ela à época: enfrentar a questão do preconceito racial iniciando nos pátios das escolas equivale a atribuir a responsabilidade da resolução de um problema social e político às crianças que não possuem entendimento suficiente e condições para tal. Ou nos temos da própria autora (2004, p. 272):

A fotografia me pareceu uma caricatura fantástica da educação progressista que, abolindo a autoridade dos adultos, nega implicitamente a sua responsabilidade pelo mundo em que puseram os filhos e recusa o dever de guiar as crianças por esse mundo. Chegamos ao ponto em que se solicita às crianças que mudem e melhorem o mundo? E pretendemos ter as nossas batalhas políticas travadas nos pátios das escolas?

Arendt considera que os conflitos existentes, principalmente nas esferas do social e da política, não devem ser levados às crianças com a intenção de fazê-las participar ou tentar resolver. Tais conflitos fazem parte das responsabilidades dos adultos, e quaisquer tentativas de esquivar-se delas, deixando sob a esperança de que as crianças e jovens os resolvam, representa, além da não resolução dos problemas, no prejuízo no que concerne à formação e ao desenvolvimento destes novos.

3.7 A Autoridade e a Responsabilidade

A partir da problemática relacionada aos deveres dos adultos frente aos jovens e às crianças, Arendt desenvolve a questão da responsabilidade e do papel que a escola possui. Ela (2007b, p. 238) explica que, pela escola, a criança passa a conhecer o mundo, ou seja, “a criança é introduzida ao mundo pela primeira vez através da escola.” Porém, a escola não é o equivalente ao mundo, pois é somente uma 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.” (ARENDR, 2007b, p. 238) Nesta

etapa, a responsabilidade não se assenta somente no aspecto da vida biológica, mas no que Arendt chama de “livre desenvolvimento de qualidades e talentos pessoais.” (*Idem*, 2007b, p. 239) E ainda, ela afirma:

Essa responsabilidade não é imposta arbitrariamente aos educadores; ela está implícita no fato de que os jovens são introduzidos por adultos em um mundo em contínua mudança. Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação. (ARENDDT, 2007b, p. 239)

A afirmação é “dura”: “e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação”. Com isso, Arendt enfatiza a responsabilidade dos adultos com relação ao mundo, à política, à vida em comum no Planeta. E é nesse viés, que o problema da “crise da autoridade” está inserido, pois, para ela, a autoridade está intimamente relacionada à responsabilidade. Ao explicar o que é autoridade⁸⁶, Arendt (2007b, p. 164) retoma as origens da palavra, constando que “a palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação.” O ato de fundar⁸⁷, conforme Arendt, consiste em originar algo novo, como por exemplo, uma República ou uma Constituição, mas também pode-se pensar em uma família, pois aqueles que a elaboram passam a ser responsáveis por aquilo que fizeram. Para tanto, a participação das pessoas, ou melhor, dos cidadãos, faz-se necessária porque é o envolvimento das pessoas que confere legitimidade ao ato de fundação, e, portanto, autoridade. Arendt (2007b, p. 144) explica ainda que a autoridade envolve obediência, porém é “uma obediência na qual os homens retêm sua liberdade”, quer dizer, porque os homens participam da vida pública, eles ajudam a erigir, a partir de suas vontades, os fundamentos ou o que os mantém juntos. Esta atitude gera, por um lado, a

⁸⁶ Tema amplamente discutido no texto *Que é autoridade?*, presente na obra *Entre o passado e o futuro*. Jardim (2011, p. 46) resume os tópicos deste texto da seguinte forma: “Foram vários os assuntos em ‘Que é autoridade?’: a formulação filosófica, por Platão e Aristóteles, do que é a autoridade política; o aparecimento das primeiras formas de governo autoritário centradas na experiência da fundação, em Roma e na Igreja Católica; a atualização do legado romano por Maquiavel; a importância renovada da noção de fundação das instituições políticas nos movimentos revolucionários modernos; e finalmente, a situação de falência da autoridade política no mundo contemporâneo.”

⁸⁷ Tema que Arendt discorre com maior profundidade em *Sobre a Revolução*.

exigência em obedecer⁸⁸ as normas que eles mesmos ajudaram a fazer, mesmo que representativamente ou por meio de seus antepassados⁸⁹.

Em termos políticos, a autoridade apenas admite caráter educacional, ao haver o reconhecimento de que os antepassados representam exemplos para as novas gerações, ou seja, que os antepassados (e pode-se incluir aqui o conceito de tradição) “são os *maiores*, por definição.” (ARENDDT, 2007b, p. 161. Grifos da autora.) Assim, neste sentido, ao referir-se à crise da autoridade no que diz respeito à educação, Arendt (*Idem*, 2007b, p. 243) afirma: “a crise da autoridade na educação guarda a mais estreita conexão com a crise da tradição, ou seja, com a crise da nossa atitude face ao âmbito do passado.” A crise ocorre porque, por um lado, a autoridade dos adultos e dos professores “se assenta na responsabilidade que ele assume por este mundo” (*Ibidem*, 2007b, p. 239), e por outro, porque é possível perceber que “as exigências do mundo e seus reclamos de ordem estejam sendo consciente ou inconscientemente repudiados; toda e qualquer responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada, seja a responsabilidade de dar ordens, seja a de obedecê-las.” (*Ib.*, 2007b, p. 240) Em resumo, a autora salienta que os adultos, sejam pais, familiares ou aqueles pertencentes às instituições educacionais, estão recusando-se a exercer sua autoridade e sua responsabilidade pelo mundo ao qual, eles mesmos, trouxeram as crianças e deveriam assumir tarefa de auxiliar em seu preparo.

É importante salientar ainda que Arendt, ao discorrer sobre o tema da educação, mesmo que deixe clara a importância que o educar e o cuidar assume para a vida do ser que é novo, que é uma nova vida, ela não se afasta de sua posição de pensadora política. Pois ela procura evidenciar a relação que os cuidados com a criança e o jovem demandam em virtude de uma futura vida política, de homens e mulheres que agem na esfera pública e participam

⁸⁸ A obediência faz-se necessária porque é requisito para a paz, para a segurança, para saber como agir ou o que esperar dos outros, ou seja, para que haja ordem e organização entre as pessoas, como por exemplo, a obediência às leis de trânsito. Esta obediência relaciona-se ao que Arendt entende por promessa: necessária em virtude da imprevisibilidade humana e da incapacidade de preverem-se as consequências dos atos de uma comunidade cujos participantes possuem iguais condições de agir. A promessa é “uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade.” (ARENDDT, 2007, p. 256)

⁸⁹ Mesmo que seja hipoteticamente, como por exemplo, no Brasil: aqueles que nasceram após 1988 precisam se sentir legisladores como se tivessem participado da elaboração da Constituição.

de um mundo comum. E ainda, explica ela (ARENDR, 2007b, p. 242), a responsabilidade pelo mundo é uma atitude conservadora, ou seja:

A fim de evitar mal-entendidos: parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo. Mesmo a responsabilidade ampla pelo mundo que é aí assumida implica, é claro, uma atitude conservadora.

É uma atitude conservadora apenas no que concerne à educação, porque se refere à necessidade de que a criança preserve sua condição de possibilidade para iniciar. O “conservadorismo”, Arendt deixa claro, não é bem recebido na política, porque esta precisa do novo. Uma atitude conservadora no âmbito público o levaria ao fracasso, porque o mundo é “irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo.” (ARENDR, 2007b, p. 242) Conforme explica Courtine-Denamy (2004, p. 176), “cabe, assim, tratar de preservar o potencial revolucionário inerente a cada recém-chegado”, e na mesma ideia, explica Bárcena e Mèlich (2000, p. 88):

A atitude “conservadora” – no sentido de Arendt – indica a responsabilidade pela preservação do elemento de novidade que existe em todo recém chegado, a saber, sua capacidade de iniciar algo novo, de começar, sua disposição para “atuar”[90].

Arendt (2007b, p. 242) cita Hamlet: “O tempo está fora dos eixos. Ó ódio maldito ter nascido para colocá-lo em ordem.” Estas palavras remetem, portanto, diretamente ao fato de que, para ela, os seres humanos são os responsáveis por manter o mundo em curso. “Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores e habitantes, ele deve ser, continuamente, posto em ordem.” (ARENDR, 2007b, p. 243) O sentido de manutenção, não deve ser tomando como “conservador” com acepção de retrógrado, parado, como Arendt mesmo explica, mas entendido no sentido de que as decisões, inovações, preservação, resoluções, construções, etc. acontecem pelo empenho humano, pela ação dos cidadãos. Ela lembra que o mundo, sob o ponto de vista dos mortais está fadado ao desgaste, e pela mudança contínua

⁹⁰ “La actitud ‘conservadora’ – en el sentido de Arendt – indica la responsabilidad en la preservación del elemento de novedad que existe en todo recién llegado, es decir, su capacidad de iniciar algo nuevo, de comenzar, su disposición para ‘actuar’”, no original.

de seus habitantes, se não houver ações, o mundo corre o risco de desaparecer junto a eles. A educação deve contar como uma de suas intencionalidades o “pôr em ordem”, porque o curso do mundo está ao encargo dos próprios humanos, com ênfase na novidade que surge a partir dos novos nascimentos. A destruição é possível, se houver a tentativa de controle dos novos, no que tange suas iniciativas, à espontaneidade, à novidade; porque tais características do ser humano, da condição humana, são o que proporciona as ações responsáveis pela elaboração e renovação do mundo comum.

4 Capítulo III – A Responsabilidade como “Amor ao Mundo”

4.1 O Amor Mundi: a amizade, a coragem e o respeito

O duplo aspecto do conceito de natalidade, isto é, o fato dos novos nascimentos e da ação que poderá originar novos começos, demanda preocupações éticas relacionadas tanto com os recém-chegados quanto com as próprias ações em geral, mas, em especial, as políticas. Ambos os aspectos não podem ser pensados separadamente, como instâncias diferentes, pois estão interconectados ao tratarem diretamente do mundo comum, e, por isso, compartilham da mesma implicação política: a responsabilidade pelo mundo. Embora o nascimento de um ser humano pertença a um âmbito diferente daquele do mundo público, espaço da ação entre homens e mulheres, a ação futura dependerá da singularidade deste novo ser. Sendo assim, a educação deste é um tema que acaba por se tornar política. Em outros termos, ao crescer, este recém-chegado precisará estar apto para a vida pública e política, apontando para a necessidade de uma educação que o auxilie em seu preparo. Por isso, Arendt (2007b, 247) escreveu:

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum.

Assumir a responsabilidade pelo mundo, nesta passagem, representa uma atitude ética em relação à educação das crianças, principalmente no que concerne às possibilidades da natalidade, ou seja, representa a preservação da capacidade humana de inovar. Esta atitude responsável, para a autora, é sinônima de “amor ao mundo” (*amor mundi*), o qual Courtine-Denamy (2004, p. 182. Com grifos nossos.) explica:

Educar por amor ao mundo: a permanência do mundo repousa, então, na natalidade, na renovação incessante das gerações, no nascimento de homens novos que tenham cuidado com o mundo. Ou seja, que sejam capazes de renová-lo através de sua ação, susceptíveis assim a dar início a algo novo.

A permanência, a renovação e o cuidado dizem respeito, para Arendt, às preocupações diretamente vinculadas à política, posto que o mundo construído pelos homens depende destas “precauções” para continuar existindo⁹¹. O sentimento de amor não corresponde àquele da vida privada, entre pessoas, mas a determinados posicionamentos frente aos assuntos humanos, isto é, que levam ao compromisso uns com os outros e de cada um com o mundo. Em outros termos, aos “laços” do *inter homines esse*, do estar entre seres humanos, podendo ser em forma de amizade, de coragem e de respeito.

O amor, em um primeiro momento, conforme o pensamento de Arendt (2007a, p. 50), está ligado às necessidades da natureza humana, ao lado, por exemplo, da alimentação. Ele pertencente à esfera privada, devendo permanecer nela para sua proteção, pois o amor “em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público.” (ARENDR, 2007, p. 61) E ainda, a autora relembra que, a partir da Antiguidade Clássica Grega, o amor era considerado um vício, chamado de *philopsychia*. No contexto antigo, os heróis representados nas tragédias deveriam evitar este vício, que designava o excessivo amor à vida: “Em geral, o amor à vida era atribuído aos serviçais e escravos como uma característica vil, que os diferenciava dos homens livres.” (*Idem*, 2007a, p. 202) A liberdade, em contraposição às necessidades, era o que caracterizava a participação política neste contexto, e ao mesmo tempo, apenas poderia exercitar sua liberdade àquele que estivesse

⁹¹ A partir do mundo instituído pelos homens e da liberdade nele existente, ou seja, da política, pode-se assegurar a existência e dignidade das vidas privadas e das singularidades. Sobre este aspecto, denominado por Arendt de “o sentido da política” (2007a, p. 38), explica ela (ARENDR, 2007a, p. 39) que “o que está em jogo aqui não é apenas a liberdade, mas sim a vida, a continuidade da existência da Humanidade e talvez de toda a vida orgânica da Terra.” A política é o que, em última instância, possibilita a vida particular. Por exemplo, em situações de desastres naturais, como o furacão Katrina, ocorrido nos Estados Unidos, *New Orleans*, em 2005, mostra que a vida privada corre riscos ao desaparecer a esfera pública. Nesta situação, a organização política da cidade ficou extremamente fragilizada com a destruição causada pelo furacão e, com isso, foi possível saques, roubos e outros crimes mais graves à dignidade humana, como estupros e mortes. Outro exemplo que pode ser citado é o da instabilidade política característica dos tempos de guerra, cuja atenção do Estado volta-se para as questões concernentes ao conflito, e assim, a segurança do indivíduo ou do lar torna-se débil: os soldados inimigos poderão invadir as casa, o que não ocorre em um Estado Legal.

“disposto a arriscar a sua vida.” (*Ibidem*, 2007a, p. 53) Para tanto, explica Arendt (2007a, p. 53), a coragem é uma virtude⁹² política imprescindível porque

só podemos chegar ao mundo público comum a todos nós – que no fundo, é o espaço político – se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada.

A coragem, virtude que Arendt entende como indispensável às ações políticas, não se sobrepõe à atenção que todos precisam ter em relação à vitalidade, isto é, à preservação da vida, mas é exigida pela própria atividade política. A esfera privada compreendida como a família, o lar e a uma série de interesses associados a estes, confere segurança e proteção aos indivíduos, estabilidade esta que contrasta com a exposição do “quem”, característica da esfera pública. A principal questão, para a autora (ARENDR, 2007b, p. 203), é que o mundo “que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais.” Para a continuidade do mundo, a coragem faz-se necessária porque as individualidades precisam sair da segurança privada (“zona de conforto”), renunciando nestes momentos, aos assuntos concernentes às particularidades e privilegiando a preocupação com o grupo. Nesse sentido, Arendt (2007b, p. 203) afirma:

A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.

A preocupação com os outros e com o mundo é um ato de liberdade bastante importante, e resultante da coragem: representa o “sair de si”, do egoísmo, em prol de algo mais duradouro, mais relevante. Ou seja, liga-se ao conceito de *humanitas*, retomado por Arendt principalmente a partir de Cícero⁹³, significando o “amor pelo homem”. Schio (2008, p. 86) explica que na obra de Cícero é possível perceber três significados do conceito:

⁹² Arendt entende que a coragem é a virtude política mais antiga e que subsiste mesmo nos dias atuais como “uma das poucas virtudes cardeais da política.” (ARENDR, 2007a, p. 53)

⁹³ Arendt, ao referir-se ao conceito de *humanitas*, além de possuir Cícero como referencial teórico, citando a Antiguidade Clássica grega e a Paidéia (por exemplo, no texto *A Crise da Cultura*, pertencente à obra *Entre o Passado e o Futuro*), também a considera a partir de Lessing (como por exemplo, no texto

a) com o sentido de humano, da medida própria ao homem; b) como relacionado à cultura, pela qual ele pode atingir o humano autêntico, por si próprio (e não pela natureza); c) como bom convívio com os outros, pela polidez no falar e no gesticular, em todas as circunstâncias.

A *humanitas*, desta feita, é salientada por Arendt, “como uma forma em que o sujeito não sente qualquer perda quando ele se afasta da sua natureza biológica e instintiva e adentra no âmbito das criações humanas.” (SCHIO, 2008, p. 86) Tanto a coragem quanto a *humanitas* revelam-se na ação e no discurso, e assim, no fato de “inserir-se no mundo e começar uma história própria.” (ARENDDT, 2007, p. 199) E desta forma, mostrar aos outros a própria individualidade é uma atitude que “denota coragem e até mesmo ousadia” (*Idem*, 2007, p. 199), pois é uma forma de singularidade na pluralidade.

O mundo comum, sendo o que é visto e ouvido, “conforme uma diversidade de perspectivas que precisamente assegura a identidade do que é partilhado” (AMIEL, 1996, p. 76) tem na ação nele executada, o que Arendt (2007a, p. 58) chama de “agir *in concert*” [agir em conjunto]. A relação entre o mundo partilhado, a ação em conjunto e a coragem está no confronto de opiniões, pois em política não há a ação isolada, da mesma forma que alguma coisa apenas pode ser levada adiante se houver a ajuda dos outros⁹⁴. Neste contexto, Arendt cita Platão (PLATÃO *apud* ARENDT, 2007a, p. 58): “é impossível agir sem amigos e companheiros dignos de confiança.”

Embora no contexto acima Arendt cite Platão, o conceito de amizade mais utilizado por ela é o socrático e o aristotélico. A autora (1993a, p. 98) entende a amizade como um diálogo entre pares, porque consiste no “falar sobre algo que os amigos têm em comum.” Conversar sobre os assuntos de mútuo interesse faz com que o “objeto” de discussão aprimore-se, a partir de várias perspectivas, ampliando-se e materializando-se em ações, no decorrer do tempo ou com o desenvolvimento das ideias discutidas. Arendt lembra que

dedicado a este pensador, incluso na obra *Homens em Tempos Sombrios*) e de Kant (por exemplo, na obra *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*).

⁹⁴ Embora o concurso dos outros seja determinante para a ação política, explica Arendt, esta é uma “fase” da ação (ainda que a mais importante, porque levará ao que realmente será feito entre os assuntos comuns e que aspecto terá). Outra “fase” consiste no início da ação, desempenhado por uma singularidade, o que representa, nos termos de Arendt (2007, p. 59): “o começar, o *archein*; essa iniciativa, que decide quem será o guia ou *archon*, o *primus inter pares*, cabe ao indivíduo e sua coragem de se envolver num empreendimento.”

Sócrates, motivado pela competição entre os cidadãos da *polis* grega, tentou fazer da amizade um “elo de ligação” entre os homens. A inveja, esclarece a autora (Idem, p. 1993a, p. 98), “era o vício nacional da antiga Grécia”, fazendo com que o bem comum não constituísse aquilo que havia “entre” os gregos⁹⁵, pois apenas os muros da cidade e as leis eram tidos como elementos unificadores, o que Sócrates almejava modificar.

Aristóteles, explica Arendt, retoma de Sócrates o conceito de amizade e o expõe em sua obra *Ética a Nicômaco*, na qual ressaltou que uma comunidade não surge a partir de pessoas iguais, mas, ao invés disso, de pessoas que se igualam em um âmbito político. Tal “igualação” política, portanto, ocorre por meio da amizade.

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, constituam uma comunidade. (ARENDR, 1993a, p. 99)

Conforme Arendt (Idem, 1993a, p. 99), para Aristóteles, a amizade é o autêntico vínculo que existe entre os cidadãos em uma comunidade, e não a justiça, conforme afirmou Platão em *A República*: “para Aristóteles, a amizade está acima da justiça, porque a justiça deixa de ser necessária entre amigos.” A compreensão é o elemento político que Arendt quer ressaltar na amizade, pois nas relações amistosas, os parceiros esforçam-se para compreender um ao outro. A compreensão na amizade, segundo a autora (*Ibidem*, 1993a, p. 99), leva à forma cujo o

mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo (como se diz hoje um tanto trivialmente) do ponto de vista do outro – é o tipo de *insight* político por excelência.

A amizade, ainda de acordo com Arendt (2007, p. 255), também surge politicamente enquanto respeito, “consistindo na consideração pela pessoa, nutrida à distância que o espaço do mundo coloca entre nós.” Tal consideração

⁹⁵ Neste sentido, a questão recai no desejo excessivo de sobressair-se aos outros, podendo gerar a inveja, e assim, não a busca pela excelência (ou nas palavras de Arendt, ao agir em conjunto, agir em concerto). Esse vício levou a Grécia à decadência, porque em política a inveja gera, por exemplo, a rivalidade, as desavenças, e a guerra, facilitando a dominação externa: como ocorreu, na Grécia, a partir dos persas, dos macedônios e dos romanos.

é independente das qualidades que possam ser admiradas ou das realizações que as pessoas possam estimar. Ela é tão simplesmente o reconhecimento do outro como “um outro” com direitos e deveres tal como o próprio “eu”, apto a falar, ouvir e agir, e portanto, merecedor de respeito.

O sentimento de respeito⁹⁶ assemelha-se ao amor ao próximo, tematizado por Arendt em sua tese de doutorado, intitulada *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Nesta obra, ela tinha por finalidade discutir uma aparente contradição existente entre os conceitos agostinianos de amor a si e o de amor ao próximo, porque à Arendt, naquele momento, importava discutir como o homem pode interessar-se pelo próximo, mesmo tendo como referência o amor à Deus (que para ela significa um amor transcendente, ou melhor, extramundano). Apesar de toda a argumentação que a autora utiliza na obra, que aborda, por exemplo, conceitos como o mundo (conforme o entendimento cristão), a caridade, o ideal de sociedade cristão, etc., Arendt salienta que Agostinho conceitua o amor humano como “desejo”.

A associação entre amor e desejo, para Agostinho, ocorre porque os homens são imperfeitos e incompletos. A mortalidade, portanto, faz nascer nos homens o desejo de completude, que segundo o filósofo, apenas é atingível por meio de Deus, e ainda, em uma vida transcendente. Desta forma, conforme explica Correia (2007) o amor distingue-se enquanto relacionado ao seu “objeto”, ou seja, se ele se volta para o amor a Deus (*caritas*) ou ao amor ao mundo (*cupiditas*). A questão, ressaltada por Arendt, é a de que o amor à Deus converte-se no entendimento das “coisas terrenas em um deserto para os homens e o sacrifício do estar em casa no mundo.” (CORREIA, 2007, p. 18) A consequência desta substituição é que amar a Deus implica na renúncia de si e no afastar-se da mundanidade, o equivalente, conforme Arendt, ao isolamento. Se o adágio cristão “ama o próximo como a si mesmo” tem por referência o amor à Deus:

O amor ao próximo, enquanto mandamento de renunciar a si, nunca permite compreender como é que pode haver aí ainda um próximo para a criatura absolutamente isolada. (ARENDR, 1997, p. 114)

⁹⁶ Arendt compara amor e respeito da seguinte forma: “o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é na esfera mais ampla dos negócios humanos.” (2007, p. 254)

Arendt, explica que é aparente a contradição entre o amar a si (sinônimo de amar a Deus) e amar ao próximo, porque, pelo fato de que todos os homens compartilham a mesma origem, ou seja, pertencem ao mundo pelo nascimento, estão todos vinculados e “o outro é o próximo na medida em que pertence ao gênero humano.” (*Idem*, 1997, p. 171) Da convivência no mundo, em que os homens partilham uma morada e um “fardo” comum, Arendt extrai sua interpretação de amor ao próximo, e principalmente, da relevância deste conceito. Sendo assim, afirma ela (ARENDDT, 2007a, p. 71): “o motivo para assumirmos nos próprios ombros o peso da coisa política terrena é o amor ao próximo e não o medo dele.”

A “coisa política terrena” é o espaço constituído pelos homens, situado entre eles, a esfera pública. Este espaço efêmero e sem substancialidade tangível não surge como as leis da natureza capazes de serem medidas, e em condições perfeitas, reproduzíveis e manipuláveis. O espaço entre homens é contingente, depende da convivência mútua em que haja assuntos em comum e a disposição de cada singularidade em dialogar e em agir e, por isso, pelo seu aspecto imaterial, precisa ser preservado. Este espaço não é permanente, isto é, não está presente a todo instante na vida de cada pessoa: Arendt entende que os seres humanos passam a maior parte do tempo envolvidos em suas vidas particulares (ou, atualmente, na esfera do social), e isso não é um “problema” para ela, visto que a condição humana, dividida em três atividades, apenas uma é política (a ação), sendo as outras duas (labor e trabalho) condizentes à todas as coisas importantes para a vitalidade e para a elaboração física da “realidade” (o mundo). A esse respeito, explica Arendt (2007, p. 211):

Nem sempre este espaço existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios na atualidade – não vive nele. Além disso, nenhum homem pode viver permanentemente neste espaço. Privar-se dele significa privar-se da realidade que, humana e politicamente, é o mesmo que a aparência. Para os homens, a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem todos: “pois chamamos de existência aquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho – íntima e exclusivamente nosso, mas desprovido de realidade.”

O “problema”, então, ocorre quando o espaço político desaparece. Pois se é a partir dele que o princípio de igualdade tem importância e desempenha o papel de considerar as singularidades com igual relevância, sem ele a ameaça recai diretamente nas singularidades, que “desprotegidas”, podem ser obrigadas a fazer parte de um padrão dominante, ou ainda, morrer⁹⁷. Arendt (2007, p. 31. Com grifos nossos.) explica:

As coisas e os homens constituem o ambiente de cada uma das atividades humanas, que não teriam sentido sem tal localização; e, no entanto, este ambiente, o mundo ao qual viemos, não existiria sem a atividade humana que o produziu, como no caso de coisas fabricadas; que dele cuida, como no caso das terras de cultivo; ou que o estabeleceu através da organização, como no caso do corpo político. 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.

Por esses motivos, isto é, pela necessidade da atividade humana que constrói e mantém o mundo – e está explícito no pensamento da autora que isso não se refere somente à *physis* – a ética, de acordo com Arendt, pode ser chamada de uma “ética da responsabilidade”, e tem por sinônimo o *amor mundi*. O amor não se relaciona ao sentimento de estima ou desejo, mas ao reconhecimento do outro e da importância da esfera comum, ou conforme Schio (2006, p. 226-227), “a atenção dos cidadãos para a sua responsabilidade pelo mundo, oriunda das ações de cada um no espaço que é de todos.” Ou ainda, conforme Wagner (2006, p. 269. Com grifos da autora):

O *amor ao mundo* se manifesta, assim, como desígnio da ação, quando esta encontra o próprio fim em si mesma, isto é, quando o amor à liberdade, em cada um, se transforma no *nós* da ação: no anseio de fundação da liberdade.

O respeito e a amizade, bem como a coragem, embasam o diálogo e a ação, conferindo consistência e caráter de realidade ao mundo comum. Desta feita, o mundo aproxima as pessoas, mas não no sentido literal ou no de compaixão⁹⁸, mas como um “elo”, proporcionando às pessoas colocarem-se

⁹⁷ Estas são as principais consequências que Arendt discute ao tratar do Totalitarismo. Ou seja, o Regime do “domínio total”, ao eliminar o espaço público, ameaça todas as singularidades e diferenças, não apenas eliminando a ação espontânea, mas eliminando fisicamente aqueles que, por motivos “ideológicos-totalitários”, representam algum perigo (mesmo que apenas hipoteticamente).

⁹⁸ A compaixão é entendida por Arendt como um sentimento pertencente à esfera privada, não podendo adquirir aceitação política porque se trata de um afeto, que tal qual o medo “tornam a ação impossível.”

umas no lugar das outras, e ainda, a implicação mais importante para Arendt, criando um espaço de dignidade humana, de singularidades que coabitam sob a égide da igualdade: a liberdade política⁹⁹.

4.2 A Promessa e o Perdão: “antídotos” para a ilimitabilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade da ação

O espaço entre os humanos é contingente, isto é, é feito das ações humanas que possuem, conforme Arendt, as características da ilimitabilidade (uma ação não pode ser circunscrita aos limites pré-estabelecidos, e, além disso, tendem a estabelecer conexões¹⁰⁰, a formar “redes”), da irreversibilidade (não podem ser desfeitas ou destruídas, como por exemplo, uma casa mal arquitetada) e da imprevisibilidade (o agente não tem certeza sobre os resultados de suas ações, ficando ao encargo do futuro a interpretação, ou seja, da História). A tais características decorre que “nenhum princípio limitador e protetor resulta das atividades que transcorrem na própria esfera dos negócios humanos” (ARENDDT, 2007, p. 204) e mesmo existindo as leis, as instituições ou até mesmo as cercas das propriedades privadas, explica Arendt (*Idem*, 2007, p. 203), a ação possui “a tendência inerente de violar todos os limites e transpor todas as fronteiras”. Com isso, elucida Fry (2010, p. 71):

A imprevisibilidade da ação não é devida à ausência de previsão ou de planejamento da parte daqueles que procurariam controlar a política, porque a ação é intrinsecamente imprevisível e lança uma série de consequências em uma teia de relacionamentos humanos que não podem ser inteiramente delineados com antecedência.

Sendo assim, Arendt ressalta dois princípios éticos-políticos: o perdão e a promessa como elementos importantes para a confiança mútua necessária

(ARENDDT, 1991, p. 25) A autora critica a compassividade porque representa a capacidade de ser generoso apenas se houver piedade. Neste sentido, questiona ela (*Idem*, 1991, p. 25): “Serão os seres humanos tão vis que não consigam agir humanamente senão quando incitados e, por assim dizer, obrigados pela sua própria dor quando veem sofrer os outros?”

⁹⁹ Mesmo as piores circunstâncias, como por exemplo, na vida em um Governo Totalitário, “consegue erradicar do coração dos homens o amor à liberdade, que é simplesmente a capacidade de mover-se, a qual não pode existir sem espaço.” (ARENDDT, 1989, p. 518)

¹⁰⁰ Sobre as conexões, “redes” ou “teias” elaboradas a partir das ações humanas, explica Arendt (2007, p. 120): “Toda relação causada pelo agir recai, porquanto liga homens atuantes, numa rede de relações e relacionamentos na qual desencadeia novas relações, muda de maneira decisiva a constelação de relacionamentos já existentes e segue alastrando-se sempre e pondo em ligação e movimento cada vez mais do que o homem atuante poderia prever.”

entre aos assuntos humanos. Ambos são elementos éticos que se tornam imprescindíveis, neste contexto, para que as ações e os diálogos possam continuar existindo, mesmo havendo a ameaça de possíveis situações indesejáveis, ou no caso destas já terem ocorrido.

O que Arendt denomina de “faculdade de perdoar” (2007, p. 248) é, para ela, uma das potencialidades da própria ação, pois decorre do problema da irreversibilidade (e também da ilimitabilidade). Nesse sentido, o perdão “serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como a espada de Dâmocles^[101] sobre cada nova geração”. (*Idem*, 2007, p. 249)

Ainda sobre o perdão, Arendt (2007, p. 250-251) explica que ele foi descoberto como uma faculdade política por Jesus de Nazaré. Para ela, o fato de os ensinamentos de Jesus pertencerem a um âmbito religioso não descaracteriza o perdão como um princípio político porque, conforme ele ensinou, o perdão deve partir dos homens em relação aos outros, para após Deus também perdoar. E, ainda, ele é necessário, pois “eles não sabem o que fazem^[102].” A vingança, para Arendt, é o oposta ao perdão, pois ao invés de “desfazer”, parar ou romper com os atos do passado, ela estabelece uma espécie de reação que não interrompe os resultados da ofensa, da transgressão, etc., e “todos os participantes permanecem enredados no processo, permitindo que a reação em cadeia contida em cada ação prossiga livremente” (*Ibidem*, 2007, p. 252). A vingança, então, confere uma direção diferente ao ato praticado, mas não o finda.

Contrastando com a vingança, Arendt cita a punição como uma alternativa para aqueles atos que transpõem os limites estabelecidos pelas leis, que não seria contrária ao perdão, visto que alguns atos precisam chegar a um final, para que a ação não prossiga indefinidamente. Sendo assim, o perdão é,

¹⁰¹ Dâmocles é o personagem principal de uma anedota moral, sendo um cortesão bajulador na corte de Dionísio de Siracusa. Dâmocles dizia que Dionísio, por ser um homem de poder e autoridade, era verdadeiramente afortunado. Sabendo de tais palavras, Dionísio propôs a troca de lugares por um dia, e Dâmocles poderia gozar de todos os privilégios que Dionísio teria. Dentre o luxo exuberante, Dionísio ordenou que uma espada fosse pendurada, apenas por um frágil fio, acima da cabeça de Dâmocles, que ao perceber a ameaça sobre sua cabeça, deixou de desejar a “fortuna” de Dionísio. Este conto alude a insegurança que o poder pode gerar, bem como aos perigos iminentes que pode resultar.

¹⁰² Neste contexto Arendt ressalta que o crime e o mal intencional são exceções para o perdão. Kristeva (2002, p. 207) explica que: “Abordando sucintamente a imensa problemática do perdão, Arendt não nega o imperdoável. Existem ações ‘radicalmente más’ (ela escreve em 1958, citando Kant, isto é, bem antes do processo Eichmann, de 1963).”

conforme a explicação de Arendt, um ato inesperado, e por isso, ele contém “algo do caráter original da ação.” (*Ib.*, 2007, p. 252)

A “faculdade de prometer” (*Ibidem*, 2007, p. 248) ou de cumprir promessas, também é derivada da ação e procede da imprevisibilidade. A promessa

serve para criar, no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, certas ilhas de segurança, sem as quais não haveria continuidade, e menos ainda durabilidade de qualquer espécie, nas relações entre os homens. (*Ib.*, 2007, p. 249. Com grifos nossos.)

Se não houvesse as possibilidades de perdoar e de prometer, as ações que permitem a continuidade ao mundo e o preservam (cuida, mantém, conserva e confere durabilidade), seriam enfraquecidas pela desconfiança que poderiam gerar. Sem o perdão, a capacidade de agir estaria, conforme Arendt (2007, p. 249), “limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos”; sem a promessa, a pessoa se sentiria vulnerável, porque “seríamos condenados a errar, desamparados e desorientados, nas trevas do coração de cada homem, enredados em suas contradições e equívocos.” (ARENDR, 2007, p. 249) A autora explica ainda que as “trevas do coração” apenas são extintas a partir da pluralidade. Ou seja, na solidão e no isolamento¹⁰³ da privacidade ou da subjetividade a promessa e o perdão “são, no máximo, um papel que a pessoa encena para si mesma.” (*Ibidem*, 2007, p. 249)

Conforme explica Amiel (1996, p. 70), perdoar e prometer são ações plurais porque “não podemos perdoar-nos a nós próprios, nem estar ligados por promessas conosco próprios. O código ‘moral’ criado por estas duas capacidades baseia-se, portanto, em experiências que são impossíveis na solidão.” Ao corresponder à condição humana da pluralidade, o perdão e a

¹⁰³ O conceito de isolamento proporciona a compreensão do significado da política autêntica, segundo a autora. Arendt (1989, p. 527) afirma que o isolamento “baseia-se na solidão, na experiência de não haver pertencimento ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter.” Sendo assim, no isolamento o homem perde sua capacidade de ação, pois não está mais entre homens, como também perde seu próprio eu, a confiança em si mesmo e “o eu e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo”. (*Idem*, 1989, p. 529). Nas palavras de Bignotto (2001, p. 114): “Isolado no mundo que o circunda, não podendo contar nem mesmo com as relações de solidariedade que normalmente fazem parte da vida familiar ou comunitária, o indivíduo é confrontado com a experiência devastadora do que Arendt chama de desolação. Trata-se, segundo Arendt, “da experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter.” (1989, p. 527) A solidão organizada, segundo a autora, é a maior ameaça que se pode ter para o mundo tal como se conhece, pois com esta solidão pode-se pensar que não há mais expectativas para a vida política, em especial.

promessa consistem em uma função orientadora, não moral, mas ética¹⁰⁴, cujas diretrizes são “os outros”¹⁰⁵, porque as experiências que pautam estas faculdades são dependentes da presença de outras pessoas.

Sobre a promessa, Arendt (2007, p. 255) explica que “a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos da Reforma, que o poder de prometer ocupou, ao longo dos séculos, lugar central no pensamento político.” Porém, o que a autora entende por “promessa”, não equivale ao que se conhece por “teoria do contrato social”, como, por exemplo, em Hobbes, Locke ou Rousseau. Para ela (2007, p. 256), embora a promessa decorra da necessidade de haver confiança entre os homens no que tange aos assuntos humanos, esta faculdade “corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não soberania^[106].” Isto é, a promessa não se funda ou se origina de uma representação política, tal como nas teorias contratualistas, pois requer algo que se poderia denominar de “compromisso” ou “comprometimento” com os outros. Quando há a ação em conjunto, o que

¹⁰⁴ No pensamento arendtiano há a diferença entre moralidade e eticidade. Moralidade, para Arendt refere-se às normas que prescrevem e orientam a vida humana, como por exemplo, o que se conhece por ética das virtudes, ética deontológica, ética utilitarista, etc. A moralidade, segundo ela, é prescritiva, e por isso, pertence ao âmbito privado da vida humana, porque se relaciona à subjetividade, às preferências e às crenças particulares. A ética, por outro lado, é para Arendt um princípio orientador para a política, não afirmando o que deve ser feito, mas lembrando da necessidade de considerar os outros. Isto porque se trata de uma esfera plural, isto é, porque nela existe a reunião de singularidades que devem considerar-se mutuamente como iguais, mas, e ainda assim, as diferenças de opiniões estão presentes e precisam ser dialogadas com respeito. Porém, é importante salientar, conforme Roviello (1987, p. 38-40) que Arendt, embora diferencie moral e ética, não contrapõe uma à outra, preferindo a segunda em relação à primeira. A diferença entre moral e ética para ela torna-se importante porque alguns limites e definições precisam ser retomados ou reformulados para que se possa pensar com mais clareza nos reais problemas em política, como por exemplo, a retomada de princípios do que é público e do que é privado ajudaria a evidenciar com mais precisão em quais situações as ações humanas precisariam ser revistas. Segundo Roviello (1987, p. 38), Arendt elabora “um pensamento que procura abalar os pilares mais firmemente consolidados do pensamento político ocidental, quer saindo da tradição quer esforçando-se por recuperar tradições perdidas.” Em resumo, a moral se relaciona com o que é socialmente aceitável, e a punição às transgressões é externa, ao contrário da ética, em que a punição é interna, pois é derivada de uma escolha realizada após a reflexão que o indivíduo faz sobre a moral.

¹⁰⁵ Ao contrário de Platão, conforme lembra Arendt (2007, p. 249), porque a noção platônica de governo obedecia a padrões morais, “cuja legitimidade baseava-se no autodomínio.” E sendo assim, o que orienta, justifica ou legitima a ação política, seria para Platão, segundo Arendt (2007, p. 249), “a relação que a pessoa mantém consigo mesma, de sorte que o certo e o errado nas relações com os outros são determinados pelas atitudes que ela assume em relação a si própria, até que toda a esfera pública passa a ser vista à imagem do ‘homem escrito em maiúsculas’, da ordem adequada entre cada uma das capacidades da alma, do corpo e da mente do homem.”

¹⁰⁶ Sobre este ponto, Amiel (1996, p. 72) explica que: “Arendt procura, com o perdão e a promessa, normas “morais” que não se apoiem numa faculdade hipoteticamente mais elevada do que a ação ou as experiências exteriores ao seu campo. E isto contra qualquer ideia de soberania, de dominação ou de domínio de si e de outrem (ou seja, contra Platão), contra qualquer ideia de uma regulação do viver junto que se baseia numa relação de si a si (ou seja, contra Rousseau, cujo contrato social é, em última instância, um contrato entre o eu como vontade particular e o eu como vontade geral), contra a imposição de normas religiosas.”

Arendt (2007, p. 256) também chama de “agir em concerto”, o que mantém as pessoas reunidas, segundo ela (ARENDT, 2007, p. 256), é “a força da promessa.” Arendt entende que essa “união” é superior à soberania conferida a uma pessoa (como por exemplo, um representante governamental) ou a uma instituição, pois estes possuem “certa realidade limitada quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas.” (ARENDT, 2007, p. 256) A importância principal recai, para a autora, tanto no que concerne à diferença entre o contrato e a promessa, quanto no que se refere ao próprio valor político da promessa, no fato de que aqueles “que são inteiramente livres, isentos de quaisquer promessas e desobrigados de quaisquer propósitos^[107]” (*Idem*, 2007, p. 257) não se responsabilizam politicamente como o fazem aqueles que possuem “um propósito com o qual *concordam*^[108]” (*Ibidem*, 2007, p. 257. Com grifo nosso.), e portanto, comprometem-se uns com os outros.

Em razão das pessoas não poderem “garantir hoje quem serão amanhã” (*ib.*, 2007, p. 256), e por isso, ser impossível prever os resultados dos atos envolvidos em uma comunidade constituída por pessoas com iguais capacidades de ação, as promessas elaboram “ilhas” (*ib.*, 2007, p. 256) de segurança, isto é, conferem confiança em meio ao que Arendt (*ib.*, 2007, p. 256) chamou de “oceano de incertezas”. Sendo assim, tanto o perdão quanto a promessa são, para ela (2007, p. 257)

Os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário: decorrem diretamente do desejo de conviver com outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, mecanismos de controle embutidos na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis.

Sem a ação, a partir da espontaneidade humana, restaria às pessoas apenas o equivalente ao ciclo vital, que, por ser um processo natural, é determinado pelas leis da natureza, é recursivo e repetitivo. Se os homens não puderem “desfazer” ações, mesmo que somente em certa medida, a partir do

¹⁰⁷ Como por exemplo, no caso dos cidadãos participantes do pacto social, que ao instituir um governo abdicando de seus próprios poderes ou soberanias, estão conferindo ao governo as decisões condizentes aos assuntos políticos e ficam, assim, descompromissados com a participação nos assuntos públicos ou de agirem politicamente.

¹⁰⁸ Lafer (2007, p. 351. Com grifo do autor.) explica que: “para Hannah Arendt, a importância do *nós* do agir conjunto, que se dá entre os homens e do qual nasce o poder, entendido como um recurso gerado pela capacidade dos membros de uma comunidade política de concordarem com um curso comum de ação.”

perdão¹⁰⁹, ou não puderem “controlar” o que fazem, embora limitadamente, com a promessa, a Humanidade estaria vulnerável aos processos automáticos de leis inexoráveis, como o pássaro João de Barro que, geração após geração, constrói suas casas da mesma forma. Assim, “entregues a si mesmos, os negócios humanos só podem seguir a lei da mortalidade, que é a única lei segura de uma vida limitada entre o nascimento e a morte.” (ARENDDT, 2007, p. 258)

Ao seguir as leis determinadas, que se pode comparar à renúncia da capacidade humana de agir, restaria aos homens o automatismo da vida cotidiana e os ciclos biológicos da natureza, cujo rumo é em direção à morte para qualquer individualidade. Por isso, seguindo tal fluxo, os homens levariam consigo todas as coisas humanas, caso não houvesse a faculdade humana de “iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar.” (*Idem*, 2007, p. 258) Para Arendt, os seres humanos, por serem mortais, podem dar continuidade ao mundo elaborado por eles mesmo, apenas a partir da ação espontânea, isto é, da característica que os diferencia dos animais, rompendo processos e proporcionando a novidade.

4.3 A Espontaneidade da Ação, o Totalitarismo e a Responsabilidade

A espontaneidade, propriedade que, segundo Arendt, distingue os seres humanos dos animais e o homem da natureza, é a representação da liberdade, propiciando a ruptura com as cadeias lógicas e causais de processos automáticos, cíclicos, próprios da natureza. Arendt (2007a, p. 57) conceitua a espontaneidade como o “estabelecer-um-início-e-começar-alguma-coisa.” Também, por ser o sinônimo de liberdade de agir, a espontaneidade equivale à “liberdade de externar opinião, o direito de ouvir opiniões de outros e de também ser ouvido” (*Idem.*, 2007a, p. 57), constituindo “uma parte da liberdade política.” (*Ibidem*, 2007a, p. 57)

¹⁰⁹ Em relação ao perdão e aos resultados das ações, Arendt (2008a, p. 106. Com grifos nossos.), escreve: “O perdão é a única ação estritamente humana que liberta a nós e aos outros da cadeia e padrão de consequências que toda a ação humana engendra; como tal, o perdão é uma ação que *garante a continuidade da capacidade de agir, de começar de novo, a todo ser humano*; sem perdoar e ser perdoado, nós pareceríamos com os personagens de contos de fada que são eternamente castigados com a realização dos desejos que lhes são concedidos.”

A ação e o discurso são, conforme Arendt, formas de diferenciação: por meio deles cada ser humano pode distinguir-se do outro. Porém, tal distinção depende do que a autora denomina de “iniciativa”, ou seja, “trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano.” (ARENDR, 2007, p. 189) Com isso, ela enseja demonstrar o estreito vínculo entre a capacidade humana de agir e de falar com a caracterização de ser humano e, ao mesmo tempo, com a liberdade¹¹⁰. Um homem ou uma mulher desprovido de suas possibilidades de agir ou dialogar com os outros, perde sua condição humana porque

Sua perda envolve a perda da relevância da fala (e o homem, desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento) e a perda de todo o relacionamento humano (e o homem, de novo desde Aristóteles, tem sido concebido como o “animal político”, isto é, que por definição vive em comunidade), isto é, a perda, em outras palavras, das mais essenciais características da vida humana. (ARENDR, 1989, p. 330)

Sendo assim, uma pessoa neste estado é “literalmente morta para o mundo; deixa[ndo] de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.” (ARENDR, 2007, p. 189) A iniciativa e a espontaneidade, portanto, são sinônimas ao representarem a ideia central do conceito de natalidade, posto que direcionam-se à capacidade humana de iniciar e de colocar em curso novos acontecimentos¹¹¹. A estes conceitos, Arendt contrapõe duas concepções: a ideia de determinação e o que ela chama de comportamento. Ambos estão ligados aos Regimes Totalitários que, dentre seus ideais, possuía a tentativa de banir ou de controlar as ações humanas espontâneas. De acordo com Fry (2009, p. 36), “o efeito geral de governos totalitários é que eles impedem o exercício da liberdade e da ação política espontânea”, promovendo a desconfiança mútua entre as pessoas, e assim, isolando uns dos outros. Na atmosfera criada pelo “regime total”, as pessoas não conseguem expressar suas opiniões, e menos ainda, agir em conjunto. Neste contexto, a

¹¹⁰ Arendt (2007a, p. 57) explica a espontaneidade a partir de Kant, ou seja, afirma ela: “Essa liberdade consiste naquilo que chamamos de espontaneidade que, segundo Kant, se baseia no fato de cada homem ser capaz de começar um série de novo por si mesmo.” (2007a, p. 57)

¹¹¹ De acordo com Assy (2004, p. 33): “A capacidade de ação criativa, de espontaneamente iniciar algo novo, figura no pensamento arendtiano como a faculdade política *par excellence*.”

singularidade¹¹² é ignorada, estimulando a reificação, a superfluidade: “Arendt crê que o aspecto mais perigoso do totalitarismo é que ele trata os indivíduos como se fossem supérfluos”, explica ainda ela (FRY, 2009, p. 36).

O Totalitarismo foi, segundo Arendt, uma forma de governo nova, diferente de quaisquer outras formas conhecidas, ou seja, distinto de regimes tirânicos ou ditatoriais¹¹³. Uma das maiores novidades totalitária, frente às outras formas de governo indesejáveis como a ditadura e a tirania, está no desejo de controle total dos indivíduos:

Ao contrário das ditaduras ou tiranias clássicas, os regimes totalitários instalam-se de maneira legal; beneficiado do apoio popular, eles implicam mesmo uma intensa politização das massas, de tal sorte que desaparece a distinção entre o Estado e a sociedade civil. Acontece que esses regimes não destroem só a vida política, [pois] destroem mesmo a vida privada, porque corrompem todas as relações e todas as solidariedades. (VALLÉE, 1999, p. 65)

O controle total dos indivíduos não ocorre apenas em seu aspecto externo, como o domínio das ações de cada pessoa, por exemplo; mas também no tocante ao aspecto interno. O domínio interno é aquele em que há a manipulação e o cerceamento das características que são essenciais ao ser humano, como a espontaneidade. A relação que o Totalitarismo estabelece com a lógica e com as leis da natureza permitem-lhe possuir outra característica singular: a valorização da lógica e da dedução, e que auxilia na compreensão do motivo pelo qual ele deseja suprimir a espontaneidade. Para o Totalitarismo nazista, a única verdadeira lei são as ditadas pela Natureza¹¹⁴, e delas surge a superioridade racial como um princípio normativo¹¹⁵. A

¹¹²A ação política, de acordo com o pensamento de Arendt exposto por Fry (2009, p. 72), é um conceito antitotalitário porque “prioriza as diferenças entre as pessoas, em vez de esmagar a pluralidade humana e desencorajar a ação individual.”

¹¹³Ela explica que é possível perceber muitas semelhanças entre uma ditadura ou tirana e o totalitarismo, porém este possui características inteiramente peculiares e que ao mesmo tempo, desafiam tanto a Tradição de pensamento, quando os julgamentos que se pode fazer a partir do senso comum. O “domínio total”, outra forma de Arendt referir-se ao totalitarismo, “é a única forma de governo com a qual não é possível coexistir.” (ARENDDT, 1989, p. 343) Coexistir, neste contexto, refere-se ao ser humano conviver uns com os outros preservando suas individualidades, pois que, para Arendt (1989, p. 335) “cada um de nós é feito como é – único, singular e intransponível.”

¹¹⁴Segundo Fry (2010, p. 39): “Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt descreve o nazismo como um regime totalitário guiado por um forjamento da lei da natureza devido a seu compromisso com a criação infanda de uma raça purificada de seres humanos. A meta é auxiliar o processo da natureza a fim de manter a lei da natureza que, de alguma forma, malogrou em manter a si mesma.”

¹¹⁵ Para o stalinismo, em contrapartida, eram as leis da História as únicas a serem seguidas, e segundo estes, a luta de classes seria a ideia reguladora.

ideologia¹¹⁶ do Regime nazista era a de seguir, de forma coerente, os preceitos que esta lei da natureza fornece, cuja supervalorização do cálculo e da dedução intencionavam a redução tanto do livre pensamento quanto das ações, em objetos controláveis e previsíveis, dado que a premissa primeira ficaria sob o jugo do *Führer*. Para tal, a liberdade deveria ser inteiramente suprimida, e as capacidades humanas de iniciar novos empreendimentos precisariam ser eliminadas¹¹⁷. O domínio despótico dos homens não era o objetivo primordial do Totalitarismo, mas organizar

um sistema em que os homens sejam [ou tornem-se] supérfluos. O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade. (ARENDDT, 1989, p. 508)

O Regime total¹¹⁸ queria o domínio de todas as esferas da vida humana, tanto em seu âmbito privado, quanto público, controle que acaba com as possibilidades de quaisquer ações que sejam livres ou estejam fora da ideologia empregada. Neste contexto, não existe opinião própria, iniciativa ou ação conjunta; os seres humanos tornam-se meros “fantoques”, isto é, sem expressar qualquer reação contrária ao que lhes é imposto. Subjugando a espontaneidade, o Totalitarismo planejava manter as ações humanas sob controle, evitando as iniciativas e a liberdade, cujas estratégias para alcançar tais objetivos não constou em apenas, segundo Arendt, exterminar fisicamente seus inimigos e opositores, mas na aniquilação da iniciativa como condição humana. Sem a espontaneidade, isto é, sem a capacidade de iniciar, o que resta, conforme explica Arendt, são (1989, p. 506)

¹¹⁶ Sobre este conceito, ver nota número 37 deste trabalho, página 40.

¹¹⁷ Arendt explica que, para tal finalidade, os homens precisavam estar atomizados, isolados e vazios no que diz respeito aos próprios sentimentos ou julgamentos morais. Neste sentido, ela (ARENDDT, 1989, p. 372) cita Himmler ao definir os homens da SS como o “novo tipo de homem que em nenhuma circunstância fará jamais ‘alguma coisa apenas por amor a essa coisa’”. Não “amar a qualquer coisa” avizinha-se à ideia de que nada tem valor em si mesmo, como por exemplo, o conteúdo textualmente difundido nos panfletos internos usados pela SS insistindo na “absoluta necessidade de se compreender a futilidade de tudo o que venha a ser um fim por si mesmo.” (*Idem*, 1989, p. 372)

¹¹⁸ Conforme explica Schio (2006, p. 45): “No Estado totalitário, os indivíduos, ao invés de serem seres políticos, tornam-se passivos, devido ao predomínio das questões materiais, preocupações estas egoístas e utilitárias. Cria-se um círculo vicioso, pois o cidadão, privado de ação política, torna-se apático, e a apatia leva-o ao consumo e às preocupações sociais, afastando-o do político e da responsabilidade que o acompanha.”

horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o comportamento do cão de Pavlov^[119], todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte.

A exclusão da possibilidade da ação leva, reiterando, ao comportamento, cujas regras são os elementos que regem os “atos”: tais regras tendem a “normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada”, explica ela (ARENDDT, 2007, p. 50). De acordo com Duarte (2010, p. 439), a sociedade de massa, fator que colaborou para o surgimento do Totalitarismo, possui uma “monótona previsibilidade repetitiva e normalizada dos comportamentos apáticos que corroem a ação espontânea e o exercício autônomo do pensar e do julgar.” A determinação imposta pelo comportamento, conforme Arendt (2007a, p. 58) explica, encontra como uma forma de resistência “o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados”. Ou seja, com isso Arendt pretende afirmar que somente se estes “novatos” estiverem privados da espontaneidade, o mundo pode ser determinado ou previsto. Kristeva (2002, p. 133. Com grifo nosso.) explica que

“começar”: essa é a garantia da singularidade espontânea. “Espaço comum”: essa é a condição da partilha política. Suprimindo a capacidade interna aos homens de começar, destruindo o espaço comum onde eles podem se mover e que é o espaço político, o terror totalitário, “por medo de que alguém se meta a pensar”, vai contra, em definitivo, a essa qualidade humana por excelência que é o *pensamento*, sinônimo de nascimento e renascimento.

Neste sentido, apenas a ação espontânea (em oposição ao comportamento) pode culminar na “responsabilidade pelo mundo”, embora aquele que apenas se comporta (como Eichmann) também seja responsabilizável. Isto porque o comportamento apenas reproduz algo previamente estabelecido, e como tal, por obedecer a um padrão de ação imposto, sente-se comprometido somente com a execução das ordens ou com seu “mandante”. Em outros termos, o “executante” não se sente responsável por aquilo que faz, ao não ter escolhido livremente, o que não o isenta de culpa

¹¹⁹ O cão de Pavlov é um exemplo recorrente utilizado por Arendt em *Origens do Totalitarismo* ao referir-se às ações condicionadas, isto é, ao comportamento. Este cão estava condicionado a comer toda vez que tocava uma sineta, mesmo que não tivesse fome.

ou de punição, pois apenas o alija do pertencimento ao mundo de maneira autenticamente humana.

4.4 A Vida do Espírito e a Responsabilidade Política

Questões como a perda da espontaneidade, a “sociedade de massas”, a incapacidade de pensar e a perda de parâmetros para julgar, levou Arendt a escrever de forma mais precisa sobre o que ela chamou de *A Vida do Espírito*: o pensamento, a vontade e o juízo. Nas primeiras obras publicadas, *Origens do Totalitarismo* e *A condição Humana*, Arendt já salientava, em pequenas passagens, a importância destas atividades para a ação política: na primeira obra, por exemplo, referia-se à vida do espírito ao explicar a ideologia totalitária que priorizava a lógica e a dedução no lugar do pensamento próprio, referindo-se a este como “pensamentos perigosos” (ARENDR, 1989, p. 472; 474; 479), e na segunda, citando o pensamento como uma atividade presente “onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política.” (ARENDR, 2007, p. 338) Neste sentido, afirma Assy (2004, p. 37. Grifo da autora.) que

Se em *A condição humana* Arendt descreve as atividades da vida ativa sob a perspectiva das supostas atividades da reflexão, a saber, um livro que nos propõe a “*pensar o que estamos fazendo*”, em seus escritos que versam sobre moralidade e responsabilidade a autora nos desafia a uma fenomenologização da vida contemplativa, cujo ângulo privilegiado é a superfície, recolocando o pensar, o querer e o julgar no domínio da visibilidade cunhada sob a valorização do mundo da aparência, fundamental a uma ética da ação.

Porém, a problemática sobre a ação política e as atividades espirituais humanas passaram a ser desenvolvidas com maior profundidade pela autora após o julgamento de Eichmann¹²⁰, cujas reflexões estão publicadas em *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. A partir de então, ela, em diversos momentos de suas obras, relacionou a vida ativa e a vida contemplativa, evidenciando que as ações políticas que se pretendem responsáveis com o mundo, além de vincularem-se intrinsecamente com a liberdade política, com o diálogo, com a iniciativa, etc., também dependem do pensar, do querer e do julgar. Isto porque, as pessoas que renunciam tanto às atividades políticas do diálogo e da ação quanto ao não exercício do pensar, do

¹²⁰ Ver explicação contida na nota de rodapé número 48, página 47, supra.

querer e do julgar, de uma forma ou outra, também influenciam no mundo comum.

A apatia, a evasão para a vida privada, o desinteresse pela política, a irreflexão, a formulação de pseudo-juízos ou o agir a partir do comando alheio, também geram consequências no espaço de convívio mútuo¹²¹, como por exemplo, o enfraquecimento da liberdade política, o fortalecimento de soberanias desvinculadas dos cidadãos, a desvalorização (ou aniquilamento) das singularidades, entre outros. A responsabilidade política vincula-se às atividades da vida espiritual do homem porque as ações, segundo Arendt, originam-se do pensamento, da vontade e do julgamento.

Cabe, porém, antes de demonstrar de que forma as ações derivam da vida espiritual humana, ressaltar a distinção entre a responsabilidade política e a responsabilidade pessoal, possibilitando o entendimento da forma pela qual a responsabilidade em política trata do mundo comum e da natalidade. Para tanto, a retomada da distinção entre moralidade e eticidade, mais uma vez, faz-se necessária: Arendt explica que a discussão entre a responsabilidade traz consigo questões ambíguas, porque os termos que comumente são usados para as justificativas e explicações deste tema podem pertencer ora à eticidade, ora à moralidade. Por isso, ela (ARENDR, 2004, p. 218) afirma em relação à ética e à moral: “as duas palavras significam originalmente nada mais do que costumes ou maneiras e, depois, num sentido elevado, os costumes e maneiras que são mais apropriados para o cidadão.” Ela (ARENDR, 2004, p. 218. Grifo da autora.) lembra que na Antiguidade Clássica grega e romana, tanto a ética quanto a moral faziam parte da política, referindo-se não simplesmente às instituições, mas aos cidadãos, e assim,

todas as virtudes na Grécia ou em Roma são definitivamente virtudes políticas. A questão nunca é se um indivíduo é bom, mas se sua conduta é boa para o mundo em que vive. No centro do interesse está o mundo, e não o eu.

A mudança no foco da questão, ou seja, da preocupação com o mundo para o indivíduo, ocorreu, conforme explica Arendt (*Idem*, 2004, p. 219), a partir

¹²¹ Sontheimer (2007a, p. 11-12), sobre tema, afirma que: “A adaptação oportunística, a fuga ao privado, a retirada da responsabilidade política, a cômoda apatia política – que, porém, não causa nada de positivo –, a delimitação consciente dos outros, sejam partidos, interesses opostos ou concidadãos estrangeiros que são rotulados como estranhos: todos estes modos de conduta tão correntes hoje em dia são nocivos a uma verdadeira política civilizada.”

da herança hebraico-cristã, em que “as questões morais dizem respeito antes ao bem-estar de uma alma do que ao do mundo.” A ascensão do Cristianismo deslocou a atenção do mundo comum para o mundo pessoal e interno de cada homem, e a preocupação passou a ser a alma e a salvação, como o explicou Arendt (*Ib.*, 2004, p. 219-222). Esta influência fez com que, segundo ela, o contexto Cristão, ainda na contemporaneidade, seja relevante como padrão moral.

O importante para Arendt, ao evidenciar a diferença entre o “foco” das preocupações, consiste na definição do que pertence à esfera política e ao que pertence à esfera privada, aquela dos assuntos pessoais. Isso não significa que, para ela, as esferas política e privada, ou a moral e a ética, tenham entre si diferenças quanto ao grau de importância. A distinção faz-se necessária para que fique explícito o que é um assunto político, e, assim, quais são os elementos que precisam ser revistos ou discutidos para que o mundo comum subsista, assim como a vida humana, no que diz respeito à singularidade e à pluralidade. Nesta perspectiva, Roviello (1987, p. 8. Com grifo da autora.) explica que

o político é essencialmente essa reapropriação instituinte, por parte dos homens, do seu ser-deste-mundo sob a forma de uma responsabilidade pelo mundo, ou melhor, pelo sentido que nele se revela. No entanto, esta responsabilidade pelo mundo é uma corresponsabilidade; o mundo só se pode reconciliar com o sentido, e tornar-se então num lugar para o homem, instituindo-se como mundo comum. O sentido só pode penetrar no mundo como *sensu comum*. O sentido é introduzido no mundo através do debate entre homens acerca do mundo que herdaram e partilham, e da ação comum no seio desse mundo.

Sendo assim, a responsabilidade pessoal distingue-se da responsabilidade política, não porque a primeira possa eximir-se das atividades de pensar, de querer e de julgar, mas porque a responsabilidade pessoal liga-se aos atos legais e morais do indivíduo, enquanto a segunda relaciona-se com a política, isto é, ao estar no mundo com outras singularidades. Com isso, Arendt não quer dizer que a moralidade e a legalidade estejam, necessariamente, eximidas da responsabilidade com outras pessoas, isto é, éticas, pois as leis, por exemplo, fazem parte da constituição política de um

Estado, e por isso, interliga todos os cidadãos¹²², ao mesmo tempo em que delimita o que se pode ou não fazer, tendo em vista os direitos individuais. O que ela quer realçar é que, no âmbito da responsabilidade pessoal, pode-se atribuir culpa aos indivíduos, enquanto que no da responsabilidade política, não.

A culpa, podendo ser interpretada como imputabilidade moral ou legal de uma pessoa, trata do envolvimento de alguém em ações repreensíveis, ilegais, entre outros, podendo repercutir na vida em comum (fato que geralmente ocorre, posto que os crimes, por exemplo, afetam a vida entre os homens), mas não se pode afirmar que, politicamente, uma pessoa (ou muitas) são culpadas por crimes ou atos de outros, isto porque a política abrange todos os cidadãos, e ao “culpabilizar” todos, ninguém torna-se efetivamente responsável¹²³. Roviello (1987, p. 43-44) explica que Arendt ao elaborar este conceito tem por objetivo salientar que

a responsabilidade objetiva só pode ser individual. A ideia de uma culpabilidade coletiva é igualmente denunciada por esta razão: pelo fato de contornar a questão da responsabilidade; se todos são culpados, então ninguém o é, e qualquer julgamento que permita sancionar o mal cometido no mundo torna-se impossível^[124].

Arendt (2004, p. 214) afirma que “a culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal. Refere-se a um ato, não a intenções ou potencialidades.” A responsabilidade política diz respeito à coletividade, ou seja, ao pertencimento a uma comunidade¹²⁵. Os

¹²² Ser “cidadão” para Arendt significa: “ter responsabilidades, obrigações e direitos que só fazem sentido quando territorialmente limitados.” (ARENDR, 1993, p. 58)

¹²³ Arendt afirma, em diversas passagens de suas obras, como por exemplo, em *Origens do Totalitarismo* e *Responsabilidade e Julgamento* que “quando todos são culpados, ninguém o é.” (ARENDR, 2004, p. 90-91)

¹²⁴ Soma-se a esta questão um fato que chamou atenção de Arendt e estimulou suas críticas quanto à confusão entre responsabilidade e culpa: dizia-se após a Segunda Guerra Mundial que todos os alemães eram nazistas, estendendo a possibilidade do envolvimento criminoso a todas as pessoas. Para Arendt este argumento é uma falácia, ou ainda, um embuste, cujo propósito seria apenas desresponsabilizar os verdadeiros culpados. Este tema, Arendt desenvolve, por exemplo, na obra *Origens do Totalitarismo*, mas em especial no texto *Culpa organizada e responsabilidade universal*, escrito no ano de 1945, incluso na obra *Compreender*. Neste texto Arendt (2008, p. 154) explica: “Mas o verdadeiro problema não é provar o que é evidente, a saber, que os alemães não tem sido nazistas potenciais desde os tempos de Tácito, nem o que é impossível, a saber, que todos os alemães abrigam opiniões nazistas. Consiste em saber como nos conduzir e como enfrentar um povo cujos limites internos, que demarcam os criminosos e os normais, os culpados e os inocentes, foram apagados tão radicalmente que ninguém saberá dizer na Alemanha se está lidando com um herói secreto ou com um ex-assassino em massa.”

¹²⁵ Ou ao que Arendt (2008, p. 160) denomina de “humanidade comum”, designando a ideia de que todas as pessoas, independentemente de suas comunidades, Estado, etc., pertencem ao mesmo Planeta, e necessitando assim, conviver. Tal concepção de humanidade leva à responsabilidade política porque,

homens e as mulheres, entende ela, passam a assumir esta responsabilidade no momento de seus nascimentos, e apenas podem escapar ao morrer, pois, mesmo no caso da saída de uma comunidade, ela (2004, p. 217) afirma que

como nenhum homem pode viver sem pertencer a alguma comunidade, isso significaria simplesmente trocar uma comunidade por outra, e assim, um tipo de responsabilidade por outro.

Ao explicar a diferença entre responsabilidade política e pessoal, Arendt (2004, p. 90), exemplifica a partir de Napoleão que, ao assumir o poder assumiu a responsabilidade de todos os atos da França. Com isso, “ele apenas afirmou, um pouco enfaticamente, um dos fatos básicos de toda a vida política.” A responsabilidade política refere-se a todos em uma nação que, “por nascer num *continuum* histórico, recebe a carga dos pecados dos pais, assim como a benção das proezas dos ancestrais.” (*Idem*, 2004, p. 90) E ainda, neste contexto, a autora (ARENDR, 2004, p. 90. Com grifo nosso.) lembra as palavras de Hamlet¹²⁶, cujo sentido está na atribuição de responsabilidade aos recém-chegados:

Endireitar o tempo significa *renovar* o mundo, o que podemos fazer porque todos entramos num ou noutra tempo como recém-vindos a um mundo que existia antes de nós e ainda vai existir depois que partirmos, quando teremos deixado a sua carga para nossos sucessores.

Nessa perspectiva, a responsabilidade política fundamenta-se como uma categoria política, segundo a autora, porque É derivada do “estar entre homens”, isto é, trata-se de uma postura ética, necessária à vida na pluralidade. Para que as ações possam renovar o mundo (ou preservá-lo), precisam vincular-se às atividades da vida do espírito, pois, ao agir, as pessoas precisam representar para si, mesmo que hipoteticamente, os outros que também participam do mundo. O pensamento, a vontade e o juízo, conforme entende Arendt (2004, p. 257), fornecem os elementos necessários à ação porque possuem a “capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio”,

conforme a autora (ARENDR, 2008, p. 160) entende: “A ideia de humanidade, quando despida de qualquer sentimentalismo, acarreta a gravíssima consequência de que os homens, de uma forma ou de outra, devem assumir a responsabilidade por todos os crimes cometidos pelos homens e que todas as nações partilham o ônus do mal cometido por todas as outras.”

¹²⁶ Reiterando o exposto no capítulo II: “o tempo está fora do gonzos: maldito despeito/Que eu tenha nascido para torná-lo direito!” (ARENDR, 2004, p. 90)

proporcionando ao indivíduo pensar e julgar por ele mesmo, no entanto, sem o risco de amparar-se em padrões meramente subjetivos¹²⁷.

Neste sentido, a função do pensamento é o da busca por significado, e não por conhecimento. Arendt (2004, p. 231) distingue, a partir de Kant, pensamento e conhecimento, explicando que o primeiro refere-se ao “compreender^[128]”, e o segundo, ao “intelecto, que deseja e é capaz de certo conhecimento verificável.” A atividade do pensamento refere-se ao que está ausente, exigindo do sujeito imaginação.

Um objeto do pensamento é sempre uma representação, isto é, algo ou alguém que está realmente ausente e presente apenas para o espírito que, pela imaginação, pode torná-lo presente na forma de uma imagem. Em outras palavras, quando estou pensando saio do mundo das aparências, mesmo que o meu pensamento lide com objetos comuns dados pelos sentidos. (ARENDR, 2004, p. 232)

Nessa perspectiva, o objetivo do pensamento não é formular um conhecimento. Metaforicamente Arendt (*Idem*, 2004, p. 233) afirma que esta atividade não “serve para nada’ no curso comum das atividades”, porque seus resultados não são verificáveis e são incertos, ao mesmo tempo em que é autodestrutivo, porque é uma atividade permanente, podendo reelaborar e “ressignificar” inúmeras vezes o mesmo objeto: “do que se parece seguir que a atividade do pensar é como o véu de Penélope: desfaz toda manhã o que tinha acabado na noite anterior.” (*Ibidem*, 2004, p. 235) Em contrapartida, a

¹²⁷ A intersubjetividade do juízo político ocorre a partir dos conceitos de “mentalidade alargada” e de publicidade, referidos neste trabalho nas notas de rodapé números 20, 30, 46, 63, 64 e 69. Sobre este aspecto, Lafer (2007b, p. 17-18) explica que a política, segundo Arendt, pertence ao campo do pensamento no plural, e assim: “Na interpretação de Hannah Arendt, Kant, na *Crítica do Juízo*, salienta uma maneira de pensar no plural, que consiste em ser capaz de pensar no lugar e na posição dos outros em vez de estar de acordo [apenas] consigo mesmo.”

¹²⁸ Kohn (2008) afirma que, para Arendt, pensar é tido como sinônimo de compreender. Ele explica que Arendt: “sempre sentiu uma atração irresistível pela atividade de compreender, uma atividade mental circular e interminável cuja principal significação, para ela, consistia mais no próprio exercício que nos resultados.” (KOHN, 2008, p. 8) Além disso, é importante ressaltar que Arendt efetua uma tradução *sui generis* dos termos alemães, utilizados por Kant, *Vernunft* e *Verstanden*, geralmente traduzidos por razão e entendimento, mas que para ela, *Verstanden* deve ser traduzido por intelecto. Arendt (1978, p. 24) afirma: “o ato de distinguir as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com uma distinção entre duas atividades do espírito inteiramente diferentes, o sentido, para a primeira categoria, e a cognição, para a segunda.” Sobre este ponto, e a partir de Arendt, Lafer (2003, p. 78-79) elucida que a finalidade do pensamento está na busca pelos significados, sendo um atributo da razão, enquanto o conhecer (intelecto) objetiva a verdade, e afirma: “A verdade e o desejo de conhecer não são a mesma coisa que a necessidade mais abrangente da razão de buscar o significado das coisas.” Cabe, ainda, salientar que o compreender, para ela, visa a reconciliar o ser humano com o que passou (mas não é esquecer), permitindo-lhe assim, a continuidade no agir, não ficando paralisado devido às ações e aos acontecimentos do passado (o Nazismo, por exemplo, ou a morte de um ente querido).

consequência do não pensar, para a autora (ARENDR, 2004, p. 245), é que as pessoas acabam por

se agarrarem a quaisquer regras prescritas de conduta que possam existir num dado tempo e numa dada sociedade. As pessoas então se acostumam não tanto ao conteúdo das regras, cujo exame minucioso sempre as conduziria a um estado de perplexidade, quanto à posse de regras nas quais subsumem os casos particulares. Em outras palavras, elas se acostumam a nunca tomar decisões.

Desta forma, o pensamento possui a capacidade de desfazer preconceitos, ou opiniões não examinadas, estimulando a revisão dos significados dos valores, das doutrinas, das teorias ou convicções existentes. Assim, o pensamento é, para Arendt (2004, p. 256), “político por implicação”, porque a resignificação proporcionada pelo pensar incide “sobre uma outra faculdade humana, a faculdade do julgamento, que podemos chamar, com alguma justificação, a mais política das faculdades espirituais do homem.” (ARENDR, 2004, p. 257) Neste sentido, explica Duarte (2010, p. 445):

A despeito de o pensamento e o juízo serem exercícios autônomos, singulares, intransponíveis e solitários, eles mantêm uma relação intrínseca com o outro, tanto o “outro” – ou outros – que represento pela imaginação em meu juízo, quanto o “outro” que já trago junto a mim quando penso. Em outras palavras, pensamento e juízo instauram a pluralidade na unidade.

O juízo, conforme Arendt explica, pode obter dois usos: o primeiro, chamado de juízo determinante (junto com Kant na obra *Crítica da Faculdade de Julgar*), no qual há “o subordinar do indivíduo e do particular a algo geral e universal, o medir normalizador com critérios nos quais se verifica o concreto e sobre os quais se decidirá.” (ARENDR, 2007a, p. 31) O segundo, e mais importante para a autora, em especial em certas situações, o juízo reflexionante ou reflexivo, é o julgamento que exige a capacidade humana de pensar por si mesmo. Em outros termos, ele ocorre “quando nos confrontamos com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo.” (*Idem*, 2007a, p. 31) Este julgar, “diz respeito a particulares e a coisas próximas” (ARENDR, 2004, p. 257), utilizando a imaginação e a imparcialidade¹²⁹ para obter uma conclusão que ocupará o lugar de premissa geral, até então inexistente. Esta se refere ao contexto dos elementos envolvidos no julgamento, isto é, ela não é obtida a

¹²⁹ Sobre estes conceitos, ver notas de rodapé deste trabalho números 50 e 20, supra.

partir da subsunção a regras universais ou gerais. Ao fazer presente o que está ausente (as outras singularidades), e ao considerar a perspectiva dos outros no momento de formular um ponto de vista próprio, Arendt entende que é possível formular não um juízo moral, mas um juízo político. Este juízo, de acordo com ela, é decisivo para o convívio entre os seres humanos porque possibilita o retorno à questão da responsabilidade política¹³⁰. Esta responsabilidade:

É o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que, afinal, é a faculdade política *par excellence*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana. (ARENDR, 2004, p. 225)

A vontade, ou o querer, neste contexto, assemelha-se à iniciativa, isto é, à espontaneidade humana, porque liga-se diretamente à liberdade e à capacidade humana de dizer “sim” ou “não”¹³¹ aos desejos ou ao que é imposto. A vontade “como motor da ação”¹³² (ARENDR, 1978, p. 14), pode iniciar espontaneamente, o que se deve, segundo Arendt, às capacidades do homem, que:

Pelo fato de nascer, é um novo começo, e a sua capacidade de começar pode muito bem corresponder a este fato da condição humana. [...] A questão é como é que esta faculdade de ser capaz de ocasionar algo de novo e conseqüentemente de “mudar o mundo[133]” pode funcionar no mundo das aparências, ou seja, num ambiente de fatualidade que é velho por definição e que

¹³⁰ Duarte (2010, p. 450), ao referir-se às atividades da vida do espírito e à responsabilidade política, afirma: “Arendt soube como caracterizar e valorizar a radicalidade ética e política do agente responsável, isto é, daquele agente que, nas circunstâncias que realmente importam, tanto em contextos coletivos como nas interações privadas, responde a si mesmo e subverte a ordem das expectativas rotineiras, tornando-se, desse modo, um exemplo para outros, um exemplo para o mundo público.”

¹³¹ Arendt (2004, p. 107) explica que o não agir é também uma forma de ação, e que em determinados casos, o não-agir se torna uma forma de ação, muitas vezes, a mais responsável a ser tomada, como por exemplo, na decisão entre mandar ou não centenas de pessoas para um campo de extermínio, mesmo quando a pessoa supõe ser um “dente da engrenagem”. Neste exemplo, ela (2004, p. 107) afirma: “os não participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras apreendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejudgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão. O seu critério, em minha opinião, era diferente: eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiram que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nesta condição poderiam continuar a viver consigo mesmos.”

¹³² A ação que, conforme entende Lafer (2007, p. 345), “na obra de Hannah Arendt, é uma das categorias fundamentais e representa não só um ‘medium’ da liberdade, enquanto capacidade de reger o próprio destino, como também a forma única da expressão da singularidade individual.”

¹³³ Sontheimer (2007a, p. 11) afirma que Arendt: “jamais perdeu a confiança básica na possibilidade de o homem atuante começar de novo, de fazer a coisa diferente. Enquanto os homens puderem agir, escreveu ela num desses textos, eles serão capazes de fazer o improvável e o incalculável.”

incessantemente transforma toda a espontaneidade dos que acabaram de chegar no “foram” dos fatos. (Idem, 1978, p. 15)

O objeto da vontade são projetos, em que o querer transforma o desejar em uma intenção, que decide o que vai ser, o que vai acontecer. Das faculdades espirituais humanas, a vontade e o julgar são as que estão mais próximas do mundo das aparências e, com isso, mais vinculados à vida ativa, no sentido de que levam à realidade o que se passa internamente em cada ser. O pensar não provê o julgar, ou a vontade, com regras gerais, que possam lidar com os particulares, “daí a autonomia da vontade e do juízo como faculdades mentais, que têm como intencionalidade alcançar objetos particulares no mundo.” (LAFER, 2003, p. 86) E embora a ação vincule-se diretamente com o juízo, porque ele elabora a conclusão a ser seguida (tanto no caso do juízo determinante, quanto no reflexivo), é a vontade que efetivamente decide por obedecer à premissa final do juízo. Quem “comanda” diretamente não é o juízo, mas a vontade, conforme explica Schio (2008, p. 186):

ao juízo cabe ‘ligar’ o mundo interno ao externo por meio dos conteúdos ajuizados, isto é, averiguados, delimitados, que apontam para as soluções possíveis, possibilitando a escolha, enfim, auxiliando na deliberação. Para tanto, ele leva os outros em consideração, discute com eles. Após, o juízo carece do comando da vontade para que se torne ação.

Arendt explica que há um conflito constante entre o “eu pensante” e o “eu volitivo”. O primeiro possui como princípio a não-contradição do “eu comigo mesmo^[134]”, fazendo com que a vontade, o eu volitivo, possua mais liberdade. Tal liberdade da vontade consiste, ainda, no fato de que ela não lida apenas com o ausente, mas também com as coisas visíveis, mas que não existem, ou seja, porque são projetos. “A vontade é, portanto, uma faculdade voltada para o futuro, e o futuro, por maior que seja a sua probabilidade, é sempre incerto. Daí

¹³⁴ Pode-se resumir o princípio do pensamento de não-contradição, no seguinte ensinamento socrático retomado por Arendt (2004, p. 249. Com grifos da autora.): “Seria melhor para mim que a minha lira ou um coro que eu dirigisse fossem desafinados ou estridentes com dissonâncias, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um só*, estivesse em desarmonia comigo mesmo e *me* contradissem.” Com isso, Arendt quer dizer que uma pessoa, recolhendo-se ao pensar, que lida com o invisível e com o ausente, ainda assim não está sozinha, ou seja, ela pode travar um diálogo consigo mesma. No caso, por exemplo, se um assassino, este diálogo seria coberto de contradição, pois conforme entende Arendt, ninguém conviveria tranquilamente com um criminoso, a não ser que este opte pelo não pensar.

a natureza sempre contingente dos atos volitivos.” (LAFER, 2003, p. 87) Sendo assim, a vontade, diferentemente do pensamento, que faz e refaz constante e pacientemente seu produto, possui uma determinada tensão, inquietação, impaciência, podendo ser superada apenas com o impulso do querer, o qual leva à ação¹³⁵. A vontade é autônoma porque em seu interior há a formação de um “querer” e de um “desquerer” ao mesmo tempo, o que a impacienta e a leva a decidir por um deles. Essa “escolha”, que ocorre no interior da vontade, é contingente, o supremo momento de liberdade, pois sequer o seu portador, o ser humano, pode saber de antemão qual será a opção adotada pela vontade. A razão, o pensamento e o julgamento enviam “conteúdos”, mas não condicionam, determinam o querer. Assim sendo, a ação que disso resulta é inusitada.

Neste sentido, das atividades espirituais humanas a vontade é a que está intimamente ligada à espontaneidade da ação, porque ela, nas palavras de Arendt (1978, p. 35), é “como um órgão para o futuro e identificada com a capacidade de iniciar algo novo.” A capacidade de iniciar, “enraizada na natalidade” (ARENDR, 1978, p. 233) não equivale à mera criatividade, ou à algum dom. Refere-se apenas ao “fato que os seres humanos, os novos homens, repetidamente aparecem no mundo em virtude do nascimento.” (*Idem*, 1978, p. 233)

Por isso, a educação voltada para uma ética da responsabilidade, ou seja, ao amor ao mundo, é tão importante para Arendt, pois proporciona à formação do cidadão, isto é, ao ser de ação, elementos basilares ao pensamento e ao juízo, colaborando desta forma para as decisões da vontade, que repercutem em questões, por exemplo, como o reconhecimento da importância das diferenças, a necessidade de atitudes éticas, o sentimento de pertença ao mundo, o importar-se com os assuntos humanos.

¹³⁵ Os dados do sentido, ao chegarem ao espírito, possibilitam a reflexão, organizando, desta forma, o conteúdo da deliberação, da vontade e da ação. Neste contexto, explica Schio (2008, p. 12): “Quando o conteúdo retorna ao mundo externo, quando ele aparece, ele expõe o interior. Se há consonância (ou não) no todo do ser, se o funcionamento é harmônico, há um “encaixe”, e a sensação é a de beleza, de adaptação, de participação, de ‘encontro’ com o outro que é o mesmo que para consigo.”

5 Considerações Finais

Hannah Arendt acreditou que os homens, em virtude de seus nascimentos, compõem o mundo. Isto porque o mundo, como ela afirmou, é constituído pelo trabalho, mas mantido pelas ações dos cidadãos, tornando-se assim, um mundo comum, que diferentemente da natureza, precisa da constante intervenção humana para seguir existindo. Estas intervenções humanas, ou, em outros termos, a organização das relações dos seres humanos no mundo, são denominadas por Arendt de “política”. A vida política compõe o “estar entre homens”, e uma de suas “condições” advém da natalidade, do fato de que cada ser é um iniciador, podendo desencadear novos acontecimentos e eventos que repercutem no mundo.

O nascimento, desta forma, representa um “laço” que aproxima todos os seres humanos, consistindo em “algo” em comum. E esta “entrada no mundo humano” é um acontecimento ímpar que os leva, segundo a autora, ao entrelace com os eventos anteriormente ocorridos (História), mas que precisam se tornar de conhecimento da geração presente, pois dizem respeito à todas as pessoas contemporâneas a este período. Os eventos humanos, passando a constituir a História e a Tradição, e dessa forma compondo o senso comum, são recebidos pelas futuras gerações como uma “herança”, e, portanto, os novos seres ainda estão envolvidos, mesmo que na figura do espectador, e não mais como ator. Como espectador, podem reconhecer a importância dos fatos que contribuíram para o presente, seja ressignificando-os, utilizando-os como exemplos (negativos ou positivos) ou dando-lhes continuidade.

Sendo assim, de acordo com Arendt, todas as pessoas são responsáveis pelo mundo, porque pelo nascimento, passam a fazer parte de uma comunidade de homens e de mulheres, cujas ações “em concerto” constroem, conservam e modificam a realidade elaborada pelos próprios seres humanos. Esta realidade, que apenas pode ser atestada pela interação com os outros, não é determinada pela natureza, mas formada pela Humanidade, representando assim, que qualquer intervenção que possa ser efetivada, depende dos seres humanos.

As pessoas não estão sujeitas ou obrigadas a tomarem frente ou iniciativa nos assuntos humanos. A liberdade que compõe o mundo construído

por elas mesmas, possibilita que vivam afastadas da vida em comum, da política. Mas, nem por isso Arendt entende que estas pessoas estejam isentas da responsabilidade pelo mundo: o omitir-se, o não agir, a apatia, tornam-se formas que ação que também influenciam no mundo. Neste sentido, Arendt afirmou que a natalidade é a “essência” da educação, porque no período da vida humana em que as habilidades e as características próprias de cada um são desenvolvidas e consolidadas, a capacidade de iniciar precisa ser “conservada”, isto é, não pode deixar de pertencer ao ser humano, ou ao cidadão, sob o risco deste passar a comportar-se (e não mais agir) ou de preocupar-se tão somente com sua vida privada ou social.

Deixar de ter iniciativas, de ser espontâneo, de dialogar sobre assuntos comuns ou agir politicamente, não significa que possa haver a “desresponsabilização” com a política, mas isso fragiliza (e muito) o mundo humano. Tal “enfraquecimento” do mundo humano pode representar, como Arendt muitas vezes temeu, a ruína da política, do espaço entre homens, como ocorreu, por exemplo, no Totalitarismo da Alemanha Nazista. A destituição da política representaria, assim, não apenas a perda de um lugar comum em que as pessoas podem dialogar e mostrar “quem” elas são: extingue a possibilidade de que singularidades possuam um lugar verdadeiramente humano para existir.

A abrangência deste tema demonstra que paira (sempre) uma espécie de ameaça à vida. O que possibilita afirmar, a partir do pensamento de Arendt: não agir, não amar o mundo, não importar-se, equivale a abdicar da preocupação com a vida pessoal e com a própria singularidade. E neste sentido, refugiar-se na esfera privada e social, como faz o “homem de massa”, demonstra uma espécie de atitude contraditória, pois seu isolamento dos assuntos comuns apenas pode colaborar para que cada vez haja menos uma vida privada para onde se voltar quando precisar. E, além disso, o pensamento de Arendt possibilita afirmar que a natalidade, enquanto condição humana para a política, representa uma espécie de compromisso de todos os homens e mulheres com o mundo (o que Arendt chamou também de responsabilidade política) simplesmente porque nasceram e possuem a capacidade para agir.

Referências Bibliográficas

Referências Primárias

ARENDT. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1993.

_____. **A dignidade da política.** Antônio Abranches (org.). Trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

_____. **Rahel Varnhagen,** a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Trad. Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. e McCarthy, M. **Entre amigas.** A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. 1949-1975. Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **Verdade e Política.** Relógio D'Água Editores, 1995a.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

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

_____. **Sobre a violência.** Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Crises da República.** Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **O que é política?** Org. UrsulaLudz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.

_____. **Entre o passado e o futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2007b.

_____. **Compreender – Formação, exílio e totalitarismo.** (Ensaio) 1930 – 54. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **A Promessa da Política.** Rio de Janeiro: Difel, 2008a.

_____. **Sobre a Revolução.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **A vida do espírito. Volume I - O pensar.** Lisboa: Instituto Piaget, 1978.

_____. **A vida do espírito. Volume II - O querer.** Lisboa: Instituto Piaget, 1978.

Referências Secundárias

ABREU, M. A. **Hannah Arendt e os Limites do Novo.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

ADEODATO, João Maurício Leitão. **Problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Record, 2007.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt, política e acontecimento**. Lisboa: Piaget, 1996.

_____. **A não filosofia de Hannah Arendt**. Lisboa: Piaget, 2001.

BÁRCENA, F. MÈLICH, J. **La educación como acontecimiento ético: natalidad, narración y hospitalidade**. Buenos Aires: Paidós, 2000.

BIGNOTTO, Newton. Totalitarismo e Liberdade no Pensamento de Hannah Arendt. *In*: MORAES, E. J. BIGNOTTO, N. **Hannah Arendt – Diálogos, Reflexões, Memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. (p. 111-123)

BOWEN-MOORE, Patricia. **Hannah Arendt's Philosophy of Natality**. New York: St. Martin's Press. 1989.

CANOVAN, Margaret. **Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **The Political Thought of Hannah Arendt**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

CORBISIER, Roland. **Filosofia Política e Liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

CRITELLI, Dulce Mara. **Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. São Paulo: Ed. Brasiliense e EDUC, 1996.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e Continentais**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

D'ENTRÈVES, M. P. **The Political Philosophy of Hannah Arendt**. New York: Routledge, 1994.

COURTINE-DENAMY, S. **O cuidado com o Mundo – Diálogo entre Hannah Arendt e seus Contemporâneos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura**. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. **Vidas em Risco**: Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EISENBERG, José. Comunidade ou República? Hannah Arendt e as Linguagens do Pensamento Político Contemporâneo. *In*: MORAES, E. J. BIGNOTTO, N. **Hannah Arendt – Diálogos, Reflexões, Memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. (p. 166-175)

ENEGRÉN, Andre. **La pensée politique de Hannah Arendt**. Paris: PUF, 1984.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt – Martin Heidegger**. Jorge Zahar, 1995.

FRY, K. **Compreender – Hannah Arendt**. Petrópolis: Vozes, 2010.

GADOTTI, Moacir. **História das Ideias Pedagógicas**. São Paulo: Editora Ática, 2008.

GHIGGI, G.; OLIVEIRA, A. **O conceito de disciplina em John Locke: o liberalismo e os pressupostos da educação burguesa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

JAEGER, W. **Paidéia – A formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?; **A paz perpétua e outros opúsculos**. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. (p. 11-19)

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KOHN, Jerome. Introdução à edição americana. *In*: ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. São Paulo: Cia das Letras, 2004. (p. 7-30)

_____. Introdução. *In: Compreender – Formação, exílio e totalitarismo.* (Ensaio 1930 – 1954). São Paulo: Companhia das Letras, 2008. (p. 7-28)

_____. Introdução. *In: ARENDT, Hannah. A Promessa da política.* Rio de Janeiro: DIFEL, 2008a. (p. 7-40)

KRISTEVA, J. **O Gênio Feminino: a vida, a loucura, as palavras: Tomo I - Hannah Arendt.** Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

KYMLICKA, W. **Filosofia Política Contemporânea.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos — um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt.** São Paulo: Schwarcz, 1991.

_____. **Hannah Arendt — Pensamento, Persuasão e Poder.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

_____. A política e a Condição Humana. *In: ARENDT, Hannah. A Condição Humana.* Forense Universitária, 10 ed. Rio de Janeiro, 2007. (p.341-352)

LAUNAY, Michel. Introdução. *In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Emílio, ou Da Educação.* São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Páginas VII - XXIV)

MAY, Derwent. **Hannah Arendt – uma biografia.** Rio de Janeiro: Casa Maria Editorial, 1988.

ODÍLIO, A.; SIVIERO, I.; SILVA, R. FAUSTINO, L. (Orgs) **O Futuro entre o Passado e o Presente.** Passo Fundo: Editora IFIBE, 2012.

OLIVEIRA, K.; SCHAPER, V. **Hannah Arendt – Uma Amizade em Comum.** São Leopoldo: Oikos/EST, 2011.

PEIXOTO, Cláudia C. O consentimento na perspectiva da república em Hannah Arendt. *In: O Futuro entre o Passado e o Presente.* AGUIAR, O. SIVIERO, I. SILVA, R. FAUSTINO, L. (Orgs) Passo Fundo: IFIBE, 2012. (p. 209-216)

RENAUT, A. **História da Filosofia Política 1 – A Liberdade dos Antigos**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ROVIELLO, Anne-Marie. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

SCHIO, Sônia. A Concepção de Metáfora em Hannah Arendt. *In*: MARTINATO, F. J. (Org). **Poliantéia**. Caxias do Sul: EDUCS, 2002. (p. 113 - 131)

_____. **Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)**. Caxias do Sul: EdUCS, 2006.

_____. **Hannah Arendt: a estética e a política (do juízo estético ao juízo político)**. Tese de doutorado. UFRGS, 2008. (versão digital, disponível em www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14684/000666812.pdf?sequence=1)

SONTHEIMER, Kurt. Prefácio. *In*: ARENDT, Hannan. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a. (p. 7-13)

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

VALLÉE, C. **Hannah Arendt – Sócrates e a Questão do Totalitarismo**. Lisboa: Piaget, 1999.

VILLA, D. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

XARÃO, Francisco. **Política e liberdade em Hannah Arendt**. Ijuí: Unijuí, 2000.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt, por amor ao mundo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx**. O mundo do trabalho. Cotia: Ateliê Editorial, 2000.

_____. **Hannah Arendt** – Ética e Política. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

WEFFORT, F. C. **Os Clássicos da Política**: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”. São Paulo: Editora Ática, 1993.