UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

MANUELA CHAVES SIMÕES FERREIRA

Hannah Arendt e a separação entre política e educação

São Paulo
2007

MANUELA CHAVES SIMÕES FERREIRA

Hannah Arendt e a separação entre política e educação

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Educação.

Área de Coordenação: Filosofia da Educação
Orientador: Profa. Dra. Maria de Fátima Simões
Francisco

São Paulo
2007

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Ficha catalográfica elaborada pelo Serviço de Biblioteca e
Documentação da FE/USP

37.01 F383h	Ferreira, Manuela Chaves Simões Hannah Arendt e a separação entre política e educação / Manuela Chaves Simões Ferreira; orientadora Maria de Fátima Simões Francisco.- - São Paulo, S.P. : s.n.,2007. 142p. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação. Área De Concentração: Filosofia da Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo 1. Educação 2. Filosofia da Educação 3. Arendt, Hannah I. Francisco, Maria de Fátima Simões, orient
----------------	---

FOLHA DE APROVAÇÃO

Manuela Chaves Simões Ferreira

Hannah Arendt e a separação entre política educação

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Educação.

Área de Coordenação: Filosofia da Educação

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

A Antonio, Antonieta, Rodrigo, Chris, Bernard,
Denise e Matheos, aqueles sem os quais nada disso seria
possível.

AGRADECIMENTOS

À orientação positiva e carinhosa de Maria de Fátima
Simões Francisco.
À Paula Perrone pelo apoio, em todos os sentidos.

O constante diálogo

Há tantos diálogos

Diálogo com o ser amado

o semelhante

o diferente

o indiferente

o oposto

o adversário

o surdo-mudo

o possesso

o irracional

o vegetal

o mineral

o inominado

Diálogo consigo mesmo

com a noite

os astros

os mortos

as idéias

o sonho

o passado

o mais que futuro

Escolhe teu diálogo

e

tua melhor palavra

ou

teu melhor silêncio

Mesmo no silêncio e com o silêncio

dialogamos.

Carlos Drummond de Andrade¹

¹ Carlos Drummond de Andrade. In *Discurso de Primavera & Algumas Sombras*. José Olympio, 1977.

RESUMO

FERREIRA, M. C. S. **Hannah Arendt e a separação entre política e educação**. 2007. 142 fls. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

Trabalho de pesquisa teórica que parte de conceitos e idéias de Hannah Arendt em seu artigo intitulado “Reflexões sobre Little Rock”. Neste artigo é proposta a separação entre educação e política a fim de garantir a preservação da autoridade na escola. Nesta dissertação descreve-se a ascensão da esfera social e a substituição da ação pelo conformismo, fenômeno que coincide com uma crise de autoridade no mundo moderno. Em seguida, examina-se o que Arendt entende por política através da configuração desta esfera da vida humana, comparando-se a Antiguidade e a Era Moderna, momento em que a autoridade desaparece da política. Estabelece-se a relação destes fenômenos à crise da educação e propõe-se a separação da educação e da política. Retoma-se o papel da educação nas democracias e conclui-se que se o objetivo da educação nas democracias é preparar as novas gerações para conservar e renovar o mundo, a autoridade e o contato com a tradição devem ser mantidos na escola.

Palavras-chave: Educação. Hannah Arendt. Filosofia da Educação.

ABSTRACT

FERREIRA, M. C. S. Hannah Arendt and the dissociation between politics and education. 2007. 142 fls. Master Thesis – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

This theorist research starts from the concepts and ideas of Hanna Arendt article named “Reflections on Little Rock. This article proposes the dissociation between education and politics, in order to guarantee the preservation of the authority at the school. In this Master Thesis it is described the ascension of the social sphere and the substitution of action instead of compliance, phenomenon that comes together with the crisis of the authority in the Modern World. After that, it is investigated what Arendt understands about politics through the configuration of this human life sphere, comparing the Old Ages with the Modern Ages, period when the authority disappears from the politics. It is established the relation of these phenomena with the crisis of education and it is proposed the dissociation of education and politics. This Thesis recovers the role of education in the democracies and it concludes that the education target is to prepare the new generation to maintain and renovate the world. The authority and the contact with the tradition must be kept at school.

Keymords: Education. Hannah Arendt. Philosophy of Education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. ASCENSÃO DA ESFERA SOCIAL	19
1.1. A relação público-privado na Antiguidade grega	19
1.2 O Cristianismo e a esfera privada	22
1.3 A ascensão da esfera social	24
1.4 Alienação	31
1.5 A substituição da ação pelo comportamento	33
1.6 Ação e fabricação	35
2. POLÍTICA, AMOR MUNDI E O MILAGRE DA AÇÃO	41
2.1 Ação, discurso e revelação	41
2.2 O mundo comum	44
2.3 Liberdade e política	48
2.3.1 Liberdade e política em Hannah Arendt	52
2.4 O poder, a força, a violência e a autoridade	62
2.4.1 O poder	63
2.4.2 A força e violência	66
2.4.3 Poder e violência	67
2.4.4 Autoridade	69
2.4.5 Poder e força	70
2.5 Cidadania e igualdade	71
2.5.1 Hannah Arendt e os Direitos Humanos	73
3. A CRISE DE AUTORIDADE E A SEPARAÇÃO ENTRE POLÍTICA E EDUCAÇÃO	79
3.1 Autoridade e crise	79
3.1.1 Uma outra visão	85
3.2 O “Pescador de Pérolas”	88
3.3 Educação e autoridade	92
3.4 A separação entre política e educação	97
3.4.1 A natalidade	103
3.4.2 Educar para conservar a História	107
4. REFLEXÕES SOBRE EDUCAÇÃO	113
4.1 A <i>vita contemplativa</i>	113
4.1.1 O pensar	114
4.1.2 Preconceito e juízo	117
4.1.3 O juízo	119
4.2 Educação e a faculdade de julgar	123
4.3 O pensar na educação	126
CONCLUSÃO	132
1. Educar para quê?	132
2. Educar para conhecer o mundo ou para pensar?	133
3. Educar para o pensar	135
4. Educar para o julgar	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

INTRODUÇÃO

Johannah Arendt, judia alemã, nasceu em 1906, em Hannover. Viveu na Alemanha até a Segunda Guerra Mundial, quando se refugiou na França e logo em seguida nos Estados Unidos. Formada em filosofia, foi aluna de autores renomados, entre eles, destaca-se Martin Heidegger. Defendeu seu doutorado em 1929 na Universidade de Heidelberg, com uma tese intitulada “O conceito de amor em Santo Agostinho”, sob a orientação de Karl Jaspers.

Refugiada nos Estados Unidos, inicialmente trabalhando como colaboradora de um jornal destinado à comunidade alemã, Hannah Arendt dedicou-se a investigar o fenômeno aparentemente sem precedentes na história humana, representado pelo totalitarismo. Em 1951 a autora publica “As Origens do Totalitarismo”, trabalho que lhe rendeu a cidadania norte-americana. Seu segundo livro, “A Condição Humana”, publicado em 1958 lhe trouxe o reconhecimento como livre pensadora, dotada um poder de aguda reflexão sobre seu tempo, corajosa e original. Em 1968 começa a lecionar na *New School for Social Research*, em Nova York.

Entre a escrita destas duas obras citadas acima e ao longo de todo o resto de sua vida nos EUA, Hannah Arendt dedicou-se a proferir uma série de conferências, participou de seminários e congressos e escreveu muitos artigos. Entre estes artigos, examinaremos a seguir mais detidamente “Reflexões sobre Little Rock” e “A Crise na Educação”.

Além das já mencionadas, suas principais obras são: “Entre o Passado e o Futuro”, de 1954, “Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal”, de 1963; “Da Revolução”, de 1963; “Homens em tempos sombrios”, de 1968; “Da Violência”, de 1970 e “Crises da República”, de 1972.

Hannah morre em 1975, deixando inconclusa a obra intitulada “A Vida do Espírito”, publicada após a sua morte. Dos três volumes planejados para a obra – “O Pensar”, “O Querer” e “O Julgar”-, apenas “O Julgar” não chegou a ser escrito. De cunho altamente filosófico, “A Vida do Espírito” pode ser considerada uma das leituras mais difíceis entre as que Arendt produziu, em parte porque não chegou a ser terminada ou revista, e em parte por tratar-se de uma obra de final da vida, onde as principais idéias da autora estão condensadas.

O que me levou a estudar Hannah Arendt foi de certa forma um acaso, eu não conhecia a autora quando ingressei na licenciatura. Durante toda a minha formação na faculdade de filosofia, e parte da faculdade de direito, tive muito contato com outros autores que foram também as fontes de Hannah Arendt, como Heidegger e Jaspers.

Meu contato mais próximo com a obra de Hannah Arendt foi de fato com o ensaio denominado “A Crise na Educação”, nos cursos da licenciatura, com o professor dessa casa,

José Sergio Fonseca de Carvalho. Através da leitura destes textos é que pude tomar contato com a autora.

Minha experiência como professora de Filosofia e também minhas leituras acadêmicas me mostraram que a obra da Hannah Arendt é de uma pertinência impressionante nos dias de hoje, como nos diz, por exemplo, Celso Lafer no prefácio de “Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder”:

De 1979 até hoje, a fortuna de Hannah Arendt expandiu-se extraordinariamente, nos mais diversos quadrantes culturais. Creio que isso se deve a um significativo consenso em torno da relevância de sua obra. Em verdade, ela se converteu – e é este o alcance deste consenso – num “clássico” do século XX, ao preencher os três requisitos do clássico proposto por Bobbio. Com efeito, Hannah Arendt (I) é uma autêntica interprete de sua época, dando, através de sua obra e pessoa, um acesso ao “espírito” do seu tempo; (II) é sempre atual, daí advindo a necessidade de sucessivas gerações de relê-la e dar-lhe nova interpretação; e (III), finalmente, as categorias de compreensão geral por ela elaboradas continuam indispensáveis para o entendimento da realidade atual, ainda que elaboradas em outros momentos históricos. (LAFER, 2003, p. 08).

O que pude perceber é que, aos poucos, lendo a autora, comecei a encontrar uma chave de compreensão do mundo, passei a olhar para o mundo com os olhos de Hannah Arendt e nada mais natural, então, que eu passasse a olhar a educação e meu trabalho como educadora e professora de filosofia, com esse olhar.

Desde então, a pertinência de trabalhar com essa autora no mestrado foi colocada de maneira intimamente ligada à minha vivência. Quando decidi entrar no programa de pós-graduação da faculdade a escolha por Hannah Arendt foi natural, pois sua obra nos fornece uma chave de compreensão do mundo e dos negócios humanos. Hannah Arendt é um instrumento mais do que adequado para compreendermos e, a partir daí, buscarmos soluções, para a crise de autoridade em que vivemos na educação e para a conseqüente dificuldade que enfrentamos ao prepararmos nossas crianças para uma vida num mundo partido entre o passado e o futuro.

Mais especificamente, queria entender e situar mais claramente a relação que pode se estabelecer entre a teoria política de Hannah Arendt e as decorrências que estas teorias podem trazer para iluminar o tema da educação, esta entendida de modo abrangente como a preparação para a vida em comum dos mais novos pelos mais velhos.

No entanto, Hannah Arendt escreveu pouco sobre educação. O trabalho desenvolvido muitas vezes é o de deduzir, de sua filosofia política, o que se poderia entender como os objetivos da educação e do que esta se trata. Os únicos textos em que Hannah Arendt trata

especificamente do tema da educação são “Reflexões sobre Little Rock”, do ano de 1957 e “A Crise na Educação”, contido na série de artigos publicados com o título de “Entre o Passado e o Futuro”, de 1958. Desta forma, estes textos são o centro da pesquisa, bem como meu ponto de partida para este trabalho.

HANNAH ARENDT E EDUCAÇÃO

Em 1957, Arendt escreve “Reflexões sobre Little Rock” inspirada pelos eventos de integração racial que ocorriam no estado de Arkansas, a fim de contribuir para o debate sobre discriminação e segregação. Contudo, o artigo só foi publicado em 1959, após o acirramento das discussões sobre o tema. Neste meio tempo, Arendt escreveu “A Crise na Educação”. Nas observações preliminares de “Reflexões sobre Little Rock”, a autora ressalta que escreve a partir do ponto de vista de alguém que está vendo a questão de fora, ainda que se incline a favor da causa dos negros.

Ao longo do texto, duas posições polêmicas de Arendt serão expostas: a primeira se refere à situação dos direitos civis e políticos dos negros, que segundo a autora, são muito mais prejudiciais à igualdade do que os direitos sociais. Segundo Arendt, seria mais importante lutar por igualdade política e direitos humanos básicos, do que por políticas de promoção social, como emprego, habitação e educação. Neste sentido, a autora enfatiza que as leis relativas ao casamento inter-racial nos estados do sul dos EUA são um exemplo muito mais chocante de segregação e crime contra os direitos humanos básicos, do que o fato de existirem escolas para negros e escolas para brancos. De acordo com Arendt, o direito de casamento é um direito humano individual, que se insere entre aqueles sem os quais, todos os outros são secundários, até mesmo o direito de voto.

A segunda proposição polêmica que Arendt apresenta em “Reflexões sobre Little Rock” se refere especificamente sobre educação. Trata-se da crítica à decisão de iniciar-se a dessegregação dos negros pelas escolas, pois esta decisão expõe as crianças a uma situação para a qual nem mesmo os adultos envolvidos estão preparados para lidar. Por esta razão a autora propõe que separemos a educação da política, a fim de preservarmos a autoridade no espaço escolar.

Este trabalho se concentra basicamente em torno da compreensão desta proposta de Arendt. O primeiro capítulo refere-se à substituição da ação política pelo comportamento, a partir da ascensão da esfera da sociedade na Era Moderna e o segundo capítulo trata da esfera política. Estes dois primeiros capítulos englobam o panorama geral em que a crise de autoridade se instala no mundo moderno. O terceiro capítulo do trabalho trata mais especificamente da crise da autoridade e de suas repercussões na educação; onde examinamos

mais a fundo o que Arendt quer dizer quando propõe a delimitação entre educação e política, bem como as implicações desta proposta. No quarto capítulo relacionamos as faculdades de pensar e julgar, descritas por Arendt, com a tarefa educacional e na conclusão retomamos o papel da educação na formação das novas gerações.

O que motivou a autora a escrever “Little Rock” foram os acontecimentos desencadeados pela decisão da Corte Federal dos EUA de promover a dessegregação racial nas escolas públicas americanas no final da década de 50. De um dia para o outro, crianças negras passaram a freqüentar escolas que antes eram apenas para brancos, criando situações constrangedoras para as crianças negras. Este é o tema do terceiro capítulo deste trabalho.

O ponto de partida de minhas reflexões foi uma foto nos jornais que mostrava uma menina negra em seu caminho de casa para uma escola recém integrada. Ela era perseguida por uma multidão de crianças brancas, protegida por uma amiga branca de seu pai, e seu rosto testemunhava de modo eloqüente o fato óbvio de que ela não estava propriamente feliz. A foto expunha de modo sucinto a situação, pois os presentes nela haviam sido diretamente afetados pela ordem da Corte Federal: as próprias crianças. (ARENDT, 2004a, p. 261).

Segundo a autora, o constrangimento que a situação impõe às crianças é sinal de que a idéia de promover a integração racial através da educação é equivocada, pois toca no direito de privacidade dos pais e delega às crianças a responsabilidade de resolver uma questão pública. “Obrigar os pais a mandar seus filhos para uma escola integrada contra a sua vontade significa destituí-los de direitos que claramente lhes pertencem em todas as sociedades livres: o direito privado sobre seus filhos e o direito social de livre associação”. (ARENDT, 2004^a, p. 280).

A decisão americana de promover a dessegregação através das escolas integradas visava estabelecer a igualdade entre brancos e negros no que se refere à educação. Além de deslocar a questão para os ombros das crianças, pois foram elas que se viram na delicada situação de convivência sem nenhum respaldo da sociedade, para Arendt, o problema é que esta decisão acabou por interferir em outros direitos humanos básicos que não necessariamente tinham de ser sacrificados. É preciso buscar soluções que garantam a igualdade econômica e educacional sem destituir ninguém de seus direitos de intimidade e de livre associação.

Na esfera da sociedade, os únicos tipos de desigualdade que devem ser eliminados são a desigualdade econômica e educacional. Colocando-se no lugar das mães negras, Arendt escreveu:

Se fosse apenas uma questão de boa educação igualitária para meus filhos, um esforço de conceder-lhes igualdade de oportunidade, por que não me convidaram para lutar pelo aperfeiçoamento das escolas para crianças negras e pelo imediato estabelecimento de classes especiais para aquelas crianças cujo histórico escolar faz com que sejam aceitáveis em escolas brancas? (ARENDT, 2004^a, p. 262).

Arendt admite que o poder público influencie e até coloque alguns limites no que se refere ao direito dos pais sobre a educação de seus filhos, mas esta limitação deve referir-se quanto ao conteúdo da educação. A educação é um direito do cidadão e um dever do Estado, e desde que a educação se tornou obrigatória, é natural que os governos se interessem em preparar os futuros profissionais e cidadãos de seu corpo político. Mas, antes de promover escolas integradas, é preciso que o poder público promova a equidade econômica dos seus membros e garanta a não discriminação no plano legal.

Em “Little Rock” discute-se o modelo de educação progressista relacionando-o com um panorama composto de análises sobre a República Americana - sua estrutura de poder e aspiração á igualdade - por oposição aos Estados-Nação europeus e o contexto mundial de uma sociedade de massa, marcada por uma economia de superabundância que leva a um tipo descontrolado de prosperidade.

Arendt começa “Reflexões Sobre Little Rock” fazendo um inventário dos problemas domésticos da América, em que a questão dos negros se insere. Ela menciona a economia de superabundância e de prosperidade descontrolada que tomou conta dos EUA após o termino da Segunda Guerra Mundial e o fenômeno da cultura e educação de massa que é típico das sociedades modernas em geral. Estes dois problemas são o pano de fundo sobre o qual se insere os problemas das minorias e seus direitos.

Para Arendt, a atual estrutura política da América tem um fundamento diferente daquele que originou as nações européias. Enquanto que a Europa se constituiu, a partir da formação dos Estados Nacionais, com base na idéia da homogeneidade da população e sua fixação a um território, os EUA se constituem desde o início como uma República, aberta a diversidade, baseada nos critérios de igualdade e liberdade. Por esta razão, a questão da cor na América é problema político, que deve ser resolvido dentro de sua estrutura política.

Igualdade política não pode ser confundida com homogeneidade. A autora ressalta que os EUA se constituíram como uma nação fora dos moldes do estado nacional europeu, prescindindo da homogeneidade étnica e de um passado comum do seu povo. Visando sua identidade, os EUA têm buscado equalizar camadas heterogêneas da população, fruto das

inúmeras levas de imigrantes que o país recebeu ao longo da história. Contudo, quanto mais igual fica a sociedade, mais as diferenças são percebidas.

Arendt afirma que faz parte do temperamento norte-americano equalizar tudo. Desde a sua fundação política sob a égide da *Novus Ordo Seclorum* (nova ordem no mundo), que a República tem por princípio apagar as diferenças e distinções entre jovens e velhos, dotados e desvalidos, crianças e adultos, alunos e professores, a fim de garantir a igualdade de oportunidades para todos. O princípio de igualdade garante que a educação nos EUA não seja apenas privilégio das classes ricas, fator, aliás, característicos das sociedades de massas.

A América se constituiu historicamente como um país de imigrantes, por receber de braços abertos novos membros a todo o momento, os forasteiros recém-chegados não pelo nascimento, mas pela imigração, é que a educação nos EUA tem um papel político: o de preparar estes forasteiros para viverem neste país, que do ponto de vista deles é um mundo novo, bem como de ensinar a seus filhos uma nova língua. A educação assume um papel que em outros estados nacionais seria atribuído às famílias e que na América é de responsabilidade do Estado.

Imigrantes vêem o mundo como novo e neste sentido a educação tem papel político, pois os prepara a este novo mundo através de seus filhos. Porém isso não quer dizer que de fato se esteja construindo um novo mundo através da educação, isso seria uma ilusão. A educação se dirige aos mais novos por nascimento, e para estes (por mais novo que o mundo possa parecer aos olhos de um adulto imigrante), o mundo é, no mínimo, mais velho do que eles. Sendo assim, qualquer novidade que se pretenda instituir no mundo através da educação, a partir do ponto de vista das crianças, será velha.

O problema dos negros na América está enraizado historicamente na sua população desde a escravidão, e só será resolvido dentro da estrutura política republicana. A base da república americana é a igualdade, que apesar da heterogeneidade da sua população, pressupõe a igualdade política de todos os seus habitantes. Ao promover a segregação através da legislação, a sobrevivência da república está correndo sérios riscos. Este é o desafio que se apresenta ao modo de vida americano. “Embora o governo não tenha direito de interferir nos preconceitos e práticas discriminatórias da sociedade, tem não apenas o direito, mas o dever, de assegurar que essas práticas não sejam legalmente impostas.” (ARENDT, 2004a, p. 270).

A solução encontrada é tentar cobrir dois pontos inteiramente diferentes: assegurar o direito de voto da população negra e eliminar a segregação. Quanto ao primeiro ponto, o direito de participação política, todos são obrigados a concordar com sua pertinência, já que o critério de igualdade é imprescindível em uma democracia. Segundo a autora, o segundo

ponto causou mais controvérsias e foi o objeto principal do programa de Direitos Civis no final da década de 50.

Por razões demasiado complexas para serem discutidas neste ensaio², o poder da sociedade em nosso tempo é maior do que jamais foi anteriormente, e não restam muitas pessoas que conhecem as regras de uma vida privada e como vivê-la. Mas isso não fornece ao corpo político a desculpa para esquecer os direitos de privacidade, para deixar de compreender que os direitos da privacidade são grosseiramente violados sempre que a legislação começa a impor a discriminação social. (ARENDT, 2004a, p. 286).

A segregação deve ser eliminada no âmbito político, ou seja, não se pode permitir que a discriminação esteja baseada na lei: “O que constitui a perpetuação do crime original na história desse país não é a discriminação e a segregação social, seja qual for a forma que assumam, e sim a legislação racial.” (ARENDT, 2004a, p. 270).

A segregação é a discriminação imposta pela lei e a dessegregação não pode fazer mais do que abolir as leis que impõem a discriminação; não pode abolir a discriminação e forçar a igualdade à sociedade, mas pode, e na verdade deve, impor a igualdade dentro do corpo político. (ARENDT, 2004a, p. 272).

As três esferas

Hannah Arendt delimita três esferas em que se desenvolve a vida humana: a esfera pública, a esfera social e a esfera privada. Esta delimitação é bastante explorada em “A Condição Humana”, porém um resumo bastante consistente é desenvolvido em “Reflexões sobre Little Rock”. Esta separação tem importantes conseqüências no que se refere à educação, por isso vamos compor aqui um breve quadro com as principais características destas esferas, a partir das duas fontes mencionadas.

Começemos com a esfera privada. É a esfera do lar, da família, da pertença, cuja prioridade é a manutenção da vida. Nela, as atividades se dão fora da luz que o testemunho dos outros imprime às atividades públicas, é o espaço do irrelevante, que não merece, nem deve ser mostrado. Este ocultamento se opõe à esfera pública e por esta oposição Arendt vai dizer que há algo nela de não humano. É neste ambiente protegido e não iluminado que a nova vida da criança vai se desenvolver e crescer.

² O primeiro capítulo deste trabalho se refere justamente à questão da ascendência da esfera social na Era Moderna.

A esfera da privacidade é regulada pela exclusividade. É onde escolhemos nossas companhias, os amigos e aqueles a quem amamos. No entanto esta escolha não é determinada por padrões ou regras, pelo contrário, a singularidade, as diferenças naturais de cada ser humano é que são os determinantes das nossas preferências. As escolhas singulares e exclusivas estão em constante conflito com os padrões sociais, que por sua própria natureza são discriminatórios.

A discriminação em si não constitui um problema que deva ser eliminado pelo poder público. O que autora considera problemático é a imposição legal da discriminação social, já que neste caso, haveria uma violação dos direitos de privacidade.

Se a esfera privada é regulada pela exclusividade, a esfera social, por outro lado, é regulada pela discriminação. Nesta esfera, que se interpõe entre o privado e o político, somos guiados pelo adágio de que “semelhante atrai o semelhante” em uma sociedade de incontáveis grupos e associações. O que aparece aos outros seres humanos não é nossa “natureza humana” e sim algumas características mais visíveis, que balizam o agrupamento de pessoas semelhantes, como origem étnica, profissão ou renda, por exemplo.

Segundo Arendt, do ponto de vista da sociedade, o que é mais perigoso do que a discriminação, é o conformismo que exclui qualquer possibilidade de ação livre dos seus membros. Para a autora, este risco é ainda maior na América, que graças à heterogeneidade de sua população, eleva o conformismo social a níveis quase absolutos como substituto da homogeneidade.

Público é o mundo comum, produto das mãos humanas, e aqui entramos na terceira esfera. O público possibilita a construção da realidade, pois esta depende inteiramente da aparência, da existência na esfera pública. Como vimos, nem tudo tolera a luz pública, apenas o que é relevante. A realidade do mundo só pode se manifestar se for pública, vista de diversos ângulos diferentes. O público é essencialmente humano, é o espaço da ação.

Para Arendt, os gregos estabeleceram a oposição complementar entre público e privado: só quem tinha propriedade privada pode participar da vida pública e isto se explica porque o público é o reino da liberdade, onde os homens não estão presos à satisfação de suas necessidades vitais. Tais necessidades são supridas no âmbito privado, que permitem ao proprietário que saia do lar para agir em público, deixando os escravos e as mulheres laborando em casa. Na política é onde o indivíduo se mostra, onde ele mostra quem ele realmente é diante de seus pares. Este é o espaço da singularidade da ação, que por definição é imprevisível, única e original.

No entanto, a expressão da personalidade só é possível se todos estiverem em situação de igualdade, a prerrogativa necessária para a existência da esfera política. Na esfera política é indispensável que se garanta a igualdade.

Por outro lado, Arendt afirma que sem nenhum tipo de discriminação não haveria sociedade, como também teríamos restrita nossa liberdade, nosso direito de livre associação. Assim, a discriminação é um direito social necessário, mas é importante que se entenda que ele não deve extrapolar a esfera da sociedade, onde é legítima. A discriminação não deve ser abolida e sim mantida dentro da sociedade, sem que invada a esfera pessoal ou política.

Nos dois primeiros capítulos deste trabalho trataremos da questão da igualdade e homogeneidade, bem como da relação que esta questão tem com o desenvolvimento da esfera social na Era Moderna. No primeiro capítulo, faremos uma descrição mais detalhada destas três esferas e no segundo nos aprofundaremos na esfera política.

CAPÍTULO 1

A Ascensão da Esfera Social

Para entender melhor a relação entre estas três esferas da vida humana no mundo atual é preciso examinar a ascensão da esfera social sobre as duas restantes, que, segundo Arendt, correm o risco de diminuir até seu desaparecimento. Pela natureza da relação entre as esferas pública e privada, quando uma delas diminui a outra tende a diminuir também.

Na Era Moderna a sociedade de massa exclui a possibilidade de ação pública, que é substituída pelo comportamento. Impessoalidade e padronização, conformismo, homogeneidade e sociedade de massas não combinam com ação política; a sociedade absorveu a esfera pública.

O livro “A Condição Humana” é uma tentativa de entender como isso ocorreu. Arendt traça historicamente como a possibilidade de ação humana foi sendo excluída e substituída pelo comportamento, chegando ao limite das sociedades de massa, completamente equalizadas. Neste processo, vários grupos sociais foram absorvidos pela sociedade, da mesma forma que antes as famílias haviam sido substituídas por grupos sociais na formação dos Estados-Nação. A suposta igualdade entre seus membros é sinal de que a sociedade conquistou a esfera pública.

1.1. A relação público-privado na Antiguidade grega

Para Arendt equacionar as esferas política e social é um erro decorrente de uma falha de interpretação nas traduções latinas de expressões gregas como a de Aristóteles, “o homem é um *zoon politikon*” (animal social). Estas traduções legaram seus frutos às eras posteriores na confusão existente entre social e político, que se estende e agrava na Era Moderna. No entanto, na *polis* grega, percebia-se claramente a separação entre a família (vida privada) e a política (vida pública), não entendida como sinônimo de sociedade. A sociedade, vista como uma esfera de características definidas e distintas daquelas é, segundo Arendt, fenômeno recente, datado da Era Moderna.

Esta relação especial entre ação e a vida em comum parece justificar plenamente a antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, que já encontramos em Sêneca e que, até Tomás de Aquino, foi aceita como tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (“o homem é, por natureza, político, isto é, social”). Melhor que qualquer teoria complicada, esta substituição inconsciente do social pelo político revela até que ponto a concepção original grega havia sido esquecida. (ARENDT, 2004b, p.32).

Para os antigos, a distinção que se sobressai é entre privado e público, a esfera social não é relevante para compreensão das atividades humanas. Arendt aponta o erro de

interpretação dos comentadores de Aristóteles ao afirmarem que o homem é animal social quando, na realidade, o que o filósofo afirma é que ele é um animal político. Este erro persiste convenientemente na Era Moderna, porque o público e o privado se misturam.

Na Antiguidade, a esfera privada é prerrogativa para que o indivíduo seja considerado cidadão. É preciso que o homem tenha se libertado das obrigações do labor, que é atividade característica da esfera privada, para que possa se dedicar à vida pública, à ação política. Neste sentido, a ação se distingue de labor, pois este é a atividade necessária à subsistência e seus frutos se consomem no próprio processo biológico de manutenção da vida.

A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo. (ARENDT, 2000, p. 159).

O labor é a atividade privada por excelência e também a que mais aproxima o homem das outras formas de vida animal, por isso aquele que vive exclusivamente nessa esfera pode ser considerado inumano. Arendt afirma que o *animal laborans* é apenas mais uma das espécies que habitam o planeta, talvez a mais desenvolvida, mas que não se distingue dos outros animais pela atividade do labor.

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano. (ARENDT, 2004b, p. 48).

Para os gregos, labor e trabalho têm o mesmo significado, graças ao desprezo que eles tem pelo labor na medida em que este rouba o tempo dos cidadãos. O escravo, laborando, não tem uma forma de vida muito diferente de qualquer outro animal na escala biológica e, neste sentido, pode ser considerado menos humano, uma vez que o homem só mostra sua singularidade na esfera pública, atuando politicamente. A vida privada não é inteiramente humana, como o próprio termo indica; privar-se significa abrir mão de algo que torna o homem inteiramente humano.

Nem o labor nem o trabalho eram tidos com suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas. (ARENDT, 2004b, p. 21).

O labor é apenas necessário à sobrevivência. Tendo-a garantida, o homem não precisa mais se preocupar com ela e pode se dedicar às questões públicas. O espaço público é aquele que garante outra forma de existência ao homem. Graças à ação e à publicidade, características da esfera pública, é que cada um pode mostrar verdadeiramente quem é, distinguir-se. No espaço privado, o homem não mostra quem é; aquele que vive exclusivamente oculto no privado não tem existência política e verdadeiramente humana, no sentido daquilo que nos distingue das outras formas de vida animal da terra.

Arendt deduz, com os antigos, que a propriedade privada é a condição para a admissão do indivíduo na esfera pública, com plena cidadania. A propriedade privada é então condição necessária para a existência da esfera pública; é o outro lado da mesma moeda: não é possível existir esfera pública sem que haja esfera privada. Quando não se possui um lugar de pertença, privado, não se pode ser cidadão, como é o caso do escravo. Ter propriedade privada significa ter garantida a satisfação das necessidades vitais e poder libertar-se delas. O homem então pode ser livre para transcender sua existência ingressando no mundo público comum. O indivíduo rico não está preocupado em acumular riqueza como um fim em si mesma e sim em adquirir independência suficiente para não precisar trabalhar e poder se dedicar à vida pública.

Assim, não é realmente exato dizer que a propriedade privada, antes da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão à esfera pública; ele era muito mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana: mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano. (ARENDT, 2004b, p.74).

Na *polis* a propriedade privada tem importância política. A esfera privada delimita as fronteiras entre a *polis* (e a lei) e a casa privada. A propriedade corresponde ao lugar de pertença e, portanto, de cidadania daquele que pretende participar da vida pública. Quanto mais a vida na *polis* exige do cidadão, menos importância se dá à atividade do labor. Daí o fato do labor ser a atividade própria dos escravos e daqueles que não têm cidadania. Segundo Arendt, Aristóteles considerava mesquinhas as atividades em que o corpo se desgasta e, por isso, não recebiam cidadania aqueles que se dedicavam a elas, os escravos, uma vez que impossibilitavam a pessoa de participar da vida da cidade. Laborar é sinônimo de ser escravizado pela necessidade, é inerente à condição humana e à sobrevivência. Dela advém a naturalidade com que se encara o trabalho escravo na antiguidade já que, se o labor é exclusivo dos escravos, os outros homens podem se dedicar à política.

Deste período em diante, a vida privada, biológica, adquire um valor crescente. Mostra disso é que a coragem passa a ser virtude política, como atesta Maquiavel. Pressupõe-se que para entrar na esfera política é preciso que o indivíduo se arrisque ou que esteja disposto a abrir mão da vida para se dedicar às questões públicas.

Entre os gregos, a esfera privada precede a esfera política. Historicamente, antes da criação da *polis* havia povoados organizados em torno da família e do lar, espaço privado. A propriedade, a casa, o lugar de origem e pertença são pré-requisitos históricos para o surgimento da *polis* e da cidadania política. Para os antigos, a lei é como o muro que delimita o espaço da cidade e a distingue do mero povoado. A *polis* é uma comunidade política justamente por que está delimitada pelas leis.

1.2. O Cristianismo e a esfera privada

Seguindo cronologicamente a ascensão do social, saindo da Antiguidade adentramos na Idade Média e no Cristianismo, com a configuração da esfera pública como uma esfera para poucos, enquanto a esfera privada aumenta. Poucos se dedicam aos assuntos comuns e a maioria dos cidadãos se dedica às suas questões privadas, religiosas ou não. O abismo entre o privado e o público se mantém na Idade Média, e a Igreja Católica oferece ao homem um substituto para a cidadania que antes era dada pela *polis*. Na Idade Média todas as atividades se dirigem para a esfera do lar e a importância delas passa a ser exclusivamente privada e a existência da esfera política diminui na medida em que a esfera da religião aumenta. No Cristianismo, cada um deve cuidar de seus afazeres privados enquanto o governo, no sentido político, se dedica ao cuidado com a administração e a economia em escala social.

Para os cristãos, o que só pode existir em segredo e que precisa continuar a salvo é recolhido e passa a existir na esfera privada. A bondade, segundo a teoria cristã, precisa ser escondida, neste sentido a mensagem cristã tem tendências antipolíticas e a experiência que baseia o Cristianismo e que é o essencial para estar junto dos homens é a idéia da bondade, que tem que se manter afastada da luz pública para não se tornar hipocrisia. A bondade é feita em segredo porque ser visto e ouvido gera forçosamente o brilho e a luz em que toda a santidade se torna hipocrisia, o que justifica o afastamento dos primeiros cristãos da política.

Nesse contexto, a política é aquilo que liberta determinadas áreas da vida e que, para Agostinho, liberta os homens para o Cristianismo.

Foi então que o corpo político também aceitou a concepção de que a política é um meio para um objetivo mais elevado e que se trata da liberdade dentro da política apenas porque a coisa política tem de libertar determinadas áreas. Só que a liberdade da política não é mais uma questão da minoria, mas sim, ao contrário, tornou-se um questão da maioria que não devia nem precisava preocupar-se com os negócios do governo, ao passo que foi

imposto à minoria o fardo de se preocupar com o ordem política necessária aos assuntos humanos. (ARENDT, 2006, p. 70).

Ao assumir o peso da política, o que está em jogo é o amor ao próximo. Segundo Arendt, Agostinho restaura a Igreja que seculariza o medo cristão em segredo, a ponto de os fiéis constituírem no mundo um espaço público totalmente novo e determinado pela religião que embora seja público, não é político. Para os cristãos não se trata de separar e produzir um espaço da minoria contra o espaço da maioria, na verdade é importante criar um espaço paralelo porque o espaço público é insuportável justamente por causa da sua publicidade.

O caráter público do espaço da Igreja como local de reunião sempre existiu, é um espaço construído expressamente como reunidor de homens. Mas ele não pode se tornar um espaço de aparição porque o conteúdo da mensagem cristã original tem que ser preservado, o que segundo Arendt, é quase impossível. A política cristã sempre esteve diante desta dupla tarefa, assegurar uma influência sobre a política secular e proteger o local de reunião não-política dos fiéis do mundo exterior, e impedir que esse local de reunião se torne um local de aparição.

A Reforma Luterana conseguiu afastar da Igreja tudo aquilo que denotava aparência e manifestação, transformando a Igreja novamente em local de reunião para aqueles que vivem no recolhimento. Mas com isso desaparece também o caráter público da Igreja. Arendt afirma que a Igreja Protestante dificilmente poderia ter assumido a tarefa de oferecer aos homens um substituto para a cidadania da Antiguidade; a Igreja Católica consegue fazer isso muito bem durante o período pós-declínio do Império Romano.

Esse espaço público no início do Cristianismo é uma comunidade que depois vai se traduzir na Igreja. Porém, esse processo só se completa com o advento do Estado secularizado, pois a liberdade religiosa deve ser garantida pública e juridicamente. Então se entende agora a política como tudo aquilo necessário para o convívio dos homens a fim de lhes possibilitar uma liberdade que está situada além da política e da necessidade. Justifica-se de fato que se meça o grau de liberdade de cada corpo político pela liberdade acadêmica e religiosa que ele permite, ou seja, pela extensão do espaço de liberdade não política que contém e mantém.

O importante é que desde o fim da Antiguidade, com o nascimento de um espaço eclesiástico público, a política secular continuou ligada às necessidades da vida, fruto do convívio dos homens, e com a defesa de uma esfera mais elevada. O que muda com a

modernidade não é a função da coisa política, o que muda são as áreas em que a política parece ser necessária.

Passa a ser então obrigação do governo proteger a livre produtividade da sociedade e a segurança do indivíduo no âmbito privado. Liberdade e política continuam separadas, e ser livre passa a ser algo que está contido no âmbito da vida e da propriedade, aquilo que é próprio da maioria. Em contraposição, na Antiguidade Clássica a produtividade e a vida são âmbitos privados, justamente onde não se é livre, pois é o espaço da necessidade.

1.3. A ascensão da esfera social

Numa sociedade de proprietários, em contraposição a uma sociedade de operários ou de assalariados, é ainda o mundo, e não abundância natural nem a mera necessidade da vida, que está no centro dos cuidados e preocupações humanos. A questão tornar-se inteiramente diferente quando o principal interesse deixa de ser a propriedade e passa a ser o crescimento da riqueza e o processo de acumulação em si. (ARENDT, 2004b, p.128).

Numa sociedade de proprietários ainda não se encontram indivíduos totalmente desprovidos de propriedade, o mundo ainda é visto como um mundo comum e se encontra no centro das preocupações humanas. Bem ou mal, o mercado de trocas ainda representa uma esfera pública comum. A troca em si pertence ao campo da ação e não é um prolongamento da produção, ela não é uma função automática como de outros bens de consumo a que o labor está sujeito. Nesse sentido, uma sociedade de produtores não é anti-política, ela só é apolítica.

Uma vez que depois, no decorrer da Era Moderna e da constituição dos Estados Nacionais as áreas comunais deixam de existir e cria-se uma massa de pessoas que não têm nenhuma propriedade a não ser a sua própria força, é que podemos estabelecer as condições para a existência de uma sociedade de operários. Esta, por sua vez, é condição necessária para a constituição de uma sociedade de massa.

A economia capitalista acaba por transformar a sociedade em uma sociedade de consumidores, ou se preferirmos o outro lado da moeda, em uma sociedade de operários. Os expropriados da Era Moderna são os errantes que não têm lugar fixo nem nada que os prenda a terra. Eles se tornam uma questão política para os Estados Nacionais, ao mesmo tempo em que inauguram a revolução industrial como massa de mão de obra.

Quando a sociedade se transforma em sociedade de operários assalariados e consumidores, a necessidade de manutenção da vida passa a ser o centro das preocupações humanas. A decadência da esfera privada e da propriedade dá lugar a um processo social de acumulação onde toda a sociedade trabalha para sua continuidade. Estes são os sinais da decadência da esfera pública.

É importante neste momento, distinguir propriedade de “busca desenfreada de mais propriedade”, ou seja, apropriação e riqueza. Segundo Arendt, a Era Moderna se destaca não pela defesa da propriedade, mas pela defesa da possibilidade de acumular propriedade. Para os gregos, a propriedade é necessária para a participação na vida política, mas não é contrária à idéia de um mundo comum. Já o acúmulo de propriedade se opõe a esta idéia, e como é característico da Era Moderna, não tem ligação com a participação política; ao contrário, se explica através da ascensão da esfera da sociedade. Daí a distinção dentre uma sociedade de proprietários e de operários.

Na Antiguidade, a diferença entre público e privado é tão fundamental que, segundo Arendt, acaba apagando a diferença entre labor e trabalho. Ambas as atividades são consideradas necessárias, respectivamente, à subsistência e à permanência dos homens no mundo. Na Era Moderna essa distinção se torna relevante, pode-se definir labor através de sua distinção com o conceito de trabalho. Nas línguas européias sempre há duas palavras diferentes para designar estas duas atividades, ainda que hoje ambas sejam consideradas a mesma. Mas a palavra labor, como substantivo, nunca se refere a um produto final e apenas à atividade de laborar, enquanto que o trabalho pode significar tanto o produto final em si quanto a atividade de produzi-lo.

Os bens de consumo produzidos através do labor estão ligados à sobrevivência existem neste mundo sem estabilidade própria. O que dá estabilidade ao mundo são as coisas que são usadas e não consumidas. O uso cria o hábito, os costumes geram a familiaridade do mundo e a possibilidade de troca entre os homens. O labor não dá estabilidade porque está baseado no consumo.

Neste ponto é importante sublinhar a diferença entre consumo e uso. Entende-se trabalho como produção de coisas destinadas ao uso, que têm valor e comprovam a produtividade. Estes objetos dão estabilidade e solidez ao mundo, pois muitas vezes têm durabilidade maior do que a vida de um indivíduo. Por outro lado, os objetos destinados ao consumo, quando consumidos desaparecem. O uso desgasta a durabilidade do objeto enquanto o consumo desgasta o objeto em si.

O processo natural da vida que consome a durabilidade dos objetos e faz com que tudo o que seja produzido no ciclo de labor seja produzido e consumido num grande ciclo. Arendt usa a idéia do movimento repetitivo para descrever as atividades humanas provocadas pela necessidade, uma vez que estas não têm em si mesmas um começo ou um fim, ou seja, elas se inscrevem no ciclo do processo biológico do organismo vivo e isso define o labor.

Porém, a durabilidade é importante para atribuir estabilidade ao mundo dos homens, já que os objetos resistem aos seus usuários. A vida humana pode se estabilizar quando há objetos de uso, fruto do trabalho ao seu redor. Arendt diz que o risco que corremos ao transformarmos tudo em bens de consumo é o de que percamos a estabilidade da vida humana.

Sem tomar as coisas das mãos da natureza e consumi-las, e sem se defender contra os processos naturais de crescimento e declínio, o *animal laborans* jamais poderia sobreviver. Mas, sem se sentir à vontade em meio a coisas cuja durabilidade as torna adequadas ao uso e à construção de um mundo, do qual a própria permanência está em contraste direto com a vida, essa vida jamais seria humana. (ARENDT, 2004b, p. 147).

O trabalho que se torna labor ocorre em consequência da divisão do trabalho, a atividade é dividida em tão pequenas partes que o operário precisa de um mínimo de qualificação, e o trabalho qualificado vai sendo abolido. O resultado é que a força de trabalho, ou melhor, a força de labor (*labor power*) que todo ser humano possui na mesma quantidade elimina a diferença entre trabalho e labor, pois o trabalho torna-se o que Marx chama de trabalho não qualificado. A divisão do labor se torna uma característica essencial dos processos de trabalho modernos porque substitui a especialização que se exigia antes e com isso a própria abundância promove a transformação dos objetos de uso em bens de consumo.

Entretanto, a elevação do labor à esfera pública é responsável pelo desenvolvimento das teorias modernas do trabalho, e entre elas a de Marx. Os modernos juntam labor e trabalho e falam de *animal laborans* no lugar de *homo faber*, que seria a palavra mais adequada segundo Arendt. Do ponto de vista social do labor, não se leva em conta nada que não seja o processo vital da humanidade. Neste sentido, tudo se torna objeto de consumo. Numa sociedade completamente socializada, a diferença entre trabalho e labor desaparece porque todo o trabalho se torna labor.

A sociedade de massa transforma todas as comunidades modernas em comunidades de operários assalariados. Esses operários se concentram em torno de uma única atividade necessária à manutenção da vida, o labor. Relacionado ao processo vital e que antes estava na esfera privada, o labor se liberta da privacidade e aparece como a função principal da sociedade. Na Era Moderna o labor é promovido à estatura de coisa pública e se modifica e evolui rapidamente de forma a transformar o mundo no que hoje conhecemos.

Isso só foi possível quando foi abolido o requisito de propriedade para participar da esfera pública. A emancipação do operário engrandece a atividade do labor, objetivo que foi atingido antes mesmo da concessão dos direitos civis e individuais ao operário como pessoa.

Pelo fato do labor ter sido promovido a mais alta esfera e ser a atividade mais importante entre os humanos é que se possibilita a abolição do requisito de propriedade para participação da cidadania, bem como a admissão dos operários na vida pública.

Segundo Arendt, esse novo segmento da população pôde aparecer em público, mas sem que fossem ao mesmo tempo admitidos na sociedade e sem que desempenhassem qualquer papel de liderança nas atividades econômicas dessa sociedade. Os operários são admitidos na esfera pública sem serem absorvidos pela esfera social.

Ao mesmo tempo em que por ter se tornado público o labor atinge níveis de excelência, as capacidades que antes eram consideradas como essenciais à esfera pública, a ação e o discurso, perdem qualidade. A perda da qualidade na capacidade humana de discurso e ação, capacidades estas essencialmente políticas, decorre da ascensão do social, quando estas são banidas para a esfera do íntimo e do privado, retiradas de sua esfera original.

É muito mais complicado manter uma sociedade de operários em que esse espaço público não atrofie, porque na sociedade de operários todas as atividades estão no nível do labor; no metabolismo do corpo humano com a natureza: não existe troca, existe consumo.

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pode ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público. (ARENDT, 2004b, p. 146).

Arendt faz uma analogia com a escravidão na Antiguidade, em que o escravo trabalha por necessidade assim como na condição social das classes trabalhadoras justamente porque se acredita que essa é a condição natural da manutenção da própria vida. No entanto, a escravidão do *animal laborans* é diferente daquela da Antiguidade. Para os gregos a escravidão representa a tentativa de exclusão do labor das condições da vida humana, deixando-o para os escravos. O labor é visto como o que temos em comum com outras formas de vida animal.

O labor, antes atividade característica da esfera privada – por visar à manutenção da vida - agrupa homens em turmas de operários, o que gera neles a perda da individualidade e identidade, levando à uniformidade e ao conformismo. Arendt considera a união de muitos em um só antipolítica. Quem labora, labora em turmas e os valores derivados deste labor são inteiramente sociais. A sociabilidade do labor se baseia justamente na uniformidade do trabalho em grupo, e isso faz com que operários se relacionem em uma esfera social e não política. Esta uniformidade está também relacionada ao ritmo biológico do labor que une os

operários. Por outro lado, o trabalho não é antipolítico, mas simplesmente se apresenta como um modo de vida apolítico porque o artesão trabalha no isolamento, oculto do espaço da aparência.

A sociedade de massa – que embaça as linhas de discriminação e nivela as distinções dos grupos – é um perigo para a sociedade como tal, mais do que para a integridade da pessoa, pois a identidade pessoal tem a sua origem para além da esfera social. O conformismo, entretanto, não é uma característica apenas da sociedade de massa, mas de toda sociedade, na medida em que só são admitidos num determinado grupo social aqueles que se conformam com os traços gerais de diversidade que mantêm o grupo unido. (ARENDT, 2004a, p. 274).

No Prefácio de “Condição Humana”, Arendt define a Era Moderna como aquela que glorifica teoricamente o trabalho, fazendo uma alusão a Marx e a outros autores modernos, inclusive os do liberalismo. A autora se refere à transformação de toda a sociedade em uma sociedade de operários como paradoxal: numa sociedade em que tudo está voltado para a produção e em que todos os seus membros são trabalhadores dedicados às atividades do labor e à satisfação das necessidades vitais, se proclama uma sociedade que está prestes a ser liberada dos grilhões do trabalho.

A automação torna o labor mais fácil e menos doloroso, liberta o homem do fardo de trabalhar, mas não elimina a compulsividade do labor (a manutenção do ciclo de autopreservação), apenas atenua a percepção da escravidão da necessidade por não ser mais tão dolorosa.

O desenvolvimento tecnológico que atingimos permite substituímos a força de trabalho humana pela força das máquinas. Constituímos uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, que por sua vez é a única atividade que nos resta. Arendt vaticina que nada poderia ser pior do que esta situação paradoxal.

A sociedade que está para ser libertada dos grilhões do trabalho é uma sociedade de trabalhadores, uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais importantes em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. Dentro desta sociedade, que é igualitária porque é próprio do trabalho nivelar os homens, já não existem classes nem uma aristocracia de natureza política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem. (ARENDT, 2004b, p. 13).

Portanto, é paradoxal que a aparente libertação da atividade do trabalho, fruto da suavização das penas do labor, ocorra em uma sociedade toda voltada para o trabalho. Arendt afirma que esta é uma contradição fundamental na teoria de Marx, em que embora o trabalho possa ser definido como a mais humana e produtiva atividade, a revolução se destina a libertar o homem desta atividade que o define.

Arendt se pergunta que interesse poderia haver em transformar a sociedade em uma em que o poder do *animal laborans* já não seja mais necessário. Por esta razão é que escolhemos a alternativa da escravidão produtiva, pois nossa libertação efetiva nos leva à improdutividade. O labor leva à escravidão produtiva, pois de todas as atividades humanas esta é a única interminável e está ligada ao processo fértil da vida.

A necessidade e a vida são tão intimamente aparentadas e correlatas que a própria vida é ameaçada quando se elimina totalmente a necessidade. Pois longe de resultar automaticamente no estabelecimento da liberdade, a eliminação de necessidade apenas obscurece a linha que separa a liberdade da necessidade. (ARENDT, 2004b, p. 81).

Arendt menciona a relação entre trabalho e consumo que Marx aborda dizendo que ambos são dois estágios de um mesmo processo, de um eterno ciclo sustentado pelo consumo dos objetos e produtos que o labor faz. O consumo produz nova força de trabalho, que o corpo precisa para se sustentar, de forma que o indivíduo permaneça no ciclo de laborar para poder consumir e consumir para adquirir mais *labor power*, que por sua vez lhe permite laborar mais e continuar consumindo e laborando continuamente. Labor e consumo são ambos comandados pela necessidade de subsistência e são, praticamente, o mesmo movimento. Por isso, do ponto de vista do mundo e da natureza, Arendt afirma que o labor tem um aspecto destrutivo, pois é o outro lado do consumo.

Ainda examinando o fenômeno moderno da emancipação do trabalho Arendt faz referência a Platão. Para os antigos, o dinheiro serve para liberar os homens da necessidade de prover seu próprio sustento, o que justifica a necessidade de propriedade para participar da vida pública, o reino da liberdade. Na Era Moderna ocorre o contrário, pois nos emancipamos do labor e continuamos presos à necessidade: gastamos o *labor power* que antes se gastava trabalhando, consumindo, dada a abundância e fertilidade do processo.

Salta aos olhos o caráter de fertilidade do labor, pois quanto mais se consome, mais *labor power* se produz e quanto mais se produz mais se tem para consumir. Esta abundância se assemelha à da natureza, porém os produtos do labor não se tornam mais duráveis por serem mais abundantes e continuam se desgastando rapidamente no processo de consumo.

Tal fertilidade do labor pode ser explicada através da divisão do labor, que possibilita que mais de um homem consiga prover suas necessidades com esta divisão. Os produtos do labor não duram no mundo o suficiente para se tornarem parte dele e produzirem a sensação de familiaridade nos homens que nele estão imersos. Na sociedade de massa onde todos laboram, cada operário se encontra isolado do mundo, que não mais pode intermediar a convivência entre os indivíduos no espaço público.

A divisão do labor se baseia no fato de que dois ou mais homens sempre podem reunir seu *labor power* e trabalhar como se fossem um só. Cada membro individual no processo de labor é igual a qualquer outro e por isso pode ser trocado. Assim, há uma inesgotabilidade na produção que reside na imortalidade da espécie humana. O problema dessa fertilidade é o de acomodar o consumo individual com o acúmulo ilimitado de riqueza. A fertilidade do labor produz a solução corrente atualmente de tratar os objetos de uso como se fossem bens de consumo.

O operário é um *animal laborans* e sua única propriedade é seu próprio corpo. Mas ele não usa livremente seu corpo, como antes usava o artesão. Por esta razão é que se pode dizer que o operário é expelido do mundo, tornando-se prisioneiro da privatividade de seu próprio corpo (sua única propriedade), escravo da necessidade.

A verdade bastante incômoda de tudo isto é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do labor, isto é, ao fato de que o *animal laborans* pode ocupar a esfera pública; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dela, não poderá existir uma esfera verdadeiramente pública, mas apenas atividades privadas exibidas em público. (ARENDT, 2004b, p. 146).

Arendt aponta para o perigo de que chegue um momento em que nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação. A sociedade de consumidores aniquila o mundo, e isso gera esse estado de espírito que faz com que humanos não se sintam mais confortáveis no planeta. O labor é atividade que se consome nela mesma, e seus produtos não têm durabilidade, sem o quê não podem se tornar parte do mundo. Na sociedade de massa, cada ser humano está isolado do mundo por conta dos produtos que produz, pois estes não têm durabilidade e não se tornarão parte do mundo. O *animal laborans* perde o mundo, entendido como a instância que relaciona os indivíduos ao seu redor.

Por outro lado, de certa forma o labor garante a manutenção da durabilidade do mundo. A tarefa que o corpo humano trava para manter limpo o mundo e evitar seu declínio não é um feito heróico, mas isso requer persistência para que dia a dia os danos anteriores sejam reparados e o esforço é muito doloroso por causa da repetição. O labor então tem uma segunda tarefa: a proteção e preservação do mundo contra os processos naturais, e essa manutenção exige o mesmo tipo de esforço do labor, o exercício repetitivo das tarefas feitas diariamente. Esta segunda tarefa do labor de defender o mundo contra a natureza o relaciona com o mundo de maneira bem mais íntima que a atividade de consumo. Visto por esse lado pode-se presumir que o labor tem um caráter positivo em relação ao mundo.

1.4. A alienação

É verdade que este isolamento do *animal laborans* em relação ao mundo é inteiramente diverso da fuga voluntária da publicidade mundana que vimos ser inerente à prática de boas obras. O *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do próprio corpo (...).(ARENDT, 2004b, p. 31).

É interessante que nos detenhamos um pouco mais na afirmação Arendtiana de que a natureza humana é duvidosa porque nós nos distanciamos dela. Em “A Condição Humana” a autora se detém sobre um tópico chamado “A Alienação do Mundo”. Arendt relaciona o processo de alienação do mundo com o processo de expropriação do homem, dois aspectos que caracterizam a Era Moderna.

Hannah Arendt salienta três eventos que determinam a Era Moderna: a descoberta da América, a Reforma Protestante (concebida como um processo de expropriação individual e de acúmulo de riqueza coletiva) e a invenção do telescópio. Vamos aqui nos deter nos dois primeiros eventos.

A descoberta da América resultou, ao contrário do que tencionavam seus descobridores, em um apequenamento do globo. Pudemos, após a descoberta deste novo continente, mapear e medir o globo terrestre encolhendo-o a ponto de fazer sua representação caber na nossa sala de visitas. Além disso, os avanços tecnológicos imprimiram rapidez aos meios de transporte de forma que a velocidade eliminou a importância da distância: cada homem é habitante da Terra tanto quanto é habitante de seu país.

Tais consequências só foram possíveis graças à capacidade humana de observação, que funciona quando o homem se retira a uma certa distância de tudo que o rodeia. Ou seja, o encolhimento do mundo resulta da capacidade de observação, que só é possível através da alienação do homem de seu ambiente terreno e imediato. Alienação semelhante ocorre quando observamos os astros através de um telescópio, nos retiramos da terra e nos aproximamos do universo. A alienação, neste sentido, promove o distanciamento entre o que é humano e o que é natural, ela nos separa da natureza.

Fenômeno semelhante de alienação foi produzido pela Reforma religiosa, mas neste caso, nos alienamos do mundo em direção ao nosso interior, à nossa consciência. Concomitantemente a essa alienação, a Reforma propiciou o acúmulo de riqueza coletiva com a expropriação das terras da Igreja e o cercamento das terras comunais na Inglaterra. A expropriação e a alienação do homem coincidem no início da Era Moderna, este é o primeiro estágio da alienação.

A expropriação, o fato de que certos grupos foram despojados de seu lugar no mundo e foram expostos, de mãos vazias, às conjunturas da vida, criou o original acúmulo de riqueza e a possibilidade de transformar esta riqueza em capital através do trabalho. Juntos, estes dois últimos constituíram as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era evidente que este curso de eventos, iniciado pela expropriação e que dela se nutria, resultaria em enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora, que vivia para trabalhar e comer, estava não só diretamente sob o aguilhão das necessidades da vida, mas, ao mesmo tempo, alheia a qualquer cuidado e preocupação que não decorresse do próprio processo vital. (ARENDT, 2004b, p. 267).

O primeiro estágio da alienação é a expropriação, que despoja os trabalhadores pobres da proteção da família e da propriedade. O segundo estágio se dá quando a sociedade se torna sujeito do processo vital, no momento em que a classe social substitui a família e passamos a entender a sociedade como um sujeito coletivo.

A expropriação e alienação do homem coincidem, pois, com as expropriações das áreas comunais, que apesar de terem um dono privado eram de uso comum. A Era Moderna começa aí, alienando do mundo certas camadas da população, colocando-as na condição propícia para a formação de uma sociedade de operários.

Arendt afirma que a alienação acontece num grau muito maior numa sociedade de operários do que numa sociedade de produtores, pois se entende alienação como a atrofia do espaço da aparência e o declínio do senso comum. Numa sociedade de proprietários, o mercado de trocas possibilita o contato de pessoas umas com as outras: elas trocam como fabricantes de produtos e o que exibem não são elas mesmas (como no espaço político) e sim seus produtos. O poder que mantém unido esse mercado não é a potencialidade que surge entre as pessoas quando elas estão unidas na ação e no discurso. É a soma dos poderes de troca.

Isso é denunciado tanto por Adam Smith quanto por Marx, que chama este fenômeno de alienação da sociedade comercial, que exclui os homens enquanto homens. Trata-se de uma inversão da relação que há entre público e privado. Para os gregos, o homem se revela no espaço público, pois na esfera privada ele se parece com qualquer outro. Nesse momento das relações modernas o mercado exige que os homens se revelem apenas no convívio familiar e na intimidade dos amigos, porque no público o que se revela são seus produtos.

O segundo estágio da alienação começa quando a sociedade, identificada com o território do Estado-Nação, substitui o papel da família no novo processo capitalista. Os critérios de “sangue e terra” passam a governar as relações entre seus membros como

requisitos para a constituição dos estados nacionais. Porém, o processo de substituição continua com a substituição da sociedade pela humanidade.

O início do último estágio da alienação é marcado pelo declínio dos Estados-Nação, pelo encolhimento econômico e geográfico do mundo e a transformação da humanidade em uma entidade realmente existente, cujos membros, nos pontos mais distantes do globo, levam menos tempo para se encontrar que os membros de uma nação há uma geração atrás:

1.5. A substituição da ação pelo comportamento

Historicamente, a ascensão da sociedade corresponde ao declínio da família. A família foi sendo substituída por grupos sociais maiores, onde a igualdade dos membros destes grupos se assemelhava à igualdade dos membros da família diante do poder despótico do chefe da casa, que será então o modelo de governo. Esta igualdade é bastante diferente da igualdade que havia entre os cidadãos da *polis* na esfera pública. O Estado-Nação tem estrutura semelhante àquela antes dedicada à esfera privada, não importando se a nação é composta de homens iguais ou desiguais, porque a sociedade exige sempre que seus membros ajam como membros de uma enorme família, todos com opiniões e interesses comuns.

O poder é exercido por um único homem, da mesma forma como antes o chefe da família atuava, representando o interesse comum e a opinião adequada à condução dos interesses coletivos. Daí que todos os outros membros do grupo, como em uma grande família, se comportam de maneira conformista.

Arendt aponta que um fato histórico decisivo para a ascensão da esfera social é a descoberta, no século XVIII, de que privado não é oposto de político, e sim do social. Arendt destaca o nascimento do romance nessa mesma época, como forma de arte inteiramente social e fala do declínio simultâneo das artes públicas, como a arquitetura. Há uma relação estreita entre o que é social e íntimo. Daí nasce também a idéia de que dentro da privatividade é que podemos distinguir-nos do conformismo inerente a toda sociedade. O ser humano passa a encontrar-se como ser distinto de todos os outros não mais na esfera pública, mas na privada. A sociedade é aquela instância que padroniza os comportamentos.

A partir da formação dos Estados Nacionais, temas que para os gregos eram de caráter privativo passam a ser tratados como prioridade pública. Arendt menciona a economia e a administração como assuntos que antes eram objeto da atenção privada, por cuidarem da manutenção da vida, e que passam a fazer parte das preocupações dos monarcas. Esta mudança se deve ao fato de a sociedade ter-se interposto entre as esferas pública e privada. O

Estado Nacional é concebido por Arendt como fruto e herdeiro da organização familiar, cujo conjunto é a sociedade.

Do mesmo modo como a família e a propriedade da família foram substituídas pela participação numa classe e por um território nacional, as sociedades circunscritas pelos estados nacionais começam a ser substituídas pela humanidade, e o planeta substitui o restrito território do Estado.(ARENDT, 2004b, p. 269).

Como exemplo da ascensão da esfera social da Era Moderna Arendt toma a economia, que na Antiguidade é assunto privado, pois diz respeito às questões de administração e organização do lar, e se torna uma questão primordialmente política. Como exemplo da ascensão do conformismo e da substituição da ação pelo comportamento, Arendt cita a estatística, que se torna ciência social por excelência na Era Moderna. A estatística só pode ser considerada ciência em substituição a outras ciências sociais, quando todos se comportam da mesma forma. Só é relevante para o estabelecimento estatístico de um dado tudo aquilo que seja conduta automática e cotidiana, ou seja, o que não é ação, original e imprevisível.

O conformismo supõe que todos os homens se relacionem da mesma forma e se comportem igualmente em público, daí se deduz o êxito da economia como ciência, cujo nascimento coincide justamente com o nascimento da sociedade. Seu instrumento principal é a estatística.

Hoje, tal suposição se impôs amplamente dentro dos estabelecimentos de ensino acadêmico, como se pode reconhecer pelo fato de as disciplinas que têm a ver com a história do mundo e com aquilo que sucede nela terem sido diluídas primeiro nas ciências sociais e depois na psicologia. Isso não significa nada mais do que a renúncia do estudo 'histórico' do mundo – dissecado em suas camadas cronológicas em favor do estudo do modo de conduta, primeiro, social e depois humano – o qual, por sua vez, só pode tornar-se objeto de uma pesquisa sistemática quando se exclui o homem atuante, o autor dos acontecimentos mundiais demonstráveis, degradando-o a um ser que só reage, que pode ser submetido a experiências e do qual até pode-se esperar ter definitivamente sob controle. (ARENDT, 2006, p. 34)

Na concepção política moderna o Estado é uma função da sociedade e um mal necessário para manter e garantir a liberdade social. É obrigação do governo proteger a liberdade da sociedade para dentro e para fora, inclusive por meio da força, se necessário. Porém, não permite a liberdade de agir e atuar politicamente aos cidadãos ou ao povo. A liberdade do povo está situada em outra esfera que não a política.

A vitória da igualdade no mundo moderno é o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública e que as diferenças reduziram-se à questão

privada do indivíduo, ao contrário do que acontecia com os antigos. Quando todos se igualizam na sociedade de massa, o único lugar onde o indivíduo pode ser ele mesmo, diferente de todos os outros, é na esfera privada. Isto decorre da substituição da ação pelo comportamento.

Uniformidade é diferente de igualdade, pois a igualdade que se apresenta na esfera pública é entre desiguais, igualados sob alguns aspectos, mas não pela sua natureza humana. Esta igualdade política é contrária à uniformidade que aparece no ritmo biológico do labor, que está baseada no conformismo inerente à sociedade, onde o comportamento substituiu a ação. Antes, a igualdade que se estabelecia na esfera pública não se baseava na natureza humana e sim na possibilidade de cada um se distinguir dos outros.

Quanto maior a população de uma nação, maior a tendência ao conformismo e mais forte é a esfera social. Disto decorre também a inclinação ao despotismo pessoal ou ao governo da maioria. A sociedade é uniforme e não tolera desvios. Veremos mais adiante como pode ser prejudicial ao desenvolvimento de nossas crianças quando a escola pretende agrupá-las no modelo de mini-sociedades.

Atualmente, a ascensão do individualismo corresponde à ascensão da esfera privada neste sentido, oposta à social. Arendt aponta para a tendência da esfera social de crescer indefinidamente, ao passo que vai devorando as outras esferas. A primeira a diminuir, absorvida pelo social, foi a dimensão política e mais recentemente a dimensão da privacidade, da intimidade.

1.6. Ação e fabricação

A ação tem duas características essenciais, a imprevisibilidade e a irreversibilidade. Ela é imprevisível graças à sua familiaridade com o novo e é irreversível porque cada ação que se inicia traz consigo um potencial de desdobramentos de conseqüências infinitas. O conceito de ação supõe então dois momentos distintos; um que depende unicamente do sujeito que inicia a ação e outro que corresponde aos seus desdobramentos, que fogem do controle daquele que a iniciou.

É este caráter de imprevisibilidade da ação que os Antigos tentam remediar através de várias teorias que substituem a ação pela fabricação. Na Antiguidade aparece a idéia de que o governante pode dar conta de uma parte da ação, a iniciativa, mas não da sua realização completa. Essas teorias têm bastante acolhimento na Era Moderna com a substituição da ação pelo comportamento na sociedade. A associação entre a substituição da ação pela fabricação tem alguns ecos na Antiguidade. Um deles é o modo como a legislação é entendida pelos

gregos: legislar não é um ato político, é um trabalho semelhante ao do artesão, um produto da fabricação. Este trabalho deve ser feito antes do início da atividade política.

A lei delimita o espaço em que a política deve existir a fim de proteger as ações da imprevisibilidade de suas conseqüências. Porém, estes limites não são totalmente potentes para neutralizar a imprevisibilidade da ação e justamente desta necessidade é que os gregos tentarão substituir a idéia de ação política por fabricação. A partir desta necessidade é que se divide a ação em duas partes, e o governante passa a ser o iniciador: o começar e o agir então se separam em duas atividades. O rei-filósofo de Platão é um artesão que aplica as normas e padrões da mesma forma que o artesão o faz com seu objeto de fabricação.

A *polis* tem um espaço delimitado, que pode ser entendido como a lei; na verdade a política se constitui por oposição à esfera privada e a esfera privada por oposição à esfera pública. Entre os limites da cidade e a casa se encontra a lei. Para os gregos, a lei da cidade-estado não é o conteúdo da ação política, e legislar não é um ato político.

A lei faz com que a cidade seja uma comunidade política sem que o ato de legislar seja um ato político, na verdade é um ato que antecede o ato político. As leis, assim como os muros ao redor da cidade, não são produtos da ação e sim produtos da fabricação. Antes dos homens começarem a agir é preciso definir um lugar e uma estrutura dentro do qual seja possível exercer todas as ações subseqüentes, esse espaço é a *polis* e a estrutura é a lei.

O legislador e o arquiteto pertencem, nesse sentido, à mesma categoria, pois para os socráticos a legislação e a ratificação de decisões pelo povo eram as legítimas atividades políticas, porque nelas os homens agem como artesãos, e o resultado da ação, nesse caso, é um produto palpável, tangível e o processo tem um fim identificável. Assim, é como se os socráticos quisessem dizer que só haveria solução para a fragilidade dos negócios humanos se os homens renunciassem à sua capacidade de agir. Este pensamento será retomado por Platão e por Aristóteles, que vão elevar a legislação e a construção da cidade ao nível mais alto da política.

Para Platão, o rei-filósofo é justamente aquele que inicia a ação e permanece como senhor absoluto daquilo que começou, tentando assim controlar o resultado da sua ação. A separação platônica entre o saber e o fazer permanece na base das teorias de domínio. Essa longevidade se deve justamente à substituição da ação pelo governo e em uma interpretação das teorias políticas em que a ação é substituída pela fabricação.

A ação tida como um modo de fabricação emprega a categoria de meios e fins como a própria fabricação, esta é uma característica bastante moderna do entendimento da ação. A Era Moderna define o homem como o *homo faber* e assim tira o desprezo que houve até esse

momento pela fabricação, e segundo Hannah Arendt, não inverte a tradição, ela apenas a liberta dos preconceitos contra a fabricação.

Aplicando-se a dualidade do conceito de ação ao contexto político dos Estados Nacionais emergentes na Era Moderna, vemos que se em um primeiro momento a ação tem uma afinidade com o início, agora ela está ligada a um líder iniciador. No que se refere ao governante moderno, a ação se divide em duas partes totalmente separadas: alguém ordena e lidera deixando o momento seguinte da ação, a execução da ordem, a cargo dos súditos. A força do iniciador está apenas na iniciativa e não na realização em si. O governante reivindica para si o resultado da ação, quando na verdade o resultado é realização de muitos.

No entanto, ao monopolizar a força dos súditos de forma que ela atenda a uma mesma ordem, ele usa a força daqueles que obedecem. Daí decorre a idéia ilusória da força extraordinária dos governantes, bem como da idéia de que o poder decorre do fato de um governante encontrar-se apenas na posição que ocupa. Porém, a força deste governante decorre exclusivamente da força daqueles que executam suas ordens.

O governante iniciador lembra a idéia do rei-filósofo de Platão. Nesta teoria, a exclusão dos cidadãos da esfera pública e a insistência de que eles devem se dedicar aos seus assuntos privados enquanto o soberano cuida dos negócios comuns visa justamente a garantir os resultados da ação, uma vez que esteja sob a responsabilidade de um único homem.

Historicamente, embora o conceito de governo se origine na esfera doméstica, ele está inseparavelmente ligado à política para nós. O verbo grego *archein* designa tanto começar, quanto governar. Todo início é entendido como a legitimação de um governo. Com o passar do tempo, o elemento começo foi desaparecendo do conceito de governo, até chegarmos ao conceito atual. O governante iniciador, que deixa a execução das suas decisões para os súditos, transforma a sociedade em um corpo que tende mais à passividade que à ação; característica que combina com a definição Arendtiana de sociedade.

Um homem isolado é senhor de seus atos, nesse sentido ele fabrica os acontecimentos e não age. Porém, todas as calamidades da ação são resultado da pluralidade, que é a condição necessária para a existência do espaço público. Conseqüentemente, a tentativa de eliminar a pluralidade equivale sempre à eliminação da esfera pública.

Arendt afirma que o mal da forma de governo descrita acima não é tanto a crueldade, pois muitas vezes ela não é cruel, mas o fato de que funciona excessivamente bem: um tirano eficiente pode ser bondoso e bom governante. O único problema é que nesse modelo, o cidadão está banido da esfera pública, só lhe resta cuidar da sua vida privada. Trata-se de uma forma de política que priva o cidadão da participação nas questões que são comuns a todos.

Segundo Arendt, Platão tenta de varias formas se contrapor à *polis* e à definição da *polis* de liberdade. A teoria política de Platão cria critérios para a ação política, não a partir da própria política, mas sim da filosofia. Daí a idéia do rei-filósofo ou de um rei que seja guiado por filósofos e que estabelece leis que correspondem a idéias acessíveis apenas a poucos, ou seja, aos filósofos. Esta tentativa de Platão se sucede na história, cujo exemplo mais frutífero é a fundação da academia platônica contra a *polis*. Na academia ocorre o verdadeiro conversar de um com o outro. Surge então um novo espaço de liberdade, que segundo Arendt é muitíssimo real e que tem repercussão até hoje na forma de conceber a liberdade das universidades, ou seja, a liberdade do ensino acadêmico à imagem de uma liberdade originalmente política, mas que acabou por trazer um novo conceito de liberdade.

Arendt fala da persuasão e de como a morte de Sócrates inspira Platão a descrever da persuasão. A visão da autora é que a persuasão não é suficiente para guiar os homens e eles vão tentar encontrar alguma coisa que se preste a guiá-los sem o uso de meios externos da violência, ou seja, Platão busca com sua teoria política meios legítimos de coerção e esse é o impasse da filosofia política; estabelecer uma tirania da razão. Platão vai se valer de modelos tomados da esfera privada, assim como a do pastor, do timoneiro, do médico, mas principalmente do exemplo do senhor e do escravo para estabelecer um modelo adequado de governo. Não sendo suficientes esses modelos, recorre à coerção da razão, que é a coerção do rei-filósofo. Arendt apresenta então a existência de uma interpretação política da doutrina das idéias de Platão e é dessa interpretação que sairá a concepção da política platônica.

Arendt diz que para Platão as idéias são instrumentos de dominação. As idéias, entendidas aqui como padrões e modelos, são parâmetros de comportamento e de juízo tanto moral como político. Isso se reflete na característica essencial das formas de governo autoritárias, porque a fonte da autoridade está além da esfera do poder, está em algo transcendente. No caso de Platão está nas idéias, nesse mundo que é familiar ao rei filósofo porque ele contemplou as idéias e pode voltar, então, ao fundo da caverna para tentar guiar os homens. Nesse conceito, a idéia de fabricação e de especialização, de perito na ação política está presente com a idéia do governante platônico e isso incorpora um componente de violência, porque esta é inerente à atividade do fazer.

Arendt chega a afirmar que o mundo construído é sempre fruto de alguma violência contra a natureza. As novas comunidades são feitas por um especialista que poderia ser o tirano ou o rei filósofo. A idéia que governa a ação desse tirano é a do bem, entendido como adequação, que será traduzida na lei. O processo de fazer a adequação entre a idéia e a lei é controlado pelo rei-filósofo porque ele conhece as idéias.

Referindo-se à teoria das idéias e à idéia do rei filósofo que Platão propõe, Arendt identifica o conflito entre a *polis* e a filosofia e defende que a idéia de Platão em querer que os filósofos se tornassem os governantes das cidades se baseava no conflito entre o filósofo e a *polis*. O filósofo pretende o governo não tanto pelo amor à política, mas sim por amor à filosofia.

Por conseguinte, a procura da melhor forma de governo revela-se a procura do melhor governo para os filósofos, o qual se evidencia um governo em que os filósofos passam a governantes da cidade – solução que não é muito surpreendente para aqueles que testemunharam a vida e a morte de Sócrates. (ARENDT, 2000, p. 155).

Os “malogros da ação” mostram uma fragilidade nos negócios humanos, pois os homens nunca serão capazes de desfazer, controlar e prever com segurança os processos que eles desencadeiam através da ação. Este é motivo suficiente para que o homem se afaste da esfera dos negócios humanos e, inclusive, veja com desdém a capacidade humana de liberdade. A falta de liberdade do homem é cada vez maior quando se está falando de capacidades encontradas na política. Segundo Arendt, a tradição ocidental acusa a liberdade de induzir o homem à necessidade quando esta condena a ação.

O espaço de liberdade da academia é um substituto da praça do mercado, da *ágora*. Para poder existir como espaço de liberdade da minoria que está na academia. A minoria precisa ser dispensada das atividades da *polis*, precisa se libertar da política no sentido dos gregos. É preciso sair do espaço político para entrar no acadêmico.

Assim como a libertação do trabalho e das preocupações é um pressuposto necessário para a liberdade da coisa política, a libertação da política é pressuposto necessário para a liberdade da coisa acadêmica. E é nesse contexto que se pode falar pela primeira vez que a política é necessária para a manutenção de algo mais importante do que ela própria. Como um meio para um objetivo mais elevado, que é a liberdade acadêmica.

A academia platônica garante um espaço de liberdade para a minoria, e essa liberdade é entendida desde o início em total contradição com a liberdade política da praça do mercado. O que se impôs e até hoje é determinante na nossa concepção de liberdade acadêmica não é a esperança de Platão de a partir da academia determinar a *polis*, ou seja, a partir da filosofia determinar a política. Mas o que é importante nessa idéia é o afastamento da *polis*, a indiferença contra a política. Então essa minoria se separa da maioria, porém de certa forma depende desta para que continue se dedicando à política e determinando aquilo que é necessário para a continuação da *polis*.

A minoria se liberta da política, que passa a se referir muito mais ao que garante a existência da minoria e do povo como um todo. A política passa a ser um meio de garantia para que a minoria possa se dedicar à liberdade acadêmica. A coisa política é degradada, e a conservação da vida passa a fazer parte da política. Ela se torna uma necessidade, entendida, por um lado, em contradição com a liberdade e por outro, como pressuposto para a liberdade. Para a *polis*, o sustento e a defesa da vida não consistem no ponto central da vida política, mas do ponto de vista da liberdade da minoria sim, é decisivo o fato de que todas as questões da existência e das quais a minoria não é dona nem senhora são deixadas por conta da política. O critério para agir no âmbito político não é mais a liberdade e sim a competência e a capacidade de assegurar a vida. Essa é a mudança que Arendt chama de degradação da política a partir da filosofia e depende totalmente da distinção entre maioria e minoria. No entanto, essa distinção e o fato de que a política passa a ser justificada como algo que serve para garantir objetivos mais elevados situados fora da política, reside na negação e na reinterpretação que Platão e os filósofos antigos promovem da política.

CAPÍTULO 2

Política, *amor mundi* e o milagre da ação

Neste capítulo examinamos mais detidamente a esfera da política, a fim de determinar suas características de espaço de liberdade e espontaneidade, igualdade e preservação do mundo comum. Nos deteremos também sobre a definição de poder feita por Arendt, e de sua contraposição aos conceitos de força, violência e autoridade.

Ainda na esfera da política, em “Reflexões sobre Little Rock” Arendt menciona brevemente duas outras questões, a saber, as políticas de promoção social como solução para as desigualdades e os Direitos Humanos. No final deste capítulo trataremos destas questões. Na seção intitulada “Cidadania e Igualdade”, falamos sobre as políticas de promoção social; e em “Hannah Arendt e os Direitos Humanos”, tratamos da contribuição de Arendt sobre os direitos humanos sob a ótica de Celso Lafer, onde vemos que a melhor forma de garantir os direitos humanos é a cidadania.

2.1. Ação, discurso e revelação

Hannah Arendt apresenta uma semelhança entre a ação e o labor no sentido de que ambos têm uma durabilidade ilimitada nos seus processos. A ação não tem fim, não se esgota em um só ato e se propaga através de uma cadeia de ações e reações. Por isso aquele que age nunca sabe exatamente as conseqüências de seus atos e é isso que caracteriza a liberdade de ação.

O discurso e a ação são a possibilidade do homem mostrar quem ele é, eles têm uma qualidade reveladora apenas quando as pessoas estão próximas, nunca na solidão, embora ninguém saiba exatamente quem revela ao se expor na ação e na palavra, é preciso que cada um esteja disposto a correr esse risco, que existe porque a ação requer a luz intensa da publicidade, que antes tinha o nome de glória.

É preciso então que a ação venha acompanhada de um “quem” que esteja associado a ela. Arendt diz que a idade moderna descobre esse “malogro” da ação, que é o anonimato dos autores junto com outras características que ela chama de “triplo malogro da ação”. No entanto, a Idade Moderna não foi a primeira a denunciar esse malogro que é detectado pelo antigos e que consiste nas três características básicas da ação: a imprevisibilidade dos resultados; a irreversibilidade do processo que desencadeia e o anonimato dos autores.

Esta revelação de quem, em contraposição a o que alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que alguém pode exhibir ou ocultar – está implícita em tudo o que se diz ou faz. Só no completo silêncio e na total passividade pode alguém ocultar que é; geralmente, porém, não basta o propósito deliberado de fazer tal revelação, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse quem do mesmo modo como possui e pode dispor de

suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que, embora apareça de modo claro e inconfundível para os outros, o quem permaneça invisível para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que seguia atrás de cada homem durante toda a vida, olhando-lhe por cima do ombro, de sorte que só era visível para os que estavam à sua frente. (ARENDT, 2004b, p. 192).

Arendt afirma que a ação e o discurso são a forma pela qual os seres humanos se manifestam para os outros homens, são a forma que os homens têm de aparecer para os outros, inserindo-se no mundo humano. O discurso tem um aspecto duplo de igualdade e de diferença: o que iguala os homens é a possibilidade de se compreenderem entre si; o que difere os homens é a necessidade do discurso e da ação para que eles se façam entender. A autora coloca que a diferença não equivale à alteridade, que é encontrada na natureza, mas só o homem é capaz de comunicar a si mesmo. Já a distinção é algo diferente, se traduz na pluralidade humana e é o que se chama de singularidade, daí decorre que se distinguir é mais do ser diferente, é algo que se faz pelo discurso e pela ação, quando o homem pode se manifestar aos outros, sendo que depende da iniciativa, que nos caracteriza como humanos.

Uma vida sem ação e sem discurso deixa de ser vida humana, porque já não é mais vivida entre os homens. Por esta razão Arendt afirma que a vida privada tem algo de inumana. Inserimos-nos no mundo humano através das palavras e das ações, é como se isso fosse um segundo nascimento.

Na opinião dos antigos, o caráter privativo da privacidade, implícito na própria palavra, era sumamente importante: significava literalmente um estado no qual o indivíduo se privava de alguma coisa, até mesmo das mais altas e mais humanas capacidades do homem. Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que, como o escravo, não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro, não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano. (ARENDT, 2004b, p. 48).

Apenas na ação e no discurso é que os homens podem mostrar quem eles realmente são e esta qualidade reveladora do discurso e da ação só pode aparecer quando as pessoas estão entre as outras. Sem a revelação do agente a ação se torna um feito como outro qualquer; é o que ocorre sempre que deixa de existir a convivência entre os agentes. A ação perde o sentido quando não se concebe o sujeito da ação. Ao contrário do que ocorre, por exemplo, com a obra de arte, que conserva ainda sua relevância por ser fruto do trabalho, ainda que não se saiba quem é o autor.

Dessa relação de estar entre outros e poder demonstrar a sua individualidade, ou a singularidade através da ação e do discurso é que se pode relacionar a imprevisibilidade da

ação a esse caráter revelador. Hannah Arendt diz que, à semelhança do que os gregos acreditavam, o agente se revela sem que ele mesmo conheça a si mesmo ou saiba de antemão quem ele revela no encontro com os outros.

Trata-se aqui talvez da experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem sobre ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados. (ARENDT, 2006, p. 60).

Por isso é preciso que se corra o risco da revelação e esta é uma virtude política: a coragem de se revelar e se manifestar na pública. Nesse mesmo sentido a autora afirma que a política é a organização da comunidade que resulta do agir e do falar em conjunto, ou seja, a ação e o discurso criam entre as partes um espaço que pode se situar adequadamente em qualquer tempo e lugar; esse é o espaço da aparência necessária ao exercício da política.

Arendt vai dizer que a *polis* não é uma cidade-estado por causa de sua localização física, o que a caracteriza é a organização da comunidade, resultado do agir e falar em conjunto, o verdadeiro espaço da *polis* situa-se entre as pessoas que vivem juntas com esse propósito.

“Onde quer que vá serás uma Polis”. São palavras famosas que são a senha da colonização grega, mas exprimem na verdade a convicção de que a ação e o discurso criam entre os homens um espaço que pode se situar em qualquer tempo ou lugar, desde que se garanta o espaço da aparência. Esse espaço nem sempre existe, ainda que todos sejam capazes de agir e falar, a maioria das pessoas não vive nele. O problema surge quando nos privamos completamente desse espaço porque isto significa nos privarmos da realidade proveniente da aparência pública. Portanto, esta esfera pública não está garantida de antemão, ela existe na medida em que os homens se reúnem nas atividades do discurso e da ação.

Tampouco é indiferente porque a citação a Aristóteles baseia-se num equívoco também bastante antigo, embora pós-clássico. Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava, de maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens. (ARENDT, 2006, p. 46).

Nem sempre o espaço da aparência existe e a maioria dos homens nem vive nele, porque ninguém poderia viver permanentemente nesse espaço. Essa luz pública é muito forte, porém privar-se desse espaço significa privar-se da realidade. A realidade é humana e política e isso é sinônimo de aparência. Então, se por um lado o mundo tem uma durabilidade maior do que o das vidas humanas que constituem o espaço da aparência, o espaço público existe única e exclusivamente quando os homens se reúnem no mundo da ação e do discurso.

Então, o que é peculiar na esfera pública é que pelo fato dela decorrer da ação e do discurso ela nunca perde totalmente seu caráter de potencialidade. Assim que os homens se dispersam e as atividades políticas são suspensas, esse espaço da aparência desaparece.

2.2. O mundo comum

Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais. Sem essa transcendência para um potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido estrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis. (ARENDT, 2004b, p. 64).

Ursula Ludz, editora dos fragmentos de Hannah Arendt publicados com o título de “O que é Política?”, menciona uma anotação de Arendt junto aos fragmentos em que se lê: “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com os homens”(ARENDT, 2006, p. 151). Esse é o mote do texto de Arendt sobre a política.

Arendt ressalta que o conceito de público pode ter duas definições. Em primeiro lugar público significa ser visto e/ou ouvido por todos, significa que a aparência constitui a realidade. O que quer que fique no privado não tem a realidade que tem as coisas públicas. Aquilo que garante a realidade do mundo e de nós mesmos é a presença dos outros que podem ver o que vemos, ouvir o que ouvimos e garantir para nós próprios a realidade das coisas que estamos percebendo. Nossa percepção da realidade depende da aparência da esfera pública em que as coisas podem sair da escuridão do privado e aparecer à luz da esfera pública.

A segunda definição de público é a de mundo comum. Público é equivalente à idéia de mundo como fruto do trabalho humano. Com um papel intermediário, o mundo é aquela instância que separa e relaciona os homens ao mesmo tempo. Neste sentido, a idéia de convivência no mundo partilha da crença de que temos o mundo como intermediário entre os vários indivíduos que o habitam. A segunda definição de público é o próprio mundo entendido como aquilo que é comum a todos e diferente do lugar que nos cabe dentro dele.

Não importa como pode ser feita a pergunta, se é o homem ou o mundo que corre perigo na crise atual, mas uma coisa é certa: a resposta que empurra o homem para o ponto central das preocupações do presente e que acha que deve modificá-lo, remediá-lo, é apolítica em seu sentido mais profundo. Pois, no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem. (ARENDT, 2006, p. 35).

Mundo tem a ver com a construção humana, ele é produto das mãos humanas. O mundo funciona como uma instância intermediária, ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens. Já a esfera pública é um mundo comum, reúne os homens uns na companhia dos outros, mas ao mesmo tempo evita que haja colisão entre os indivíduos.³

Os fragmentos de “O que é política?” apontam uma direção da reflexão de Arendt contra a filosofia tradicional porque ela entende que a filosofia é que colocou o **homem** e não **os homens** no centro de seu interesse e se descuidou da sua preocupação com o mundo. Segundo Arendt, a questão clássica do homem, “quem eu sou e o que sou”, pertence ao marco da filosofia e da teologia, porém quando se trata de política, o que interessa não é o homem - no singular - e sim os homens, no plural. Entre os homens e no seu convívio, no agir em conjunto e no conversar entre si é que surge um mundo visto como um lugar de poder e não um lugar de força.

A reunião dos homens em torno do mundo e da sua preservação cria um mundo político, além de público. Quando o mundo deixa de ser fenômeno político, a premissa que se sucede é a idéia de que o mundo não terá durabilidade. Na Era Moderna, justamente por ter se transformado a sociedade em sociedade de consumidores é que o mundo pode ser consumido e deixa de ser visto como bem comum, cuidado pela esfera pública. Arendt atribui à política o sentido de preocupação com o mundo e não com as vidas individuais que nele convivem.

Se partirmos do princípio de que o mundo não vai durar, se concordarmos, inclusive como os cristãos, de que o mundo é tão mortal quanto quem o fez, podemos concluir então que o que nos resta a fazer é intensificar o consumo das coisas do mundo de todas as formas em que pudermos imaginar, esquecendo que o mundo é concebido como algo comum a todos. Podemos então nos sentir no direito de consumi-lo, esquecendo-nos de que é um mundo comum. “Quando já não se pode discernir a mesma identidade do objeto, nenhuma natureza

³ Há outros princípios que podem manter as pessoas unidas que não sejam políticos, e Arendt **usa o exemplo da** caridade cristã. A caridade cristã é um vínculo entre os homens que substitui o mundo, mantém os homens unidos, mas não em torno do interesse pela manutenção do mundo e sim em torno da filosofia cristã. Nesse sentido a caridade cria um mundo público, mas não cria um mundo político.

humana comum, e muito menos o conformismo artificial de uma sociedade de massas, pode evitar a destruição do mundo comum (...)” (ARENDT, 2004b, p. 67).

Para Arendt, o mundo transcende a duração da vida humana, ele nos antecede e nos sucede. Existe antes de chegarmos e continua após nossa morte. E é isso que temos em comum, não só com os nossos contemporâneos, mas com todos aqueles que viveram antes de nós e que virão depois: esse é o mundo comum. Mas o mundo só pode sobreviver a essa constante chegada e partida das gerações se tiver uma presença pública e daí deriva a questão política. Arendt retoma a Antiguidade, onde a esfera pública é o caminho para os homens que desejam algo mais permanente que a vida terrena.⁴

No mundo comum cada um ocupa um lugar diferente, e o lugar de um não pode coincidir com o de outro, e o mundo previne que haja esse tipo de colisão. É importante ser visto e ouvido pelos outros, pois cada um vê e ouve sob um ângulo diferente e é aí que se encontra o significado da vida pública.

Cada ser nesse mundo ocupa uma parte desse espaço, de forma que cada um pode ver a realidade sob um aspecto, e a contribuição da constituição da realidade se dá através do fato de que cada um pode contribuir com que viu de onde está e os outros, a partir desse testemunho, e diante do que vêem e ouvem podem então enxergar a realidade como um todo. A realidade é o resultado da soma total dos aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores.

(...) esse mundo familiar jamais pode substituir a realidade resultante da soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores. Somente quando as coisas podem ser vistas por muitas pessoas, numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade, de sorte que os que estão à sua volta sabem que vêem o mesmo na mais completa diversidade, pode a realidade do mundo manifestar-se de maneira real e fidedigna. (ARENDT, 2004b, p. 67).

Esta é a condição da sociedade de massa, essa falta de percepção de identidade do objeto que não pode ser substituída pelo conformismo ou pela natureza humana é que faz com que as pessoas se sintam autorizadas a destruir o mundo comum porque não o percebem mais

⁴ O desaparecimento dessa esfera pública encontra-se no vício privado da vaidade contemporânea, que passa a equivaler a busca da imortalidade, ou seja, a busca da imortalidade que antes se fazia pelo caminho público **agora se passa privadamente** através da vaidade. Antigamente a *polis* era a garantia contra a futilidade da vida individual, era o espaço dos imortais. Em contrapartida, o que se encontra publicamente na atualidade é um desejo de status que é consumido como dinheiro, entendido como necessidade, não como liberdade. Há um caráter individualista **que não estabelece o mundo comum.**

como algo partilhado com outros. O termo privado se refere justamente à privação de ver ou ouvir outros, bem como à privação de ser visto e ouvido pelos outros.

Nesse sentido, ficamos todos presos à subjetividade, e por isso é tão difícil, apesar da quantidade de indivíduos que abrange a sociedade de massa, suportá-la, e as pessoas se sentem tão solitárias. Todos ficam prisioneiros da subjetividade da sua própria existência singular. E mesmo que a experiência singular seja multiplicada inúmeras vezes o mundo comum acaba quando ele é visto somente a partir de um ponto de vista e só se permite uma única perspectiva, que é o que acontece no conformismo. O mundo comum só é possível quando ele é visto nos seus múltiplos aspectos.

Segundo Arendt a sociedade de massa é difícil de suportar não apenas pelo número de pessoas que ela compreende, mas porque o mundo perdeu sua força de mantê-las juntas e de separá-las ao mesmo tempo. A autora usa a metáfora do mundo representado por uma mesa numa sessão espírita. Se a mesa desaparecesse, as pessoas sentadas em volta dela já não estariam separadas, mas ao não restar nada que se interpusesse entre elas, elas também não teriam mais nada em comum. A solidão é um fenômeno de massa porque a sociedade de massa destrói ambas as esferas, pública e privada, privando os homens de um lar privado. Pela própria relação de complementaridade e oposição entre as esferas pública e privada, ao engolfar uma delas, a esfera social automaticamente se apodera de uma parte da outra também.

O trabalho, e não o labor, é quem cria esse mundo entendido como um conjunto de objetos que tem uma durabilidade maior que a vida humana. Há uma distinção entre trabalho e labor, e os produtos do trabalho são aqueles que garantem permanência e durabilidade e a existência do mundo.

Ainda a respeito da idéia de labor e vida Arendt assevera que a própria idéia da vida entendida como um espaço de tempo entre o nascimento e a morte tem essa trajetória linear e um movimento que segue o movimento cíclico da natureza, tendo como característica principal o fato de que a vida em si é cheia de eventos que depois podem ser narrados como história. Nesse sentido a vida é uma espécie de *praxis*, assim como a ação e o discurso são atividades cujo resultado final é sempre uma história que vai ser narrada – essa definição de vida só é possível pela existência do mundo.

A autora diz que a natureza não conhece o nascimento e a morte como nós, pois entende o nascimento e a morte como inerentes aos humanos. O fato da existência de um mundo que precede nosso nascimento e continua depois que morremos faz com que um significado especial seja dado para o nascimento e a morte. Segundo Arendt, sem o mundo ao

qual os homens vêm pelo nascimento e se vão com a morte nada existiria a não ser a recorrência imutável e eterna, uma perenidade da espécie humana como de qualquer outra espécie animal, que nos igualaria aos outros seres que vivem na terra. O nascimento e a morte são tipicamente humanos porque se referem e se colocam dentro de um contexto do que é o mundo, que tem durabilidade e já existia antes de chegarmos e vai permanecer após nossa partida.

Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo que nos é próprio a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para nos proteger contra ele, podemos ver a natureza como algo objetivo. Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade. (ARENDT, 2004b, p. 150).

O que importa é que no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem individual. O mundo é o resultado do agrupamento dos homens seja na vida social, privada ou pública/política; e o espaço que surge e reúne os homens e que ao mesmo tempo é resultante dessa união e separa os homens uns dos outros é o mundo. Esta preocupação política com o mundo tem uma estrutura própria. Essa estrutura se modifica através dos tempos, se manifesta na vida privada, nos costumes, na vida social e nas convenções e na vida pública com as leis, constituições, estatutos, etc. Sempre que os homens se juntam, o mundo se move entre eles e é nesse espaço que ocorrem todos os assuntos humanos. Certamente o mundo não pode existir sem este espaço entre os homens, que é o próprio mundo.

2.3. Liberdade e política

Nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona espaço para o seu exercício. Nem a educação nem a engenhosidade nem o talento podem substituir os elementos constitutivos da esfera pública, que fazem dela o local adequado para a excelência humana. (ARENDT, 2004b, p. 59).

Se política tem a ver com liberdade, Arendt examina essa relação e afirma que a partir da filosofia política de Kant, que viveu a experiência da Revolução Francesa, a filosofia da liberdade está centrada em torno do conceito da espontaneidade. Segundo Arendt é possível que só atualmente se tenha compreendido a importância política dessa liberdade em que Kant centra a sua filosofia. Essa liberdade se situa no poder começar, uma vez que as formas de dominação totalitárias não se contentaram em por um fim na liberdade de expressão, mas também tentou exterminar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas.

A liberdade e o espaço público em Kant

Kant estabelece o conhecimento humano e a experiência como objeto da Metafísica. Isso quer dizer que a ação humana, enquanto ação moral é objeto da Metafísica. Mas essa ação é um objeto prático, não teórico (regulado por leis necessárias e causais, de acordo com os princípios da natureza). Prático porque a ação humana é regulada, não por necessidade causal, mas pela liberdade.

Assim, partindo dessa diferença entre natureza e liberdade para a prática, Kant fundamenta-se na segunda para elaborar a lei moral, que é exclusivamente racional. Ou seja, o que faz com que a moral seja objeto da Metafísica é a liberdade; a razão prática é a liberdade como instauradora dos fins morais.

Todas as coisas na natureza operam segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática.(KANT, 1974, p.218).

Mas a vontade está sujeita a condições não só objetivas como também subjetivas. É por isso que ela precisa ser determinada por princípios da razão. O valor moral de uma ação não reside apenas na conformidade com a lei, ou seja, não é suficiente que a ação se dê de acordo com a prescrição da lei; é preciso que o valor moral resida no dever que dita a necessidade de uma ação resultante da vontade determinada pela lei. Essa ação moral é, pois, uma ação livre por dever. “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se Imperativo.”(KANT, 1974, pg.218).

A justificativa de Kant para essa forma da lei moral reside, justamente, no fato de pertencermos a dois mundos: o transcendental, que nos torna capazes de legislar e o da natureza, que nos dota de uma vontade subjetiva imperfeita. Temos, portanto, um sujeito transcendental que é participante da natureza e obedece ao dever, isto é, exercendo a autonomia de sua vontade.

Desse modo, o conceito de boa vontade está contido no conceito de dever; este representando a necessidade de agir sem considerar o objeto de ação. A vontade boa determina ações por dever e não só conforme o dever, pois determina ações segundo a representação da lei em si mesma. Kant exemplifica que o comerciante que é honesto por interesse egoísta ou o homem que é honesto visando honras praticam ações conforme o dever, mas não por dever.

A razão e a liberdade impõem-se pelo dever porque precisamos suprir a força da natureza em nós, processo que se completa na obrigatoriedade de trocar o interesse pelo dever

racional. Portanto, este dever serve para garantir a relação da razão e da moralidade, nos obrigando a cumprir leis impostas por nós mesmos, a sermos livres, revelando nossa verdadeira natureza na capacidade de agir racionalmente.

Cabe notar que a idéia de uma lei moral pressupõe uma universalização. O dever é a forma da lei moral e fundamenta o imperativo categórico na universalidade da razão. O imperativo categórico é limitado no âmbito das condições e deve ser posto como necessário na prática; representando a necessidade objetiva de uma ação por si mesma, uma ação livre sem um fim posto como intenção. Portanto, o dever somente deve ser pensado como necessidade prática de uma ação sem qualquer condição a ele imposta, pois não deriva da realidade visível, mas da razão pura.

O imperativo categórico é uma lei incondicional que não dá à vontade liberdade de escolha e prescinde do fim a ser alcançado; é uma proposição sintética a priori, pois não se deduz do fim desejado e subordina a vontade à razão. Desse modo, razão e liberdade se impõem pelo dever, para que a moral seja vinculada exclusivamente à razão.

Esse princípio opera de modo a fazer da lei moral algo que admite a universalidade, devendo ser válido para todo e qualquer ser racional. Lei da razão, da liberdade, o imperativo categórico deve ser regra comum de todos, é um princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis. “O imperativo categórico é, portanto só um único: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”(KANT, 1974, pg.223).

A lei moral “não deves mentir” é um pressuposto universal. Qualquer mentira deve ser considerada como crime, pois a veracidade é um dever inerente à justiça pública, ela está na base do contrato e qualquer lei que permitisse a menor exceção, tornar-se-ia uma lei inútil, que aniquilaria a universalidade.

A mentira é uma injustiça contra a própria humanidade na medida em que inutiliza a fonte do direito. Mesmo se a mentira fosse praticada por uma intenção bondosa, isso não afastaria seu caráter prejudicial; ao mentir, quebramos um pacto da sociedade, se todos fizessem o mesmo, não haveria regra de conduta. Dizer a verdade é um dever formal, ainda que da verdade resulte um prejuízo para si ou para outrem.

“É portanto um sagrado mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações.” (KANT, 1974, pg.122).

Lei universal significa, então, a unificação da vontade de todos. É preciso que exista uma certa concordância da liberdade de um indivíduo com a liberdade de todos. É preciso que

a vontade transponha o homem ao mundo inteligível, onde ele adquire a consciência da autonomia de sua vontade e, conseqüentemente, da moralidade; o que se efetiva através da liberdade. Assim, a liberdade é o motor para o progresso.

É o sentido iluminista que está em questão, a reivindicação do cidadão pensar livremente, de possuir a liberdade de expressão do pensamento, pois a crítica é condição para essa razão livre, é necessário que os homens sejam esclarecidos. Passemos, então, à consideração kantiana do Esclarecimento. “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado.” (KANT, 1985, p. 100).

Observa-se, pois, que os homens são culpados por sua situação de menoridade na medida em que eles estão acomodados, o que explica o fato de alguns homens obedecerem a seus tutores. E o esclarecimento é a passagem do homem de sua menoridade, que significa a incapacidade de fazer uso de seu próprio entendimento, isto, de estar numa posição de dependência para com outrem, à sua maioridade, quando o homem tiver coragem para utilizar seu entendimento sem o auxílio de terceiros. “A ilustração é a passagem da heteronomia à autonomia, obtida através da própria autonomia” (TORRES FILHO, 1987, p. 95).

Para a realização da autonomia é preciso liberdade, o esclarecimento exige a liberdade de fazer uso público de sua razão. Porém, ao fazer essa afirmação, Kant destaca que por toda parte existe uma certa restrição com relação à liberdade: “raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!” (KANT, 1985, p. 104). Kant acaba por questionar até que ponto essa limitação impede ou ajuda o esclarecimento. Não teríamos, nesse ponto, uma situação paradoxal? Veremos como esse paradoxo se desfaz através de uma importante diferenciação: entre o uso público e o uso privado da razão.

O uso público da razão deve ser sempre livre e somente ele pode realizar o esclarecimento. Qualquer homem, enquanto sábio, pode fazer uso de sua razão diante do grande público. O uso privado do entendimento é aquele no qual o homem deve fazer uso de sua razão enquanto ocupa determinado cargo público ou função; no entanto, apesar do uso privado do entendimento ser definitivamente limitado, isso não significa que impede o esclarecimento. Estamos, portanto, em dois planos diferentes.

Kant explica que um sacerdote não poderia questionar os dogmas de sua religião no momento em que estivesse desempenhando suas funções, enquanto uso privado da razão. Porém, quando esse sacerdote fizer uso público de seu entendimento, poderá, publicamente, expor suas idéias, dúvidas e críticas, e desse modo, melhorar a essência de sua religião.

Outro exemplo seria o do cidadão e de seus impostos. O cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento de seus impostos, no entanto, nada o impede de expor publicamente as inconveniências que esses impostos podem lhe trazer.

O mesmo indivíduo que, no exercício de uma função privada (como sacerdote ou educador) tem o dever de funcionar como parte da engrenagem e desempenhar o papel de tutor, terá o direito imprescindível, quando, fora do serviço, de usar sua própria razão em seu próprio nome. (TORRES FILHO, 1987, p. 97).

Deste modo, podemos concluir que não existe nenhum paradoxo na afirmação anterior. É perfeitamente possível a coexistência desse limite da liberdade. De qualquer modo, deve-se saber como usar a razão, é preciso orientar-se utilizando corretamente o entendimento. Para Kant, a razão é a pedra de toque da verdade, portanto, é preciso saber orientar-se de maneira correta, pois a razão tende à liberdade de pensamento, mas esta, se não proceder de acordo com as leis da razão, poderá destruir-se a si própria.

Guiando-se pela razão, a liberdade de pensamento estará bem orientada, pois “a razão não se submete a qualquer outra lei senão aquela que dá a si mesma” (KANT, 1985, p. 94). A razão deve submeter-se à alguma lei, à sua própria lei; o que significa a própria liberdade de pensar.

“Pensar, de acordo com a compreensão kantiana do Iluminismo, significa pensar por si mesmo, “que é a máxima de uma razão nunca passiva”. Entregar-se a uma tal passividade chama-se preconceito”, e o Iluminismo é, antes de tudo, a liberação do preconceito. “Aceitar o que se passa no espírito daqueles cujo ponto de vista não é o meu, não significa mais do que aceitar passivamente o pensamento deles, isto é, trocar seus preconceitos pelos preconceitos característicos de minha própria posição.” (KANT, 1985, p. 94).

Pensar é fazer uso público da razão, de modo que a razão entre em comunhão com os outros; o pensamento depende de seu uso público, ou seja, precisa ser comunicado. Arendt nota que em plena solidão, o pensamento corre o risco de deixar de existir (ARENDT, 1993, p. 53). É por isso que a liberdade de pensar opõe-se à coação civil. “Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de pensar (...)” (KANT, 1985, p. 92).

Não se pode negar o pensamento em voz alta, a comunicação entre os homens faz parte da própria concepção kantiana de natureza humana. A possibilidade de comunicar é a possibilidade de um consenso obtido através da razão, válida para todos. A esfera pública diz respeito a aquilo que interessa a qualquer um, todos decidindo sobre todos e, com isso, cada um sobre si mesmo, pois um pensamento individual não basta, é preciso que haja uma

convergência de pensamentos. Libertar-se da menoridade é pensar por conta própria, no âmbito do indivíduo; mas do ponto de vista da humanidade, é uma tendência objetiva para uma ordem justa.

2.3.1. Liberdade e política em Hannah Arendt

Para Arendt, a liberdade de externar opinião pode ser uma ação e ela tem uma característica que é típica do agir e do falar, que é a espontaneidade. Kant se baseia no fato de que cada homem é capaz de começar uma série de novos acontecimentos por si mesmo e a liberdade de agir é equivalente a estabelecer um início. Mesmo dentro do âmbito político grego a palavra *archein* pode significar tanto começar alguma coisa como dominar.

Baseada em Kant, Arendt afirma que a liberdade é idêntica ao começar, ou seja, começar é igual a ser livre, isso se deve à espontaneidade. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que no espaço da política todos temos o direito de esperar milagres, porque enquanto os homens puderem agir estão em condições de fazer aquilo que é improvável, incalculável, mesmo que eles não saibam o que estão fazendo. A esperança para esse mundo em que a política perde o sentido é a esperança nos próprios homens, porque cada homem tem em si a potencialidade de criar algo novo, para melhor.

(...)o poder impor um novo começo, começar algo de novo, tomar iniciativa ou, adotando-se o estilo de Kant, começar uma cadeia espontaneamente. O milagre da liberdade está contido neste poder-como-que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele. (ARENDT, 206, p.43/44).

A falta de sentido atual da política nos coloca diante de uma situação em que só conseguimos pensar que a salvação poderia acontecer apenas por meio de um milagre. Arendt tem uma definição interessante para esta palavra: milagre não é uma palavra exclusivamente religiosa, não se refere ao sobrenatural ou ao sobre-humano, pelo contrário, milagre é a nossa própria existência real, uma vez que o próprio surgimento da vida na terra - que vem de uma infinita improbabilidade - é absolutamente miraculoso.

Sempre que nos acontece uma coisa nova, inesperada, incalculável e inexplicável que não conseguimos identificar a causa, acontece como se fosse um milagre dentro de um contexto calculável. Então, cada novo contexto é, pela sua própria natureza, um milagre. Mas como coisas improváveis acontecem o tempo todo dentro da nossa história parece estranho chamar isso de milagre. Mas é de fato o que acontece, a história humana surge pela iniciativa humana e é sempre rompida por novas iniciativas. Cada nova ação é um milagre porque representa um novo começo que pode nos guiar para a salvação ou para a desgraça. No

entanto, novos começos são tão infinitamente improváveis quanto qualquer outro acontecimento e, neste sentido, eles são milagres.

Todo homem é dotado de um modo extremamente maravilhoso e misterioso de fazer milagres: nossa capacidade de agir, de desencadear processos, de colocar um novo começo, tomar iniciativa, ou adotando o estilo de Kant, começar uma cadeia espontaneamente. Este é o milagre da liberdade, o de poder começar. Todo homem é em si um novo começo.

Atualmente, afirmar que o sentido da política é a liberdade não é uma afirmação natural e nem óbvia. A pergunta atual sobre o sentido da política surge a partir de experiências bem reais e se inflama com a desgraça que a política causou no nosso século. Essas desgraças são, por um lado, a experiência totalitária que coloca a seguinte questão: política e liberdade são compatíveis ou a liberdade não começa onde termina a política? Na Antiguidade, política e liberdade eram a mesma coisa, entretanto, talvez as coisas tenham mudado tanto que nas condições modernas elas precisem ser separadas por completo uma da outra.

Para analisar a estreita relação entre política e liberdade, vamos nos basear principalmente no livro de Arendt “O que é Política?”. Tratam-se de fragmentos de obras póstumas, escritos a partir do outono de 1955 quando Hannah foi visitar Jaspers na Alemanha e seu editor, Klaus Piper, lhe fez a proposta de escrever uma introdução à política. Desde então a autora se dedicou a escrever essa introdução, algo que não chegou a terminar. Estes textos foram publicados como obra póstuma. São textos que esclarecem bastante o papel da política e fazem um exercício de julgamento sobre a questão da desconfiança que o mundo moderno tem da política, especialmente na segunda metade do século XX.

Elisabeth Young-Bruehl diz que entre “A Vida do Espírito” e “A Condição Humana”, Arendt escreveria um livro de introdução à política. Segundo a comentadora essa introdução à política é importante porque a política é condição para o pensar. Arendt diz que onde quer que se viva a liberdade política é possível aparecer o pensamento. Por este motivo a política seria objeto de uma obra que se situaria antes de “A Vida do Espírito”. Segundo Ursula Ludz, os livros “Origens do Totalitarismo”, “A Vida do Espírito” e “A Condição Humana” estão ligados entre si pelo fio condutor desta obra não terminada que versaria sobre política.

“O que é política?” são fragmentos do período entre 1955 até cerca da década de 60. Alguns foram utilizados por Arendt em sala de aula. O plano geral seria um livro de introdução à política, buscando descobrir de que maneira a tradição filosófica ocidental contribuiu para a realidade na Europa e na América ter a aparência que se mostra no séc.XX. Arendt se refere a Karl Marx, uma figura chave nessa sondagem da tradição e propõe uma reflexão que vai confluindo para o projeto de um livro em que Marx estaria no centro de uma

das partes. Para Arendt, Marx é tão importante porque segue uma tradição que teria começado com Platão e Aristóteles. A autora diz que essa tradição define política como uma doutrina das formas de dominação e que essa experiência pré-política de dominar e ser dominado, característica da casa na Antiguidade, passa a ser característica da política a partir dessa tradição filosófica que Marx adotou e foi além.

A outra meada que a autora pretendia seguir com esse livro era o conceito de trabalho que, segundo ela, teve um tratamento deficitário por Marx, assim como por toda a tradição filosófica porque a experiência do homem que age em liberdade teria desaparecido desta tradição. O trabalho/labor corresponde a um processo biológico do corpo humano e não tem nada a ver com liberdade. O trabalho exclui a possibilidade de ação, é execução e administração, tem a ver com o conceito de dominar e ser dominado. Porém, essa concepção exclui a possibilidade da liberdade e espontaneidade.

Segundo Elisabeth Young-Bruehl, depois de escrever “As Origens do Totalitarismo” Hannah Arendt tinha dois caminhos: examinar o percurso dos conceitos de dominação ou de trabalho. Cronologicamente, depois de “As Origens do Totalitarismo” veio “*Vita Activa*” que é o título alemão para “A Condição Humana”, mas aí Arendt não fez um trabalho que refletisse o conceito de dominação, ela percorre o caminho do conceito de trabalho. O caminho do conceito de dominação ela faria com esse livro, que seria chamado de “*Amor Mundi*”, sendo que, dos estudos feitos para essa publicação, é que saem os textos de “Entre o Passado e o Futuro” e “Da Revolução”. Segundo Young-Bruehl, “A Condição Humana” é uma espécie de “prolegomênos” do trabalho planejado de introdução à política. Esse livro começaria no final de “*Vita Activa*”, que termina com um parágrafo intitulado “Vitória do *animal laborans*”, em que Arendt dirige a esperança ao pensamento enquanto atividade, da mesma forma como “A Vida do Espírito” começa.

Os textos como “Reflexões Sobre Little Rock” e todos os que estão em “Entre o Passado e o Futuro” são publicados como exercícios de pensamento político de vários tipos diferentes⁵. Nesses textos, a política é colocada em relação a outros assuntos humanos, como por exemplo, a educação. Porém Arendt deixa de lado temas exclusivamente políticos porque tencionava escrever uma obra grande e abrangente sobre política. Por isso acaba não examinando detidamente conceitos como os de Estado, regimes de governo, democracia,

⁵ Pode-se incluir também os textos publicados em “Responsabilidade e Julgamento”, que inclui “Little Rock”. Nesses exercícios Arendt trata do tema da política, mas não diretamente, fala de autoridade de liberdade de revolução.

entre outros, não porque os julgasse menos importantes, mas porque lhe faltou tempo para que se ocupasse com temas que, a seu ver, exigiriam uma obra à parte.

Em “O que é Política?” a *polis* é descrita por duas vias: em primeiro lugar, como modo concreto de organização humana, e em segundo é classificada historicamente e caracterizada de forma sistemática. Ursula Ludz afirma que esses textos mostram que não é verdadeira a freqüente crítica de que Arendt usa a *polis* como modelo ou como algo que deveria ser reabilitado no nosso mundo. A *polis* é descrita por Arendt como um feliz acaso na história da coisa política e enaltecida como uma possibilidade elevada dos humanos, porém não é levada em consideração em termos teóricos, o que comprova a afirmação da autora de que a *polis* grega desapareceu para sempre. Referindo-se à coisa política na Antiguidade, Arendt afirma:

Com isso, eles tornam-se determinantes, mas não a ponto de poder ser copiadas as formas de organização que lhes são inerentes, e sim porque certas idéias e conceitos que se tornaram plena realidade para um curto período de tempo, também co-determinem as épocas para as quais seja negada uma experiência plena com a coisa política. (ARENDT, 2006, p. 51).

A *polis* serve para multiplicar as oportunidades dos homens de conquistar a fama imortal, o seu objetivo é, do começo ao fim, transformar o extraordinário numa ocorrência comum e cotidiana. A outra função da *polis*, de certa forma, é remediar a futilidade da ação e do discurso. Arendt se baseia na oração fúnebre de Péricles para dizer que a *polis* era a garantia daqueles que se aventuraram corajosamente no mundo de que eles não ficariam sem testemunho e não dependeriam do louvor dos poetas ou de outros artistas da palavra para garantir a imortalidade. Dentro da *polis* os que agem podem estabelecer juntos a memória eterna de suas ações, sejam elas boas ou más, e podem inspirar a admiração de seus contemporâneos e da posteridade.

Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *polis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos tangíveis e mais efêmeros produtos do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. (ARENDT, 2004b, p. 210)

Essa interpretação da esfera política é resultado direto da ação em conjunto, do compartilhar da palavra e dos atos, a ação então tem uma relação íntima com o lado público do mundo que é comum a todos nós, ela é a única atividade que constitui o espaço público. A política trata da convivência entre os diferentes e sua decadência, de acordo com Arendt, provém do desenvolvimento de corpos políticos a partir da família, que têm como base a homogeneidade dos seus membros diante da dominação do chefe da família.

A *polis* entendida como forma de organização do convívio humano determinou a forma exemplar e decisiva daquilo que entendemos hoje por política e de onde deriva até mesmo a palavra que usamos para isso. Toda a nossa tradição justifica ou define a política como um meio para um fim elevado; a determinação desse fim mais elevado muda ao longo dos séculos, o que não muda é o fato de que sempre se define a política como algo que não é um fim em si mesmo, ela é um meio para garantir outros fins mais elevados.

No séc.XX o espaço político/público se torna um lugar de força e Arendt escreve “O que é política?” preocupada com o perigo do desaparecimento completo da política. A autora examina o atual preconceito contra a política através de duas possibilidades: ou a bomba atômica ou a teoria socialista - em que o Estado se transforma numa máquina administrativa e por fim desaparece - irão eliminar a política do mundo moderno. Arendt diz que o sonho socialista não é utópico, mas absolutamente assustador, porque teríamos, então, em lugar da abolição da política, uma forma de dominação despótica e ampliada ao extremo. Ela contrapõe a essa idéia uma idéia de política diferente e de âmbito mundial, como um lugar onde os homens se apresentam atuantes e conferindo aos assuntos humanos durabilidade. Esta seria nossa verdadeira esperança.

Falando da diferença entre social e político, Arendt vai dizer que para os gregos a organização política é diretamente oposta a uma organização natural, cujo centro seria a casa, e a família. Nesse sentido a organização política não deriva da família nem da dominação; a relação de dominação da família não corresponde à relação política na *polis*. Arendt coloca que para os gregos apenas duas atividades eram consideradas políticas: a ação e o discurso.

De todas as formas de convívio humano conhecidas pelos gregos, o que distingue os homens no convívio da *polis* é a liberdade. Mas isso não quer dizer que a política serve para garantir a liberdade. Ao contrário, ser livre e viver na *polis* é a mesma coisa. Para viver na *polis* o homem já tem que ser livre em outro sentido, no sentido de não estar subordinado ao labor e à necessidade de garantir o sustento diário. Primeiro, o homem precisa ser livre e este ser livre é o que lhe possibilita a vida na *polis*.⁶

⁶ No entanto, é importante ressaltar que, a partir de definição aristotélica, parece natural pensar que a política sempre existiu, desde que os homens convivem num sentido histórico civilizatório. Arendt aponta que a interpretação correta de Aristóteles indica simplesmente que essa é uma característica do homem, porém ela não é de maneira alguma natural, ou seja, o homem pode viver numa *polis*, mas não necessariamente, o que se comprova com o fato de que a *polis* não se encontra em toda parte onde os homens convivem: “Tampouco é indiferente porque a citação a Aristóteles baseia-se num equívoco também bastante antigo, embora pós-clássico. Aristóteles, para quem a palavra *politikon* era de fato um adjetivo da organização da *polis* e não uma designação qualquer para o convívio humano, não achava. De maneira nenhuma, que todos os homens fossem políticos ou que a política, ou seja, uma *polis*, houvesse em toda parte onde viviam homens.” (ARENDT, 2006, p. 46).

Ser livre tem um significado especial para os antigos. O trabalho escravo na Antiguidade se justifica pelo fato de poder liberar os senhores por completo do trabalho e assim dispô-los para a liberdade da coisa política. O domínio do dono da casa não é um domínio político. Liberdade é entendida pelos gregos como não ser dominado e não dominar. Porque o domínio do dono da casa é um domínio que não liberta, ele é obrigado a dominar, da mesma forma que quem é dominado é obrigado a obedecer. A política permite uma liberação do domínio: na *polis* os homens podem se encontrar na situação de igualdade, podem se relacionar sem serem forçados, coagidos ou dominados: eles são iguais entre si.

Em característico desacordo com o procedimento moderno, o cuidado com a preservação da vida, tanto do indivíduo como da espécie, pertencia exclusivamente à esfera privada da família, enquanto que, na *polis*, o homem parecia *kat arithmón*, como uma personalidade individual, conforme diríamos hoje em dia. Como seres vivos, preocupados com preservação da vida, os homens se confrontam com e são arrastados pela necessidade. A necessidade deve ser controlada antes que a “boa vida” política possa se iniciar e ela somente pode ser controlada pela dominação. Conseqüentemente, a liberdade para a “boa vida” assenta-se na dominação da necessidade. (ARENDT, 2000, p. 159).

Arendt aponta a relação entre isonomia e isegoria, pois ambas se traduzem como uma igualdade que consiste na liberdade de falar e de direitos participativos da atividade política. Isonomia se entende como igualdade perante a lei, mas para os gregos não é bem isso. Isonomia pra eles é igualdade de direitos à atividade política, a atividade na *polis*, de diálogo. Uma conversa livre é uma conversa onde não há dominadores nem dominados. A conversa livre se dá entre iguais e isso é possível na *polis*. Para os antigos, a perda da política coincide com a perda da liberdade, mas a política não é necessária e isso é o contrário do que a nossa tradição diz.

Fazendo um salto para a época em que escreve “Reflexões sobre Little Rock”, Arendt recupera a idéia de igualdade no espaço público como um dos valores constitutivos da República Americana. Falando sobre o direito de voto, ela escreve:

Pois a igualdade não só tem sua origem no corpo político; a sua validade é claramente restrita à esfera política. Apenas nesse âmbito somos todos iguais. Nas condições modernas, essa igualdade tem a sua encarnação mais importante no direito de voto, segundo o qual o julgamento e a opinião dos cidadãos mais louvados estão em igualdade de condições com o julgamento e a opinião dos quase sem instrução. (ARENDT, 2004a, p. 272).

A tradição diz que a política é necessária para resguardar outros aspectos da vida humana, mas para os gregos ela não é necessária, é simplesmente um espaço de igualdade e

liberdade. Arendt acrescenta que se entendermos política nesse sentido, veremos que ela aconteceu poucas vezes na nossa história, no entanto isso não quer dizer que precisamos copiar a *polis*. O mais importante é reter nessa idéia da *polis* a idéia da liberdade. Como argumento de que a política não é necessária, os próprios gregos sabiam por experiência própria que um tirano sensato, muitas vezes é vantajoso para o bem estar da cidade, só que nesse momento a liberdade está extinta, os cidadãos deixam de ter um espaço de liberdade entre eles, que é a *ágora*.

Por outro lado, a tradição conservou uma espécie de relação entre política e liberdade, mas não como a encontramos na *polis*. Até hoje a idéia de política ainda tem a ver com a de liberdade. Arendt afirma que isso perdurou notavelmente através dos tempos, o que é confortador porque não existe nenhum outro conceito no pensamento ocidental que tenha se transformado tanto e se enriquecido tanto no decorrer do tempo e do espaço como o conceito de liberdade.

Remontando cronologicamente o conceito de liberdade, inicialmente, ser livre significa liberdade de ir e vir. Neste sentido, apenas o senhor da casa é livre e não porque ele domina os outros, mas porque através desse domínio ele pode abandonar a casa e ir para o mundo. Ser livre é para quem estiver disposto a se arriscar e arriscar a vida. Quem tem alma escrava não é livre. Quem se agarra à vida com amor grande demais é escravo disso. Abandonar a casa pressupõe um risco, por isso a ligação entre coragem e política é uma concepção que nunca mais desapareceu totalmente da consciência ocidental, de onde vem a ligação entre política e risco, pois a coragem é uma virtude política desde os antigos.

Quem quer que ingressasse na esfera política deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida; o excessivo amor à vida era um obstáculo à liberdade e sinal inconfundível de servilismo. A coragem, portanto, tornou-se virtude política por excelência, e só aqueles que a possuíam podiam ser admitidos a uma associação dotada de conteúdos e finalidades políticos e que por isso mesmo transcendia o mero companheirismo imposto a todos – escravos, bárbaros e gregos – pelas exigências da vida. (ARENDT, 2004b, p. 45/46).

O mundo se abre para os corajosos, e esse é um espaço público, mas ele ainda não é político. Esse espaço é público porque participam dele aqueles que buscam pelas aventuras e que se encontram entre iguais, que podem ver-se, ouvir-se, admirar os feitos uns dos outros. A tradição vai fazer com que o poeta lhes assegure a glória para a posteridade. Essas pessoas se colocam e aparecem numa luz que só pode ser criada em público, ou seja, na presença dos outros. Mas segundo Arendt, essa luz enquanto não for política, é enganadora. Esse espaço público da aventura desaparece e chega ao fim, assim que é dissolvido o acampamento e

terminam as façanhas. O espaço público só se torna político quando se transfere para a *polis*, assegurado na cidade, ligado a um lugar palpável capaz de sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto à própria vida dessas pessoas, com durabilidade através das novas gerações. A cidade oferece então aos mortais e aos seus feitos e palavras um lugar duradouro, que é a *polis*. A *polis* foi construída em torno do espaço público, da praça do mercado, onde os livres e iguais podem se encontrar a qualquer hora. A *polis* livre e não dominada por nenhum tirano é que pode promover a isonomia e a isegoria.

Arendt diz que, segundo Heródoto, a isegoria torna-se o verdadeiro conteúdo do ser livre, e ao mesmo a atividade principal do ser livre sai do agir e vai para o falar, sai da ação e vai para a palavra. Esse deslocamento tem bastante importância no conceito tradicional da liberdade porque, a princípio, agir e falar são coisas separadas uma da outra.

Nos romanos também encontramos a junção entre ser livre e começar. A própria grandeza dos antepassados para os romanos está contida na fundação de Roma. A liberdade dos romanos pode ser sempre atribuída a essa fundação, que é como um começo. Agostinho retoma essa liberdade e diz que o próprio homem é um começo, um *initium*. Nosso mundo se renova a cada dia por meio do nascimento, da espontaneidade dos recém-chegados, e o mundo está sempre se comprometendo com o novo e o imprevisível.

Liberdade do movimento, liberdade de começar uma coisa nova e de se relacionar com muitos conversando não era e não é o objetivo da política, na verdade isso é o conteúdo, o sentido original da política que se identifica com liberdade.

A *polis* se constitui como espaço de liberdade, porém para participar nesse espaço de liberdade da *polis* era preciso ter propriedade, era preciso ser dono da casa e sem ser dono da casa ninguém poderia participar dos negócios do mundo pois que não tinha no mundo um lugar que lhe pertencesse. Por um lado, existe a necessidade da vida biológica de se viver junto, que é a necessidade da família. A vida em família é uma condição natural para a liberdade na *polis*, porém o que vai se estabelecer é uma condição de necessidade na vida em família, que é diferente da atuação do homem na *polis* em comum espaço de liberdade, a família é um espaço de necessidade e a *polis* um espaço de liberdade.

Ao contrário da Idade Moderna, em que a política é um meio de proteger a sociedade, a *polis* é um espaço de liberdade e nem sempre a liberdade e a vida da sociedade estão em acordo. Ser pobre ou estar doente é estar sujeito à necessidade. Por isso Arendt distingue dois poderes: o poder do chefe de família, que é pré-político e se baseia na dominação; e o poder político que ela chama de poder hobbesiano, em que os homens só podem ser livres se estabelecerem um governo que tem o monopólio do poder e da violência, a fim de abolir a

guerra de todos contra todos ao aterrorizar a todos igualmente. É uma referência clara ao “Leviatã” de Hobbes. Mas essa idéia retoma o conceito de domínio e de poder pré-político, privado, onde o conceito de submissão faz sentido. Para os gregos o espaço de igualdade é o espaço da *polis*; a família era um espaço de desigualdade.

A igualdade política para os gregos pressupõe a existência de desiguais, que existam pessoas que não podem estar entre seus pares porque simplesmente não são todos iguais. A maioria da população não participa da esfera política e quem se reúne entre iguais na esfera política é uma minoria.

Na concepção política moderna, o Estado é uma função da sociedade e um mal necessário para manter e garantir a liberdade social. É obrigação do governo proteger a liberdade da sociedade para dentro e para fora, inclusive por meio da força se necessário. Embora o conteúdo e a extensão da liberdade tenham se modificado até a Era Moderna, a relação entre política e liberdade não mudou. A política ainda é entendida como um meio e a liberdade o seu objetivo mais elevado. Mesmo nos governos mais constitucionais e supostamente democráticos que são formados através da representatividade, ainda assim é prerrogativa do governo e dos políticos profissionais o poder de representar os seus interesses dentro do Estado ou mesmo contra ele, caso isso seja necessário. Porém, ainda não há uma liberdade de agir e atuar politicamente para os cidadãos ou o povo. A liberdade do povo está situada em outra esfera, que não a política.

Arendt afirma que é importante distinguir entre a prioridade pública, a vida, e a prioridade política, a liberdade. Sobre as formas modernas de Estado há duas concepções diferentes: ou o Estado e a política formam uma instituição indispensável para a liberdade, ou esse Estado é entendido como uma instituição indispensável para a manutenção da vida. Estas duas concepções apresentam uma contradição intransponível, pois há uma grande diferença entre valorizar a liberdade acima de tudo ou a vida como um bem supremo.

Se entendermos política como algo que essencialmente deriva da *polis* e que está ligado a esse conceito de alguma forma, acoplar política e vida gera uma contradição interna que arruína a coisa política. Ao manter o valor da vida como bem supremo e entendermos política como algo que deriva da *polis* entramos em uma disputa entre esses dois valores em que a vida ganha e a política perde.

Para Arendt é uma prerrogativa da política exigir em alguns casos que os homens se sacrifiquem para dela participar, inclusive arriscando a própria vida. A autora aponta também que as modernas condições da sociedade, especialmente a criação dos meios modernos de destruição em massa colocam em cheque novamente a oposição entre liberdade e vida na

política. Ela diz que o que está em jogo na política atualmente é o risco que a liberdade política seja uma ameaça para toda a existência da vida da humanidade, e esse é o risco corrido por aquele que lida na esfera política, diz respeito à liberdade tanto própria - de quem participa da política - como quanto ao grupo a que esse indivíduo pertence. Mas isso tudo coloca em risco a existência do mundo, além da existência da humanidade.

Arendt atesta que como a filosofia que se refere ao homem no singular só começa seriamente depois que o homem compreendeu que pode dizer sim ou não para a vida, assim também a política que se refere aos homens no plural só começa seriamente nos dias atuais posto que agora já se sabe que podemos dizer sim ou não para a humanidade, diante do perigo real que as armas nucleares representam.

2.4. O poder, a força, a violência e a autoridade

Fazer distinções é importante para não sermos condenados a viver num mundo sem significados partilhados por todos, porque é isso que garante um mundo comum a todos nós. Arendt diz que inclusive a época moderna tem como característica uma incapacidade de distinguir e isso atesta que nessa época algumas noções que em outros séculos foram perfeitamente claras e distintas, agora perderam o seu significado na realidade político público, o que não quer dizer que tenham perdido a importância.

Acerca da nomenclatura dos conceitos que a autora usa como poder, força e violência, procuraremos entender a relação entre poder e força, para depois isso se transformar no que ela denomina poder e violência.

Seguindo a cronologia de escrita dos textos e não a de sua publicação, utilizaremos como referência os fragmentos do livro intitulado “O que é Política?”, datados de 1956 a 1957, contemporâneos ao momento em que Arendt estava escrevendo “A Condição Humana”, publicado em 1958. Nessas duas fontes, Arendt fala acerca da relação poder e força. Em “O que é Política?” ela expõe que a força pode ser um fenômeno do indivíduo ou da minoria enquanto que o poder só é possível entre muitos.

No período de 1956 a 1959 são escritos os primeiros fragmentos de “O que é Política?” e depois “A Condição Humana”. Em seguida são escritos os segundos fragmentos “O que é Política?”, onde ainda é confuso para o leitor distinguir o que é força e o que é violência e em que medida elas se relacionam com o poder. Em 1959 a autora escreve “Da Revolução” e nessa obra a distinção entre poder e violência é central. Arendt afirma que a confusão que se faz entre os termos é sintomática da nossa época, conforme Young-Bruehl. Nesse mesmo período de 1958 é escrito “Reflexões sobre Little Rock”, publicado em 1959.

Em 1959, esses termos foram explicitados em “Da Revolução”, quando Arendt sente a necessidade de fazer essa distinção, que vai ficar mais clara, porém, somente após 1967, quando Arendt participa de um debate com outros pensadores, que são Noam Chomsky, Conor Cruise O’Brien e Robert Lowell, tendo como mediador Robert Silvers. Em dezembro de 1967 a autora participa desse debate, denominado “A Legitimidade da Violência”, para a *New York Review of Books*, onde faz uma distinção entre poder e violência. Esses fatos são relatados por Young-Bruehl, e segundo a biógrafa, o texto que Hannah escreve depois é publicado em 1969 em “Crises da República”, chamado “Da Violência”, apoiando-se em parte das discussões ocorridas durante o esse debate, que a fez rever algumas posições. Em “Da Violência”, passa a concordar com Cruise O’Brien sobre o papel da violência ao afirmar que, às vezes, “a violência é a única maneira de garantir que as palavras que pedem moderação possam ser ouvidas”(ARENDT, 2006b, p. 149).

Na época, durante o debate, Arendt não concordou com O’Brien, mas em 1969 ela retoma essa posição quando escreve “Da Violência“, anuindo. Segundo a Young-Bruehl, as discussões no *Theater for Ideas*, o ponto de reunião dos intelectuais de Nova York, onde o debate ocorreu, somada aos eventos de 1968 forçaram Arendt a fazer uma distinção entre poder que é o agir em comum, e violência, com o uso de instrumentos, que pode ser prerrogativa de um grupo ou de um indivíduo.

Ainda de acordo com a Young-Bruehl, Arendt afirma que nunca teria escrito esse ensaio sobre a violência sem o referido debate, porque este a deixou consciente da confusão que todos fazem sobre o tema. A autora, então, descreve e detalha as distinções que fez em “A Condição Humana”.

2.4.1. O poder

O poder aqui, será definido com base no texto “Da Violência”, tendo como pano de fundo algumas citações e afirmações que Arendt faz em “A Condição Humana”. Em “Da Violência“, Arendt retoma a tradição que entende poder como sinônimo de domínio para então apontar uma outra tradição que entende a política como derivada da *polis* grega e o poder como diferente de domínio. A partir da adoção dessa outra tradição, é possível fazer a distinção entre todos esses termos.

A retomada de uma tradição da filosofia política que entende violência como manifestação de poder e que define as formas de governo como formas de domínio do homem sobre o homem é feita em “Da Violência”, onde Arendt agrupa autores como Jouvenel - que afirma que o poder é um instrumento de domínio e que este se deve ao instinto de dominação. Neste sentido, mandar e ser obedecido é a essência do poder e com isso não é necessário

qualquer outro atributo para que ele exista: o poder é a ordem - Weber - que afirma que o poder está presente sempre que o indivíduo tenha chance de afirmar sua própria vontade contra a resistência dos outros -, Clausewitz - falando sobre a guerra como um ato de violência para compelir o oponente a proceder como desejamos - e Passerin d'Entreves - afirmando que “se a essência do poder está na eficiência da ordem então não há maior poder do que aquele que nasce do cano de um fuzil”, e que seria difícil dizer “de que modo a ordem dada por um policial é diferente da dada por um pistoleiro”(ARENDT, 2006b, p.117) e que temos de decidir quando e em que sentido o poder pode ser diferenciado da força que, pelo próprio fato de ser qualificada deixa de ser força, ou seja, poder é igual à força qualificada ou institucionalizada -.

Arendt retoma toda essa tradição para propor então uma outra tradição e um outro vocabulário para a política. Ela vai buscar essa outra tradição na cidade-estado de Atenas e na isonomia como constituição da *polis*. Para Arendt, essa tradição é continuada com os romanos quando afirmam que a *Civitas* é sua forma de governo.

Nessa outra tradição, o poder e a lei não tem sua essência na relação de ordem e obediência; o poder é entendido como diferente do domínio, bem como a lei é entendida como diferente da ordem. Essa tradição é retomada no séc. XVIII com os revolucionários, ao constituírem uma forma de governo chamada República, em que o domínio da lei repousa no poder do povo. As leis são obedecidas, mas no sentido de que a obediência é um apoio e um consentimento, nunca é obediência incondicional. O apoio do povo empresta poder às instituições de um país numa república e esse apoio é a continuação do consentimento que deu origem às leis do país. Essas instituições políticas então são manifestações do poder, mas decaem quando o poder do povo pára de sustentá-las.

Nessa concepção de poder, tanto monarquias como democracias dependem do poder vivo do povo que se manifesta através do consentimento e da obediência. O poder do governo depende da quantidade e da opinião daqueles que o apóiam. Nesse sentido seria enganoso dizer que uma minoria desarmada conseguiria por meios violentos alguma coisa. O que ocorre verdadeiramente é que quando a maioria se recusa a usar o seu poder para subjugar uma minoria, a maioria, colocando-se como observadora dos acontecimentos, a maioria se torna um aliado latente da minoria. Então não se pode dizer que uma minoria seja poderosa por si mesma, ela só é poderosa quando tem uma maioria que a apóia tacitamente, que se recusa a usar o seu poder e se mantém de maneira conformista como alguém que observa as ações dos outros.

Em “Reflexões sobre Little Rock”, Arendt refere-se ao episódio distúrbios violentos que ocorreram entre os que eram contra e os que eram a favor das leis de dessegração, dizendo que eles são um exemplo de que os cidadãos abdicaram de seu poder e deixaram o espaço público sob o domínio da multidão: “O fato triste era que os cidadãos cumpridores da lei deixaram as ruas para a turba, que nem os cidadão brancos, nem os negros consideraram seu dever cuidar para que as crianças negras fossem em segurança para a escola.” (ARENDT, 2004a, p. 270).

Baseando-se numa tradição de poder derivado da união de muitos, como ocorria na *polis*, Arendt define poder como aquilo que mantém e preserva a existência da esfera pública. O poder então se traduz no apoio do povo que empresta poder às instituições de um país, mas esse apoio é a continuação do consentimento que deu origem às suas leis, ele precisa de legitimidade no sentido de consentimento e de apoio.

Neste sentido, em “Reflexões sobre Little Rock”, Arendt manifesta-se sobre a questão do direito dos estados americanos de criarem legislações independentes. Ainda que este direito pudesse ser visto como prejudicial no caso da questão dos negros do sul, Arendt ressalta que eles são um dos princípios indispensáveis à constituição da República:

Se é verdade (e estou convencida de que é) que, ao contrário da força, o poder gera mais poder quando dividido, segue-se que toda tentativa do governo federal de privar os estados de parte de sua soberania legislativa só pode ser justificada com base no argumento legal e na história constitucional. Tais argumentos não são abstrusos; são baseados num princípio que era realmente predominante na mente dos fundadores da República. (ARENDT, 2004a, p. 278).

Todas as instituições políticas são manifestações de poder, portanto elas decaem quando o poder do povo deixa de sustentar essas manifestações. Isso é verdadeiro para qualquer forma de governo. O poder é um fim em si mesmo, e por isso não precisa de justificação, mas da legitimidade que se traduz no apoio que o povo dá às instituições de um país.

O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes; e, portanto, a fundação de cidades que, como as cidades-estados, converteram-se em paradigmas para toda a organização política ocidental, foi na verdade a condição prévia material mais importante do poder. O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação (aquilo que hoje chamamos de organização) e o que elas, por sua vez, mantém vivo ao permanecerem unidas é o poder. Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência, renuncia ao poder e se torna importante, por maior que seja a sua força e por mais válidas que sejam suas razões. (ARENDT, 2004b, p. 213).

O poder nunca é propriedade de um único indivíduo, ele pertence a um grupo de pessoas e existe apenas enquanto esse grupo se conserva unido. O único fator indispensável ao poder é a convivência, pois dela se manifesta a capacidade humana mais política, que é a capacidade de agir em conjunto. Da mesma forma, Arendt vai dizer que o poder mantém unidas as pessoas depois que passa o momento da ação na forma de apoio e consentimento que as pessoas dão a um grupo. Por ser fruto da capacidade humana de agir em conjunto e ser dependente da convivência entre os homens, o poder tem um caráter de potencialidade.

Nesse sentido, Arendt assevera que o poder está na essência de todo governo, ele é necessário para a sua existência. Já a violência não está na essência de todos os governos, apenas na de alguns; mas não é condição necessária. Por outro lado, o poder assim como o discurso e a ação, não é um meio para atingir um fim, mas um fim em si mesmo e por isso não precisa de justificação, é independente de fatores materiais e depende apenas da conjunção e da união das pessoas. Sendo assim, o poder é ilimitado porque deriva da ação e da pluralidade dos homens; pode ser dividido sem reduzir-se, diferente da força e da violência. O que comumente destrói as comunidades políticas é a perda do poder. É importante ressaltar que o poder, diferente da força, não pode ser armazenado, só pode ser mantido quando é efetivado através da união coerente entre atos e palavras a fim de criarem e revelarem a realidade.

Nesse sentido o poder, assim como a ação humana, é ilimitado, ao contrário da força. O poder não tem limitação física na natureza humana, a limitação do poder é a existência das outras pessoas, ele corresponde à condição humana da pluralidade e por isso pode ser dividido sem se reduzir.

2.4.2. A força e a violência

A força, ao contrário, é indivisível e por espelhamento ao conceito de poder, tem outras limitações, inclusive físicas. Qualquer aspiração de onipotência, ou seja, de um poder isolado, aspira a destruição da pluralidade com atributo de força. A força é a qualidade natural de um indivíduo isolado.

A força pode ser uma alternativa ao poder, mas Arendt diz que a força nunca pode substituir o poder. Por isso é comum na política encontrarmos a força combinada com a impotência, como nas tiranias, ou seja, quando não se tem o poder a alternativa é o uso da força. no entanto, segundo Arendt, a força pode destruir o poder, mas não pode substituí-lo. A tirania se baseia no isolamento e na contradição da pluralidade e impede o desenvolvimento

do poder. O isolamento mencionado diz respeito tanto ao tirano no que se refere aos súditos quanto aos súditos entre si, uma vez que a tirania infiltra o medo e a suspeita generalizada.

Por isso o isolamento do tirano e dos súditos contradiz uma condição humana essencial, a da pluralidade, que impede o desenvolvimento do poder. Arendt diz que a força entendida como alternativa de domínio não é alternativa ao poder, e define força como aquela que um “homem sozinho pode exercer contra seu semelhante e da qual um ou vários homens podem ter o monopólio ao se apoderarem dos meios da violência“. Em a “A Condição Humana“ a força é definida como um dom natural que o indivíduo não pode partilhar com os outros (ARENDT, 2004b, p. 14).

A fortaleza designa algo no singular, é algo que pertence ao indivíduo, é uma propriedade de algo ou alguém, independentemente de outras pessoas. A fortaleza de um indivíduo pode ser sobrepujada pela de um grupo, diz a autora, inclusive, que é da natureza dos grupos voltar-se contra as fortalezas individuais. A fortaleza não é força e pode ser muitas vezes entendida como sinônimo de violência, mas não é, a força é entendida como o atributo, quando se fala, por exemplo, em força da natureza, ou força das circunstâncias. Força indica a energia desprendida por movimentos tanto físicos como sociais.

A violência tem um caráter instrumental, precisa de orientação e justificação, pelos fins que persegue pode ser considerada legítima ou não. Ela não é um fim em si mesma. Nesse sentido, se aproxima da fortaleza, porque os instrumentos da violência são feitos para aumentar e multiplicar uma fortaleza natural de alguém ou então substituí-la. A violência pode exigir uma obediência incondicional, mas se baseia em implementos, em instrumentos de fortaleza. Ela não precisa da quantidade de opiniões como o poder precisa.

Na sua forma extrema a violência se traduz em “um contra todos”, mas isso não é possível sem o auxílio de instrumentos, ao contrário do poder, e assim ela não está na essência de todo governo, por isso precisa de justificação. Por fim, a violência é incapaz de gerar o poder.

Por ora a autora diz que essas distinções não correspondem a compartimentos estanques. Na realidade podem surgir combinações desses conceitos. Arendt assevera que o poder, como o existente nas comunidades organizadas, um poder institucional, freqüentemente surge na forma de autoridade, e nenhuma sociedade poderia funcionar sem a autoridade.

2.4.3. Poder e violência

Arendt também coloca que a associação entre violência e poder é muito comum. É raro encontrar a violência e o poder em suas formas puras, de onde surge a inclinação de se

pensar no poder em termos de ordem e obediência, igualando-o à violência. Esta tentação deriva da tradição explicitada anteriormente, que generaliza um caso especial de poder, o do governo. Nesse caso, a violência é o último recurso para manter a estrutura do poder intacta, mas ao olharmos os governos atuais parece que a violência é um pré-requisito do poder, e que o poder é apenas uma fachada.

Segundo Arendt, podemos contrapor a este modelo de dominação o exemplo das revoluções. Nossa história recente é recheada de revoluções, o que contradiz as teorias que afirmam que as chances de revoluções diminuem na medida em que aumenta o poder destrutivo das armas exclusivas dos governos, ou seja, as teorias que dizem que quanto mais armas tem um governo, menor a tendência de revoluções.

Para Arendt, a história mostra que entre as armas do governo e as do povo sempre existiu um abismo e que melhores técnicas não vão fazer tanta diferença nesse abismo. É evidente que no embate de violência por violência o governo ganha, mas sempre enquanto a estrutura de poder estiver intacta, ou seja, que as ordens do governo sejam obedecidas e que este tenha a seu lado o exército e a polícia. Quando não houver mais poder o governo nem sempre vai ganhar. Quando o governo se desintegra, o poder das armas muda de mãos, quando as ordens não são mais obedecidas, os meios de violência são inúteis, uma vez que a obediência não é resolvida pela violência, mas pela opinião e pelo número de pessoas que a compartilham. Tudo depende do poder que está por trás da violência. A obediência civil nada mais é do que o apoio e o consentimento. De nada adiante um governo dar ordens se as armas que obrigariam o povo a obedecer estiverem nas mãos do exército e da polícia e estes não mais se dispuserem a obedecê-lo e se colocarem do outro lado.

Arendt diz que nesse momento de desintegração as revoluções são possíveis. Mas para que ocorra efetivamente uma revolução é preciso que haja um grupo de homens preparados para reconhecer o poder, recolhê-lo e assumir a responsabilidade pelo que farão em seguida.

Sendo assim, não existe governo baseado exclusivamente na violência. Mesmo um governo totalitário precisa de uma base de poder, que nesse caso é a polícia secreta, seus informantes. Mesmo o domínio do senhor sobre o escravo repousa na organização de poder. Segundo a autora, que chama de solidariedade organizada dos senhores, homens sozinhos que não tem o apoio dos outros nunca vão ter o poder para usar a violência com sucesso. Só um exército robô poderia fazer isso. Enquanto não houver um exército robô em que um único homem aperte um botão e o acione, nunca existirá um governo baseado exclusivamente na violência.

Em “Da Violência” Arendt retoma a idéia do agir para dizer que a violência e o poder não são fenômenos naturais nem manifestações do processo vital. A violência e o poder são do domínio político dos assuntos humanos, cuja qualidade humana é garantida pela capacidade de agir, de começar algo novo. O comportamento é animal, pode ser previsível, mas não a ação. Arendt diz que a faculdade de agir sofreu com o progresso, e o progresso implica em crescimento ilimitado, quanto maior fica um país, maior a necessidade de administração. Portanto maior é o poder anônimo dos administradores quanto mais anônimo é o poder dos administradores, maior a tendência em não agir a usar da violência como resposta desse domínio. Por outro lado, numa democracia participante, onde o cidadão é co-dirigente da política, existiria a capacidade humana de agir se sobrepondo ao comportamento e aí o uso do poder e não da violência.

Nesse ponto a autora retoma o agir e menciona a diferença entre ação e o comportamento. O agir é uma faculdade que faz do homem um ser político, é a capacidade que o homem possui de se unir aos seus pares e atuar de comum acordo. As novas metas que podem surgir são provenientes dessa capacidade de ação humana. O agir é derivado da condição humana da natalidade, que tem como resposta a faculdade do agir. Arendt diz que chegamos ao mundo pelo nascimento e sempre podemos principiar algo. Sabemos o que é a novidade e essa é a distinção entre ação e comportamento. Agir e começar não são a mesma coisa, mas estão intimamente ligados. Toda essa distinção do agir cabe aqui para contrapor aquela idéia que tenta naturalizar a violência e dizer que ela não é racional ou que é natural.

2.4.4. Autoridade

“Todo declínio de poder é um convite aberto à violência, e os que têm o poder sempre acham difícil resistir à tentação de substituí-lo pela violência” (ARENDT, 2006b, p. 131). Quando esse texto foi publicado, em 1969, um intelectual, o professor Abelson, fez voz a vários críticos dizendo que Arendt identifica poder com autoridade. Young-Bruehl nos diz que pelo contrário, o que Arendt faz neste texto é justamente distinguir poder e autoridade. Para falar de autoridade em Hannah Arendt, vamos nos ater, basicamente a duas fontes: “Da Violência” e “O que é autoridade“, de 1954.

A autoridade pode ser aplicada tanto a pessoas, como no caso de pais e filhos ou professores e alunos, quanto a cargos, como por exemplo, no Senado Romano ou na Igreja. A garantia da autoridade é o reconhecimento incondicional daqueles que devem obedecer, pois ela não precisa de coação e nem de persuasão, sua conservação requer o respeito para com a pessoa ou o cargo que ela ocupa.

No texto “O que é autoridade”, Arendt afirma que autoridade não pode ser confundida com poder ou violência, porque ela exclui a coerção, onde há uso da força, a autoridade fracassou. Por outro lado, autoridade também é incompatível com a persuasão, que é característica do poder, porque este pressupõe a igualdade e opera mediante a argumentação. A autoridade não se baseia na razão, não precisa da persuasão e, conseqüentemente, não é uma forma de poder.

A ordem autoritária é sempre hierárquica, está baseada ou no direito daquele que ordena ou na legitimidade da ordem, que é reconhecida tanto por quem manda como por quem obedece. A autoridade não é nem poder nem violência, mas exige obediência sempre. As formas particulares da autoridade, bem como elas se apresentam historicamente serão analisadas mais à frente, no próximo capítulo deste trabalho, que trata da crise de autoridade do mundo moderno e de suas implicações na educação.

2.4.5. Poder e força

Em “O que é Política?”, encontramos uma distinção entre força e poder em que Arendt explica que apesar de serem coisas diferentes, os meios de destruição em massa os colocam em relação. O Estado Moderno pode agir de duas formas e com duplo interesse, No que tange à política interna o seu objetivo mais elevado é a conservação da vida. No que tange à política externa se orienta para conservar a liberdade desse povo ou dessa nação.

A tradição vê na força e na violência o conteúdo do Estado; ele é organizado como “portador da força”, que está a serviço da proteção ou da vida ou da liberdade. Segundo Arendt, o que assusta atualmente é que essa força tornou-se tão poderosa que ameaça não só a liberdade, como a própria vida. A resposta que os tempos modernos dão sobre o sentido da política é hoje uma resposta duplamente duvidosa, porque a culpa do monstruoso aumento dos meios de força e extermínio que vivemos hoje cabe tanto ao desenvolvimento tecnológico quanto ao espaço público-político, que se tornou um lugar de força, e que por isso possibilitou tal avanço tecnológico.

Um progresso tecnológico no sentido do extermínio mútuo só foi possível porque essa técnica foi produzida no mesmo lugar onde os homens agem em comum, ou seja, numa esfera de poder. E como o agir comum dos homens acontece no espaço político, o poder inerente a todos os assuntos humanos se faz valer no espaço dominado pela força. Daí surge a ilusão de que poder e força são o mesmo, quando não são, porém, se aparecem juntos são muito perigosos.

A questão é ver o papel que cabe à força nas relações externas dos povos, algo que está no primeiro plano de toda a política e que muda muito o panorama das relações internas

com a invenção das armas atômicas. As armas atômicas são uma grande força aliada ao poder, e de acordo com Arendt, pegou a todos de surpresa, tanto os povos como os estadistas. A opinião pública não esperava o desenvolvimento da política com essa associação da força resultante em armas de destruição em massa.

Parece estranho e surpreendente a existência dessas armas porque os tempos modernos vêem a política como o meio de conservação da vida da sociedade e em consequência disso todo o esforço é desenvolvido para limitar as competências da política àquilo que é mais necessário.

A época mais pacífica e menos violenta, vista em termos históricos, acarretou o maior e mais terrível desenvolvimento dos meios de força. E isso só é um paradoxo aparente. O que se calculou foi a combinação específica de força e poder que só poderia realizar-se na esfera estatal-pública, porque é nela que os homens agem em conjunto e geram poder.(ARENDT, 2006a, p. 82).

O que de fato aconteceu é que esses esforços de limitar a política ao desenvolvimento e fomento à vida em sociedade acabou por eliminar completamente a violência e o domínio direto do homem sobre o homem na esfera social. A partir do momento em que o Estado existe para garantir o desenvolvimento da sociedade, elimina-se dela toda a violência e todas as relações de dominação do homem sobre o homem. A emancipação dessas classes excluídas como operários e mulheres mostra isso.

O que acontece com toda essa violência que é eliminada da sociedade é que ela é transferida para a esfera da política, para o Estado⁷. O afastamento da força para o âmbito da sociedade e também do domicílio ocorre para que se possa existir sem força na vida cotidiana. O homem fortalece a força da mão pública porque acredita que continuará seu senhor; a política estaria ainda subordinada aos interesses da sociedade.

O que espanta é que nos tempos modernos os meios de força se tornaram produtivos, ou seja, aumentaram tanto quanto qualquer outra força produtiva da sociedade. O Estado, que era visto como improdutivo, a partir do momento em que passa a ter a exclusividade da força, se torna produtivo e procriador de violência.

⁷ A redução da violência não quer dizer necessariamente ganho de liberdade, inclusive a emancipação dos operários não foi uma emancipação em direção à liberdade, mas apenas da dominação. A não liberdade é uma determinação dupla, pode-se estar submetido à força de um outro, mas também podemos estar submetidos às necessidades da vida. E ser dependente das necessidades da vida também é uma forma de não liberdade, é o que ocorre na sociedade moderna. O trabalhador não está sujeito a nenhuma dominação, mas é forçado a uma necessidade imediata inerente à própria vida. A necessidade substituiu a força. Para Arendt é difícil saber o que é pior, se é a dominação ou a necessidade da vida.

O fato do âmbito da força continuar sendo um âmbito público-político produz poder e esse poder é calamitoso quando está exclusivamente concentrado em torno da força. Arendt afirma que esta situação pode ser vista como uma crise que reside no fato de que o âmbito político ameaça aquilo que deveria garantir. O meio político se justifica para manter a vida, e atualmente o meio político é aquele que ameaça a vida, portanto a pergunta hoje é se a política tem algum sentido.

2.5. Cidadania e igualdade

Tradicionalmente podemos definir a igualdade com a consagrada expressão “todos são iguais perante a lei”. Neste sentido, o conceito de igualdade é meramente descritivo e formal, já que não engloba a igualdade de direitos sociais, econômicos ou sociais. A idéia de igualdade formal representou, no momento inicial de sua formulação, um grande avanço diante do contexto de excessos dos regimes absolutistas no século XVIII. Tal formulação, associada à bandeira da cidadania, serviu como argumento à ampliação dos direitos civis na Era Moderna, sob os ideais de liberdade, igualdade e solidariedade.

A cidadania aparece como símbolo substituto de organização e integração social no momento em que antigas formas de pertença e filiação comunitária não mais podiam ser invocadas. No ideário repúblicano-democrático, a cidadania tem papel fundamental para legitimar novos expedientes de solidariedade abstrata e generalizada. Na ocasião da consolidação dos Estados-Nação, a igualdade tem um papel fundamental de homogeneização da população em torno de características culturais e um passado comum, conferindo aos membros destes Estados o status de cidadãos participantes com igual peso e relevância, no que se referia aos direitos civis e políticos recém-constituídos.

Se no contexto da formação dos Estados-Nacionais como repúblicas democráticas, o conceito de igualdade formal significou avanço e justificativa adequada para atribuir um caráter legítimo às nações européias; atualmente, diante da complexidade e dos desafios econômicos e sociais que os Estados enfrentam, a definição de igualdade tem que ser repensada.

Fala-se em “crise da cidadania” (GURZA LAVALLE, 2003, p.80-81). frente a um panorama socioeconômico e de reforma do Estado que impõe restrições ao alargamento da cidadania, deixando de fora do sistema vários grupos sociais. A exclusão social compromete a legitimidade deste mesmo Estado, que é obrigado a garantir e aumentar a cobertura do

reconhecimento de cidadania às minorias, se quiser proclamar-se verdadeiramente democrático.

O processo de alargamento da cobertura de direitos, requisito essencial para a caracterização da cidadania democrática, implica no reconhecimento das diferenças entre os cidadãos por parte do Estado, ao mesmo tempo em que deve criar mecanismos que diminuam a desigualdade entre os membros da república que visa a legitimidade e a integração social.

Segundo Flávia Piovesan, é preciso transitar da igualdade formal para a igualdade material ou substancial a fim de que as diferenças sejam respeitadas. Reconhecer a igualdade num contexto de diferenças e desigualdades é a tarefa e o desafio que se impõe aos Estados democráticos de direito.

Por um lado, um novo conceito de igualdade deve dar conta de resolver as questões de diferença, discriminação e segregação social. Não se pode admitir que numa democracia existam leis e práticas sociais que não respeitem as diferenças étnicas, raciais, religiosas, de gênero e outras características dos sujeitos de direito. Como salienta Piovesan, a extensão da titularidade de direitos da cidadania exige que se considerem sujeitos de direito concretos, munidos de todas as suas especificidades.

A diferença e a pluralidade são valores desejáveis nas modernas democracias, desde que as diferenças não se transformem em motivo para o estabelecimento de privilégios de certos grupos sobre outros, ou seja, que a diferença não se torne desigualdade.

Segundo Piovesan, a promoção da igualdade deve ater-se a um duplo objetivo: o combate à discriminação e também a implementação de políticas compensatórias. Partindo do pressuposto de que a igualdade exige a inclusão social dos diferentes, não basta proibirmos a exclusão. Neste sentido, entende-se por ações afirmativas aquelas que buscam reparar o passado discriminatório que sofreram determinados grupos, incluindo-os nos sistemas antes vedados para eles.

Ações afirmativas são políticas compensatórias e temporárias de promoção e ascensão social. No momento em que os grupos incluídos não mais necessitem desta “discriminação positiva”, as ações afirmativas específicas para aquele grupo cessarão. Segundo Piovesan, através das ações afirmativas, adentramos na igualdade material ou substantiva.

Vale lembrar a crítica que Hannah Arendt faz às políticas de promoção social, hoje chamadas de ações afirmativas ao imaginar-se na pele de uma mãe negra do sul em “Reflexões Sobre Little Rock”:

“Ao invés de ser chamada a travar uma luta bem definida por meus indiscutíveis direitos - meu direito a votar e ser protegida nisso, a casar com quem desejar e ser protegida em meu casamento (embora, é claro, não na tentativa de ser cunhada de alguém), ou meu direito a oportunidades iguais -, pensaria ter sido envolvida num caso de promoção social. E se escolhesse essa maneira de melhorar, certamente preferiria fazer isso sozinha, sem a ajuda de algum órgão governamental.” (ARENDT, 2004a, p.270).

2.5.1. Hannah Arendt e os Direitos Humanos

A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar a sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída dos direitos humanos. (ARENDT, 1989, 320).

Podemos começar a examinar a contribuição Arendtiana aos Direitos Humanos a partir do capítulo intitulado “O declínio do Estado-Nação e o fim dos Direitos do Homem”, presente em “Origens do Totalitarismo”. Numa primeira leitura, pode parecer que a autora adota uma posição desconfiada no que se refere à proclamação dos Direitos Humanos como direitos universais e inalienáveis, concebidos independentemente da idéia de cidadania. No entanto, veremos que as reflexões de Hannah Arendt acerca deste tema são uma fonte rica de inspiração para qualquer pessoa que busque entender qual o papel dos Direitos Humanos no mundo atual.

Neste capítulo, a autora traça o painel em que os Direitos Humanos foram desacreditados. Ao final da Primeira Guerra Mundial, segue um período de incertezas, em que a inflação, o desemprego e as guerras civis tomam conta da Europa. Com a crise, um número crescente de grupos humanos migra pelo território europeu, sem que seja bem-vindo em lugar nenhum. Apátridas e minorias étnicas, sem governo que os represente, vítimas das guerras civis, bem como de governos totalitários que usam do expediente da desnacionalização em massa vagam sem destino, tornando-se indesejáveis. Neste contexto, os Direitos Humanos perdem espaço e as organizações que os defendem são desvalorizadas.

Com o fim da guerra, os tratados de paz buscaram recompor o mapa europeu criando Estados no modelo dos Estados-Nação. Porém, tais Estados aglutinavam vários povos em um mesmo território, que passava a abarcar a convivência de minorias distintas, também

protegidas internacionalmente pelos tratados de minorias. Sendo assim, as próprias condições de existência de um Estado-Nação, a homogeneidade étnica e a fixação do território não eram atendidas e tornavam inviável sua consolidação.

Esperava-se que, com o tempo, os Estados criados pudessem assimilar as minorias de seus territórios, solucionando o problema. No entanto, a situação não se revelou temporária, ao contrário, as minorias se constituíram como uma instituição permanente e não assimilável. Neste panorama, a idéia de Nação superou a idéia de Estado, pois era a nacionalidade que garantia os direitos de cidadania. Legalmente, as minorias seguiam pertencendo a algum corpo político, mas necessitavam de proteção extra. E assim, o imprevisto aconteceu: a Europa passou a testemunhar transferências maciças de população, as minorias já não eram um fenômeno excepcional. A cada evento político, aumentava o número de grupos sem Estado, os apátridas.

Os refugiados, deslocados de guerra, passam a chamar-se “displaced people”, e cada vez mais a solução encontrada pelos países que os abrigavam era mantê-los em campos de concentração. O número crescente de apátridas tornava impossível ignorá-los, ao mesmo tempo em que se suspendia o direito de asilo, pois não era possível naturalizar uma quantidade tão grande de pessoas ao mesmo tempo. Os apátridas passam a viver à margem da lei, sem direitos ou qualquer tipo de reconhecimento. Neste contexto, parecia mais vantajoso ser considerado um criminoso, que ao menos está inserido - através do seu delito - no âmbito da lei, que seguir na condição de refugiado.

Neste paradoxo, segundo Hannah Arendt, se insere o declínio do Estado-Nação, que por sua própria natureza e origem, está baseado no princípio da igualdade de todos os seus membros perante a lei. Quando o direito torna-se o direito de alguns está instaurado o privilégio que, mantido, contradiz o fundamento do Estado Nacional. Paralelamente, a condição precária das “displaced people” leva a autora a refletir sobre os Direitos Humanos.

O Homem é a fonte e o objeto da Declaração dos Direitos do Homem. Contudo, os Direitos Humanos nunca haviam sido incorporados às constituições européias, pois se presumia que todas as leis baseavam-se nestes direitos, e consequentemente, enquanto houvessem leis os Direitos Humanos estariam protegidos. Neste sentido, os direitos dos homens eram também os direitos dos povos, e o problema se constitui exatamente quando estes homens deixam de ter governo próprio, pois aí não há mais uma autoridade que possa garanti-los. “Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos.”(ARENDT, 1989, 325).

Diante disso, Arendt discorre sobre o que considera o direito fundamental de todos os homens: o direito a ter direitos. Trata-se do direito de pertencer a uma comunidade política que o reconheça como membro e lhe proporcione o direito à ação e à opinião, enfim, que lhe proporcione um lugar no mundo, garantindo sua dignidade. Para a autora, a perda de alguns direitos humanos específicos (como o direito à vida no caso de um soldado na guerra) não ameaça a dignidade humana, o real problema, o que expulsa uma pessoa da humanidade, é a falta de um lar e de uma condição política.

É por esta razão que a autora tende a concordar com a crítica de Burke⁸ aos Direitos Humanos, a crítica de que eles são uma abstração. A perda dos direitos nacionais levou à perda dos Direitos Humanos de inúmeros apátridas. O ser humano “em si”, despojado de nacionalidade, não tem nada de “sagrado”:

Os sobreviventes dos campos de extermínio, os internados nos campos de concentração e de refugiados, e até os relativamente afortunados apátridas, puderam ver, mesmo sem os argumentos de Burke, que a nudez abstrata de serem unicamente humanos era o maior risco que corriam. (ARENDT, 1989, P. 333).

Para Arendt, nossa suposta “natureza humana” comum - objeto dos Direitos Humanos - , aquilo que nos é dado ao nascer e que não é produto da civilização, não é de interesse público. Nossa igualdade não reside nesta natureza - duvidosa, por havermos nos distanciado dela - e sim na presunção de que todos teremos iguais direitos e deveres dentro de nossa comunidade política. “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”(ARENDT, 1989, 335).

Por fim, Arendt identifica o equívoco dos Estados Nacionais: ao tentarem eliminar todas as distinções naturais para garantir a homogeneidade, estes Estados se petrificam e selam seu fim. Seria mais vantajoso para a sobrevivência de um Estado buscar a igualdade política de seus membros.

Uma vez que a humanidade vem substituindo os Estados Nacionais, podemos nos sentir autorizados a repensar o lugar dos Direitos Humanos no mundo, desta vez desvinculados à nacionalidade. Diante do expressivo número de pessoas que hoje não se sentem à vontade nem em casa nem no mundo, Celso Lafer (LAFER, 2003) menciona várias contribuições do pensamento Arendtiano aos Direitos Humanos.

⁸ Cf. Origens do Totalitarismo, pg. 333.

Segundo o autor, a experiência do totalitarismo representa uma ruptura no plano jurídico ao romper com o senso comum, impedindo que a lógica do razoável dê conta de explicar a realidade. Ao definirmos a justiça como aplicar pena proporcional ao ato punível, bem como distribuição eqüitativa de bens e oportunidades no pacto social, o totalitarismo é desconcertante, pois pressupõe que os seres humanos, independentemente dos seus atos, podem a qualquer momento ser qualificados como “inimigo objetivo” e tratados como supérfluos. O totalitarismo representa a desconsideração completa do ser humano como valor-fonte do direito.

O totalitarismo põe em cheque o direito kantiano à hospitalidade universal ao tratar os refugiados como indesejáveis. Por esta razão Arendt propõe o direito a ter direitos. Lafer acrescenta que o direito à nacionalidade deveria ter tutela internacional e que de fato foi reconhecido como direito humano fundamental pelo Direito Internacional Público Contemporâneo.

Considerando a solução inédita que o totalitarismo deu ao problema dos apátridas, o genocídio, este pôde ser classificado como um crime contra a humanidade. O genocídio, para Arendt, representa a recusa a um mundo plural que contemple a diversidade, característica essencial à condição humana. Lafer aponta que esta concepção se baseia nos princípios kantianos de hospitalidade universal e de confiança recíproca. Ao admitirmos a possibilidade do genocídio traímos a confiança recíproca que deve existir entre os povos, o fantasma do genocídio impede que qualquer povo possa sentir-se seguro quanto à sua permanência na Terra.

Nadia Souki (In MORAES; BIGNOTTO, 2001) acrescenta que a abolição totalitária da lei e de qualquer definição tira do indivíduo sua personalidade jurídico-moral, que é sua estrutura. É do indivíduo que surge toda a novidade do mundo e a eliminação da personalidade precisa secar as fontes da espontaneidade. Souki diz que a destruição dos direitos do homem e a morte da pessoa jurídica é uma condição primordial para que ele seja inteiramente dominado.

A finalidade dos sistemas totalitários é transformar toda a população numa situação em que ela se sente tão fora da lei no seu próprio país quanto um apátrida ou refugiado. A experiência totalitária promove um desprezo consciente e necessário pela lei, porque a lei representa a estabilidade e a segurança do indivíduo, Nesse sentido o totalitarismo é uma negação da tradição porque nega valores fundamentais. A experiência histórica é, por outro lado, uma negação da lei, enquanto a lei é algo que garante os valores, a estabilidade e a permanência.

Segundo Lafer, Arendt também ilumina o tema clássico da resistência à opressão a partir do “direito à associação”. A associação gera o poder de que se valem os governantes, uma vez que o poder é entendido como ação conjunta. O poder, diferentemente da força, não necessita de justificação, mas de legitimidade vinculada à autoridade. A autoridade é uma categoria de origem romana e deriva da ação conjunta, da formação da comunidade política.

Da mesma forma, a Revolução Francesa foi encarada como um evento instaurador da autoridade, que levou a teoria política a atribuir legitimidade à soberania popular e ao princípio das nacionalidades. O princípio da autodeterminação dos povos, como critério de autonomia e independência dos Estados, vem neste sentido e reconhece a liberação trazida pela liberdade do agir conjunto.

Poder e autoridade são fenômenos plurais e de natureza coletiva. Por esta razão, em situações-limite, a desobediência civil é legítima e pode ser bem sucedida. A desobediência “é forma extrema de dissentimento que, ao exprimir-se por meio de associação, fala a linguagem da persuasão, resgata a faculdade de agir, gera poder pela ação conjunta de muitos e se coloca na esfera do interesse público”(LAFER, 2003).

Ainda buscando áreas de Direitos Humanos que Hannah Arendt iluminou, Lafer menciona o direito à informação, entendida como indispensável à democracia e necessária para impedir o isolamento e a desolação em que os homens são jogados quando excluídos da esfera pública. Sem informação, a transparência dos negócios públicos e consequentemente o juízo dos cidadãos fica comprometido. Para Hannah Arendt o juízo correto é pré-requisito para uma ação política autêntica.

Vimos, aqui, cinco temas de Direitos Humanos onde o pensamento Arendtiano se insere: a) o direito a ter direitos; b) a repressão ao genocídio, concebido como crime contra a humanidade; c) o direito de associação; d) o direito à autodeterminação dos povos; e) o direito à desobediência civil em casos-limite e f) o direito à informação.

CAPÍTULO 3

A Crise de Autoridade e A Separação entre Política e Educação

Neste capítulo examinaremos mais detidamente o conceito de autoridade e o percurso que levou Arendt a decretar seu desaparecimento na esfera política. Em seguida, aprofundamos os desdobramentos desta crise de autoridade na educação, motivo que leva a autora a propor a separação entre política e educação. Nos deteremos nesta proposta, relacionando-a com a dupla tarefa que Arendt atribui à educação: preservar o mundo das novas gerações e garantir a segurança das crianças enquanto não estão prontas para irem ao mundo.

3.1. Autoridade e crise

“Sempre que, em questões políticas, o *são juízo humano* fracassa ou renuncia à tentativa de fornecer respostas, nos deparamos com uma crise; pois essa espécie de juízo é, na realidade, aquele senso 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 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.” (ARENDT, 2000, p. 227).

Preocupada com o fenômeno da crise da autoridade na época moderna, Arendt escreve “O que é Autoridade”, refazendo o percurso das experiências políticas em que este conceito esteve presente. A autora relaciona a perda de autoridade atual com o desaparecimento de outros aspectos que definiram eras anteriores à modernidade, a saber, a tradição e a religião.

Arendt trabalha com uma tríade composta por religião, tradição e autoridade. Tradição não é o mesmo que passado e a perda da tradição não é o mesmo que a perda do passado. Quando perdemos a tradição podemos olhar o passado como se ele fosse uma novidade, no entanto, a perda da tradição coloca o passado em perigo porque faz com que a gente se dê conta da ameaça que pode ser esquecer o passado. E esquecer o passado é perder a profundidade da existência e a profundidade da dimensão humana.

(...) sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança no mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem. (ARENDT, 2000, p. 31).

Seguindo o mesmo raciocínio no que se refere à perda da religião, na Era Moderna a religião foi a porta de entrada da dúvida. Ela se caracteriza pela perda da crença nos dogmas,

o que não é equivalente à perda da fé. No entanto, a fé foi ameaçada por uma crise na religião institucional.

O mesmo acontece com a perda da autoridade. A autoridade se assenta num alicerce no passado e foi responsável por dar ao mundo a permanência e a durabilidade. A “perda de autoridade é equivalente à perda do fundamento do mundo” (ARENDT, 2000, p. 131), o que nos leva a pensar que a tradição, o passado, assim como a religião, a fé, a autoridade e a preservação do mundo não são a mesma coisa, mas quando um deles desaparece o outro está em perigo. Entretanto, a perda da autoridade não acarreta necessariamente a perda da capacidade de construir e preservar o mundo para as próximas gerações.

Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhoou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir. (ARENDT, 2000, p. 130).

Historicamente, a religião e a tradição desaparecem primeiro e por último desaparece a autoridade. A perda de autoridade ocorre quando a dúvida invade o domínio político. Antes, a dúvida esteve presente no domínio da religião e da tradição e não no domínio da autoridade. Quando ela invade o domínio político é que a autoridade se perde.

Arendt mais uma vez aponta a necessidade de fazermos distinções sob o risco de sem elas, perdermos dimensões importantes da realidade e critica as teorias que consideram que as distinções não são importantes. “É óbvio que essas reflexões e descrições se baseiam na convicção da importância de fazer distinções. (...) para não sermos condenados a viver verbalmente em um mundo inteiramente desprovido de significado (...)” (ARENDT, 2000, p. 132).

Arendt examina duas correntes que ignoram as distinções para mostrar como elas são insuficientes ao tratarem da explicação de alguns fenômenos políticos. A primeira delas são as teorias liberais do progresso em direção à liberdade. Essas teorias identificam o totalitarismo com o autoritarismo, porque confundem autoridade com tirania, assim como poder legítimo com violência.

A tirania não é igual ao governo autoritário. O tirano governa com seu próprio arbítrio e o governo autoritário é limitado por leis. A autoridade é de origem externa e superior ao poder do governo. Desta força é que deriva a autoridade e legitimidade que confirma o seu poder.

Por outro lado, existem teorias conservadoras que vêem no progresso da liberdade um processo de ruína que começa no declínio da autoridade. Essas teorias também identificam a tirania com o totalitarismo e podem se basear em três modelos de governo⁹, autoritário, tirânico e totalitário.

O primeiro deles, o governo autoritário é de tipo cristão, hierárquico e pode ser traduzido com a forma da pirâmide: no topo se encontra Deus, representado pelo dirigente do governo. A forma autoritária de governo é hierárquica, não igualitária, e por sua própria natureza incorpora a desigualdade e a distinção.

O segundo modelo é o da tirania que oprime a todos igualmente, retirando todo e qualquer poder do povo, neste sentido, ela é igualitária. Na sua forma mais pura, a tirania se traduz na expressão “um contra todos” e tem como modelo plástico a base da pirâmide separada e desligada de um único ponto no topo, o espaço que ocupa o tirano.

A terceira forma de governo é o totalitarismo que se traduz na estrutura da cebola: o governo se organiza em camadas, cujo centro abriga o líder. O que quer que ele faça, o faz de dentro da estrutura e não de fora ou de cima. O modelo da cebola proporciona a ilusão de que quem vive sob um regime totalitário vive em um mundo normal.

Falando sobre esses três modelos, Arendt afirma que tanto liberais como conservadores encaram a liberdade como o oposto da autoridade e têm a visão do totalitarismo como resultado final: onde quer que um deles esteja presente o outro vê uma tendência totalitária, ou seja, os conservadores vêem sementes do totalitarismo onde quer que exista declínio da autoridade e ascensão da liberdade e vice-versa.

Para Arendt, liberdade e autoridade são as duas faces da mesma moeda. Por isso ela se dedica a uma outra corrente teórica que ignora a necessidade de se fazer distinções, diferente das liberais e conservadoras, que vêem conceitos e idéias como funções. Basicamente, essas correntes alegam que se uma coisa preenche a mesma função que outra ela pode ter o mesmo nome. Para analisar este tipo de teoria, Arendt usa o exemplo da violência. Para esses teóricos, se a violência preenche a mesma função da autoridade, então violência e autoridade podem ter o mesmo nome. A fim de evitar o risco político que não fazer distinções acarreta, Arendt busca, em “O que é Autoridade”, conceituar e definir os governos tirânicos, autoritários e totalitários.

⁹ Aqui o governo é entendido por Arendt como formas e técnicas de administração e organização do organismo político.

Arendt recorre às idéias gregas de Platão e Aristóteles para mostrar que Platão com sua teoria do rei-filósofo estabelece a primeira tentativa de constituir a autoridade em termos de governante e governado, sem na verdade usar esse termo ou conseguir estabelecer a autoridade como depois o modelo romano fez¹⁰.

Em seguida ao modelo de Platão, Arendt descreve a tentativa de Aristóteles como a segunda tentativa de estabelecer a autoridade. Essa segunda tentativa se baseia na superioridade do perito e busca exemplos também na esfera do fazer. Até esse momento pode-se deduzir que para Platão autoridade deriva da razão e da doutrina das idéias, daí a necessidade do rei-filósofo e o entendimento da lei como fabricação e adequação das idéias com a realidade. Para Aristóteles autoridade se baseia na autoridade do perito e também na idéia da fabricação, pois o perito é aquele que faz com domínio.

Na tentativa de introduzir essa espécie de autoridade nos negócios públicos, Aristóteles se vale dos modelos pré-políticos, o que lhe conduz a certas afirmações contraditórias, por exemplo, no que se refere ao modelo de educação. Ele diz que a diferença entre governantes e governados decorre das diferenças naturais de jovens e velhos e que por isso os velhos deveriam governar os jovens.

Para Arendt, as tentativas da filosofia grega para encontrar o conceito de autoridade para salvaguardar a vida do filósofo na *polis* não tiveram êxito porque não existia, no âmbito da política grega, nenhuma consciência de autoridade que se baseasse em experiências políticas, apenas em experiências privadas, daí que os modelos platônico e aristotélico são retirados da esfera doméstica e do fazer, onde o critério predominante é a aptidão.

Para nossos fins, é essencial recordar que a origem do elemento de governo, tal como refletido em nosso presente conceito de autoridade tão tremendamente influenciado pelo pensamento platônico, pode ser encontrada em um conflito entre a Filosofia e a Política, mas não em experiências especificamente políticas, isto é, derivadas imediatamente da esfera dos assuntos humanos. (ARENDT, 2000, p. 154).

Mas o que os gregos tentaram sem muito sucesso foi conseguido pelos romanos. Passemos agora ao modelo de autoridade dos romanos. Para os romanos o que está ligado ao conceito de autoridade é o caráter sagrado da fundação. A política serve para preservar a fundação da cidade. Os romanos estão intimamente ligados a Roma, enraizados no solo, porque sua fundação constitui o conteúdo político da religião romana. *Religare* é ligar ao passado, aí a estreita relação entre política e religião para os romanos. O poder da fundação era também religioso, pois a cidade oferecia aos deuses, assim como ao povo, um lar. Nesse

¹⁰ Sobre estas teorias, o primeiro capítulo deste trabalho mostra o recurso de Platão à autoridade do rei-filósofo, baseada na doutrina das idéias e na esfera da fabricação.

contexto é que aparece a palavra autoridade. Etimologicamente ela deriva do verbo *algere*, que significa aumentar.

Ou seja, segundo Arendt, para os romanos, a autoridade visa aumentar a fundação. Ela tem suas raízes no passado porque é prerrogativa dos anciãos do Senado, que recebem autoridade dos seus antepassados, fundadores de Roma. Arendt diz também que para os romanos o poder não é o mesmo que autoridade, uma vez que o poder é do povo e autoridade do Senado. Quem tem autoridade não tem poder:

A força coerciva dessa autoridade está intimamente ligada à força religiosamente coerciva do *auspices*, que ao contrário do oráculo grego não sugere o curso objetivo dos eventos futuros, mas revela meramente a aprovação ou desaprovação divina das decisões feitas pelos homens. (ARENDT, 2000, p. 165).

A autoridade do Senado se relaciona com uma indicação divina que remonta à fundação da cidade, quando Rômulo recebe o sinal divino que ele deve fundar Roma. “Toda autoridade deriva dessa fundação” (ARENDT, 2000, p. 165). Cada novo ato soma-se aos atos passados nesse sentido de aumento. Por sua ligação com o passado a autoridade tem um caráter coercitivo porque propõe modelos de comportamento, de onde deriva a admiração que os romanos tinham pelos velhos, pois eram aqueles que estavam mais próximos do passado. A hierarquia autoritária se volta ao passado.

A forma da pirâmide poderia se aplicar também ao governo autoritário romano só que essa pirâmide teria uma outra disposição, pois a fonte de autoridade para os romanos vem do passado e não de Deus, o que faz com que a pirâmide se apresente invertida: seu topo se volta para baixo, em direção à origem. O passado que fundamenta a autoridade é santificado pela tradição.

A tradição é o testemunho dos antepassados e é a tradição que mantém a autoridade intacta, se não for interrompida. Os romanos também tinham os gregos em conta como parte do seu passado em termos de pensamentos e idéias. Isso é importante uma vez que as tentativas gregas de estabelecimento de autoridade também permanecem no campo das idéias para os romanos. “A autoridade, em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos.” (ARENDT, 2000, p. 164).

Após o declínio do Império Romano a Igreja Católica recebe como legado a idéia de autoridade ligada á fundação, transformando a historia de Cristo, sua morte e ressurreição numa nova fundação. O declínio do Império Romano permite uma politização da Igreja, e a Igreja passa a fornecer aos homens o sentido de cidadania que antes Roma proporcionava.

Os apóstolos são testemunhas de Cristo e eles se tornam os “pais fundadores” de onde decorre sua autoridade. “Graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma se repetiu na fundação da Igreja Católica, embora, evidentemente, com conteúdo radicalmente diverso, a tríade romana de religião, autoridade e tradição pôde ser assumida pela Era Cristã.” (ARENDT, 2000, p. 169).

O que se confirma com o fato de que a Igreja invocou para si a autoridade, deixando o poder para as monarquias, o que leva a um duplo resultado. Por um lado, a continuidade e a permanência da Igreja como instituição e por outro a separação entre Igreja e Estado, quando a esfera política perde a autoridade que antes existia e que lhe dotava durabilidade.

“A revelação divina podia agora ser interpretada politicamente como se os padrões para a conduta humana e os princípios de comunidade política, intuitivamente antecipados por Platão tivessem sido, por fim, diretamente revelados (...)” (ARENDT, 2000, p. 170) A Igreja concebe uma autoridade que era caracteristicamente política e baseada no início, somada com a noção platônica de medidas e regras transcendentais, fazendo um amálgama entre religião, autoridade e tradição. Desde então sempre que um dos três está em crise, os outros dois correm o mesmo risco.

Platão já tinha se dado conta do potencial que a crença, em uma vida de castigos e punições após a morte, tinha para fins políticos e Arendt diz que a igreja vai se valer disso para o controle da minoria sobre a maioria.

Platonicamente falando, a minoria não pode persuadir a massa da verdade por não ser a verdade objeto de persuasão, e por ser a persuasão a única maneira de lidar com a multidão. Mas a multidão, arrastada pelos contos irresponsáveis de poetas e contadores de histórias, pode ser persuadida a acreditar praticamente em qualquer coisa; os contos apropriados a transportar a verdade da elite para a massa são contos acerca de prêmios e castigos após a morte; persuadir os cidadãos da existência do inferno os fará se comportarem como se eles conhecessem a verdade. (ARENDT, 2000, p. 176).

Segundo Arendt, a perda definitiva da crença em existências futuras é o que distingue a Era Moderna dos séculos que nos precedem. A Era Moderna parece ter esquecido a experiência romana de fundação, que é a responsável pelo nascimento da autoridade, por isso atualmente é tão difícil definir autoridade.

Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política. (ARENDT, 2000, p. 40).

Por outro lado, o conceito de fundação, desvinculado da autoridade, permanece muito importante e relevante como atestam tanto a teoria de Maquiavel quanto as revoluções da Idade Moderna. De acordo com Arendt, Maquiavel despreza a tradição greco-romana e se opõe aos conceitos de “bem” tanto como de “adequação” e de “bondade absoluta”. Na esfera política, a qualidade humana desejável é a *virtú*, ou seja, a capacidade de se aliar à fortuna, “a resposta que o homem dá ao mundo”.

Maquiavel se volta às experiências políticas dos romanos e percebe estarem ligadas às experiências da fundação. Ele acredita que é possível repetir essa experiência no nascimento das nações modernas, através da criação de um novo organismo político que chama de “*lo stato*”, aquilo que hoje chamamos de Estado-Nação. Porém Maquiavel, segundo Arendt, vai além dessa experiência romana, e defende que para o estabelecimento da fundação os meios violentos são justificados e necessários, associando ao ato de fundação um fazer platônico, que lhe confere características tão modernas.

3.1.1. Uma outra visão

Nadia Souki (In MORAES; BIGNOTTO, 2001) afirma que a autoridade não desapareceu de fato no nosso mundo, pois ela continua sendo um fenômeno necessário à fundação e à conservação do corpo político. O que conhecemos é apenas a história da crise dessa figura política que é a autoridade. Atualmente a autoridade pode estar obscurecida em alguns dos seus aspectos e ressaltada em outros; pode ter tomado novas roupagens, no decorrer do processo histórico, no entanto, a autoridade não é uma coisa em si, é um conceito histórico que não desapareceu, apenas entrou em crise e sofreu um declínio.

Segundo Souki, devemos considerar dois pontos quando falamos em crise de autoridade. Primeiro, ela é uma crise histórica e segundo não se trata de um desaparecimento ou um fim, é apenas um conceito em crise. Essa crise é consequência de um esvaziamento que o conceito foi sofrendo através da história, especialmente depois que se desvincula da autoridade religiosa. Após a Reforma religiosa e depois da desvinculação da autoridade de qualquer princípio moral, a autoridade passou a ter uma função expressamente política de proporcionar poder coercitivo aos governos.

Baseada em Arendt, Souki afirma que grande parte da atual glorificação da violência é causada por uma frustração séria da faculdade de agir no mundo moderno e que a autoridade hoje se manifesta por uma ausência, um vácuo, na vida política decorrente da perda da capacidade de pensar e julgar. Souki se dedica a examinar a localização da autoridade no

mundo contemporâneo, relacionando a decadência da autoridade com o desaparecimento de valores.

Historicamente, valores desaparecem e outros surgem; a mudança de valores gera autoridade e também a destrói. Tanto que, segundo Souki, nos processos revolucionários o que acontece não é a derrubada de autoridade, mas sim a substituição de um tipo de autoridade por outro. Os valores estão na origem da autoridade, mesmo o conceito romano de autoridade, que está ligado à idéia de fundação e preservação, significa a manutenção dos valores humanos.

Souki ressalta que para Arendt é necessária a vinculação entre autoridade e tradição e que não é possível conceber uma sem a outra porque a tradição é o que articula a fundação, e faz a autoridade presente. Souki ressalta que não pode haver autoridade sem tradição e nem tradição sem autoridade, mas nenhuma das duas é oposta à razão. Ela fala do desgaste histórico da autoridade e que a situação da autoridade hoje é desvinculada da tradição; hoje a autoridade se vincula à competência, à dominação fundada nas capacidades técnicas, traduzidas em tecnocracia. O vácuo da autoridade social passa a ser preenchido com instrumentos políticos de controle social.

Souki retoma a idéia de que a tradição é um fator vital na eficácia da autoridade e que uma fonte de tradição no ocidente é a lei, ela se remete ao texto “Da Revolução”, nove anos mais novo do que o “O que é autoridade”. Nesse texto Arendt tenta diferenciar autoridade e violência e usa para isso o reconhecimento da autoridade da lei da República Americana. A autoridade na República Americana se exerce na interpretação da lei, diferente da autoridade romana que se exercia no aconselhamento. Porém em ambas poder e autoridade são diferentes e separados, tanto quanto o poder e a violência. O elo entre estes textos é o papel da lei como conteúdo de autoridade. Arendt termina o texto “O que é autoridade” dizendo que a boa sorte da revolução americana foi o fato de ter ocorrido sem violência.

Na Revolução Americana o fundamento do poder é o povo, mas a fonte da lei é a Constituição, que é um documento escrito, durável, mas que pode ser abordado de ângulos diferentes e está sujeito a diferentes interpretações, bem como pode ser mudado e reformulado. A própria autoridade da Constituição Americana repousa na capacidade de ser emendada e ampliada. Souki continua dizendo que Arendt afirma que na Revolução Americana os homens que a fizeram entendiam que o poder era o oposto da violência, para eles o poder surge quando e onde o povo se une e se vincula através de promessas, pactos e compromissos mútuos.

O poder é fundado na reciprocidade e na mutualidade e por isso é legítimo, arraigado num povo unido através de promessas e que convive através de pactos. Mas isso não é suficiente para que aconteça uma união perpétua ou institua uma nova autoridade. Nem as promessas nem os pactos que sustentam a união do povo são fortes o bastante para assegurar a continuidade do poder político, o que assegura a continuidade da esfera política é uma lei maior. Daí surge a questão da autoridade, porque as leis derivam do poder do povo e dos seus representantes e a tarefa que se coloca para a República Americana é estabelecer uma nova lei, que represente para as futuras gerações uma lei maior, algo absoluto. É preciso distinguir que a origem do poder é o povo, mas a lei é algo que está acima e o transcende. O problema da legislação aparece na tentativa de estabelecer essa lei fundamental, que seja a lei do país ou a constituição que encarna essa lei maior, a última instância da autoridade.

Diferente do caso romano em que a autoridade não está nas leis, mas corporificada na instituição política do Senado, na República Americana a sede da autoridade é a Suprema Corte. Mas a autoridade da Suprema Corte se dá na contínua formulação da Constituição, porque de fato ela é uma espécie da assembléia constitucional em sessão permanente. Em Roma, a função da autoridade é de aconselhamento político, na República Americana a função da autoridade é legal e se exerce na interpretação. Os senadores romanos fazem presente os fundadores da cidade, a função deles é aumentar e desenvolver os fundamentos estabelecidos pelos ancestrais em que. A autoridade, portanto, depende de uma linha de transmissão que se chama tradição.

A tradição é essa linha contínua de sucessores que transmite a autoridade dos ancestrais. Por isso a ênfase que os romanos dão ao papel da tradição. Por outro lado, no caso da República Americana a ênfase está no papel da lei e segundo Souki uma coisa não elimina a outra. São apenas acentos históricos diferentes em relação ao papel da autoridade.

Souki se vale da experiência totalitária e do papel que a lei representa nestes regimes. O Estado totalitário tem liberdade total em relação a qualquer lei e qualquer regra positiva, a única lei que existe é a lei do movimento. O que importa é o movimento em si, que leva à aparição de um programa a posteriori. Então a suprema liberdade do chefe totalitário se traduz no fato de que ele não é obrigado a respeitar nenhuma regra fixa, nem mesmo as suas próprias. O totalitarismo é uma extraordinária ausência de lei.

Portanto, o colapso que a autoridade sofre na experiência totalitária mostra aquilo que Arendt escreve em seu texto “Da Violência”, que o “pior inimigo da autoridade é o desrespeito e a maneira mais segura de miná-lo é a risada” (ARENDT, 2006b, p. 124). Souki

conclui que seria importante avaliarmos em que medida o totalitarismo, enquanto fenômeno político do mundo contemporâneo, pode ser considerado uma experiência que terminou.

Arendt em “O que é Autoridade” argumenta que a autoridade desapareceu do mundo moderno e que a crise de autoridade é uma crise política, e menciona a emergência do totalitarismo como um regime que se aproveita da crise da autoridade que o mundo moderno vive. Um sintoma dessa crise é o fato dela ter se espalhado para áreas pré-políticas, como a educação e a criação dos filhos.

O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundidade e seriedade, é ter ele espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros. Devido a seu caráter simples e elementar, essa forma de autoridade serviu, através de toda a história do pensamento político, como modelo para uma grande variedade de formas autoritárias de governo, de modo que o fato de mesmo essa autoridade pré-política, que governava as relações entre adultos e crianças e entre mestres e alunos e reputadas metáforas e modelos para relações autoritárias perderam sua plausibilidade. (ARENDT, 2000, p. 128).

3.2. O “Pescador de Pérolas”

Em “Homens em Tempos Sombrios”, de 1955, o artigo que Hannah Arendt escreve sobre Walter Benjamin ele é descrito como um pescador de pérolas. Essa denominação deriva da relação que Benjamin estabeleceu com o passado e a tradição, o que fez dele um pensador tão original

O passado transmitido como tradição possui autoridade e na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, ela se converte em tradição. Segundo Arendt, Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda da autoridade eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir outras formas de tratar o passado. Benjamin substitui a autoridade do passado e da tradição pela citação.

Arendt conta que para Benjamin a descoberta da função das citações nasceu de um desespero sobre o presente, e do desejo de destruí-lo. Então, como Arendt coloca a questão, o poder da citação não está na força de preservar, mas de limpar, de arrancar do contexto e de destruir. Mesmo assim, aqueles que descobriram e adotaram esse método que tinha um poder destrutivo estavam inicialmente inspirados por uma intenção diferente que era justamente a de preservar.

Sem percebê-lo, Benjamin realmente tinha mais em comum com o notável senso de Heidegger para os olhos e ossos vivos que marinhamente se

transformaram em coral e pérolas, e como tal só podiam ser recolhidos e alçados ao presente com uma violência ao seu contexto, interpretando-os com “o impacto fatal” de novos pensamentos(...). (ARENDT, 1987, p. 172).

Benjamin era um colecionador de livros e de citações. Ele foi montando essa coleção ao longo da vida, mas muito tarde, quando já tinha perdido a fé na tradição e na indestrutibilidade do mundo, é que ele descobre que havia uma força destrutiva e ativa nessa paixão pelo passado, que como destaca Arendt, é uma paixão característica dos herdeiros e dos recém-chegados.

Hannah Arendt diz que as escolhas dos estudos de Benjamin mostravam que ele não buscava um retorno nem à tradição judaica, nem à tradição alemã-européia, “as escolhas dos temas que Benjamin fazia eram uma admissão implícita de que o passado só falava diretamente através das coisas que não haviam se transmitido, cuja aparente proximidade do presente se desvia, pois precisamente ao seu caráter exótico que excluía qualquer reivindicação de autoridade obrigatória” (ARENDT, 1987, p. 167).

As verdades obrigatórias foram substituídas na obra de Benjamin por coisas que fossem significativas ou interessantes. A verdade possui autoridade e uma vez que a verdade apareça no mundo ela tem uma consistência tangível e pode ser transmitida pela tradição, ao transformá-la em sabedoria, que por sua vez pode ser entendida como sua consistência. Benjamin se deu conta de que ainda que a verdade apareça no nosso mundo, ela não leva à sabedoria porque não tem mais as características que só pode adquirir com o reconhecimento universal da sua validade. Benjamin decide então substituir a idéia da verdade e de sua autoridade transmitida através da tradição, pela pesca do que é significativo ou interessante no passado.

Arendt usa uma metáfora de Kafka para designar a atitude de Benjamin frente à tradição. Trata-se da metáfora do mergulho, com a intenção de preservar não a verdade, mas a beleza do que está desaparecendo. Por outro lado esse mergulho rompe a tradição, porque recorta e retira do conjunto da tradição algumas pérolas. Aquilo que antes era transmitido de maneira maciça é agora recolhido em fragmentos.

A mesma ambigüidade desse mergulho de pescador pode ser encontrada na paixão de colecionador que Benjamin nutria. Segundo Arendt, colecionar é a paixão das crianças, para quem as coisas ainda não têm um valor como mercadoria e nem são avaliadas conforme sua utilidade. É também uma atividade dos ricos, que têm dinheiro suficiente para não precisar de coisas úteis. Então, crianças e ricos descobrem a beleza no objeto colecionado, que só tem valor diletante. Nesse sentido, a coleção pode ser de qualquer categoria de objetos, pois ela

faz com que o objeto não seja mais visto como coisa, como um meio para um fim, mas com um valor em si mesmo. Além disso, o colecionador está interessado na autenticidade que confere valor ao objeto.

Para Arendt a paixão de colecionador, nesse sentido, é de uma atitude semelhante a do revolucionário, porque o revolucionário sonha “com o seu caminho não só para o mundo remoto ou passado, mas ao mesmo tempo para um mundo melhor, onde certamente as pessoas estarão providas do que precisam como no mundo cotidiano, mas onde as coisas estão liberadas do trabalho humilhante da utilidade.”(Benjamin, apud ARENDT, 1987, p. 169).

A atitude de tomar posse das coisas é a atitude do herdeiro e essa atitude é semelhante à atitude do colecionador, porque ambos têm o privilégio de tomar posse dessas coisas. Assim como o herdeiro que se estabelece no passado e consegue com isso uma renovação do velho mundo, o colecionador se relaciona com a tradição de forma revolucionária.

Em Arendt a tradição é aquilo que ordena o passado, tanto cronológica como sistematicamente, porque separa o que vale e o que não vale, o que é positivo do que é negativo. Mas o colecionador não faz isso, ele não é sistemático na sua escolha e não se baseia no critério da qualidade do objeto, e sim na autenticidade. Então, enquanto a tradição discrimina e separa, o colecionador nivela todas as diferenças e esse nivelamento ocorre inclusive quando ele escolhe a tradição como sua área específica. Arendt ressalta que a tradição é oposta ao critério de autenticidade e a autoridade é contraposta à idéia de originalidade. Por um lado pareceria que ele preserva o passado e a tradição, mas ao subverter a tradição através do nivelamento dos objetos ele acaba destruindo-a:

À tradição o colecionador opõe o critério de autenticidade; à autoridade, contrapõe o signo da origem. Para exprimir esse modo de pensar em termos teóricos: ele substitui o conteúdo pela pura originalidade ou autenticidade, coisa que apenas o existencialismo francês estabeleceu como qualidade *per se* destacada de todas as características específicas. Se se leva esse modo de pensar à sua conclusão lógica, o resultado é uma estranha inversão da direção inicial do colecionador: “O quadro autêntico pode ser antigo, mas o autêntico pensamento é novo. Pertence ao presente. É certo que o presente pode ser podre e considerado o certo. Mas, como quer que seja, é preciso agarrá-lo firmemente pelos chifres, para poder consultar o passado. É o touro cujo sangue deve preencher o poço para que as sombras dos mortos possam aparecer à sua borda” (*Schriften*, vol. II, p.314). Desse passado, quando sacrificado para a invocação do passado, surge então “o impacto fatal do pensamento” dirigido contra a tradição e a autoridade do passado. (ARENDT, 1987, p. 171).

Assim, o colecionador que é visto como herdeiro e preservador, de repente se converte em um destruidor, porque a sua paixão é anárquica e destrutiva do contexto de onde o objeto foi retirado.

Arendt faz um paralelo da figura do colecionador com a figura do *flâneur* dizendo que Benjamin é também um exemplo de *flâneur*. Tanto um quanto outro tinham traços muito modernos, porque ambos se relacionam com a ruptura da tradição que ocorreu no início do século XX. A postura do colecionador que se inclina para selecionar fragmentos entre um monte de destroços se parece com a do *flâneur*, que é carregado para frente pela multidão que passa por ele, ainda que ele esteja de costas para o futuro, olhando para os destroços que estão à sua frente.

Arendt relata que a partir da década de 1920, Benjamin foi desviando a ênfase de sua coleção de livros para uma coleção de citações. Ele sempre tinha cadernos onde levava notas e introduzia, sob a forma de citação, as pérolas e os corais que a leitura e a vida diária lhe apresentavam.

A relação entre a postura do colecionador e a ruptura da tradição pode ser ilustrada pelo fato de que provavelmente não houve antes da modernidade um período em que as coisas já esquecidas pela tradição, tenham se tornado material didático distribuído nas escolas. A revivescência da cultura clássica foi bastante forte na década de 1940 nos Estados Unidos e começou na Europa dos anos 1920, através das pessoas que eram mais conscientes ruptura da tradição.

Benjamin olha para o passado buscando corais e pérolas e sabe que eles serão recolhidos e trazidos ao presente de maneira violenta em relação ao seu contexto, interpretados com novos pensamentos. Através da idéia do colecionador e do pescador de pérolas o papel do passado não é o de fio tradicional que se liga sem interrupções até o presente, transmitindo autoridade. Ao contrário, com a ruptura do passado, da tradição e da autoridade, o que se pode fazer é voltar para o passado em um mergulho e retirar as pérolas e os corais de seu contexto uniforme e trazê-los para o presente com uma nova interpretação.

Por esta razão Arendt explica que as citações na obra de Walter Benjamin não têm o papel que normalmente teriam em qualquer outro texto, que é o de facilitar o texto de estudo. Ao contrário, as citações eram o trabalho principal e o texto algo secundário. O essencial é arrancar fragmentos de seu contexto e colocá-los novamente de uma forma que se ilustrem reciprocamente e possam provar a sua razão de ser através dessa montagem. O ideal de Benjamin era produzir uma obra que fosse feita totalmente de citações e que não precisasse de nenhum texto explicativo.

Arendt fala do interesse de Benjamin pela filosofia da linguagem que está ligada justamente a esse interesse de nomear através das citações, que para ele era a única forma adequada para tratar com o passado, já que não tinha mais o auxílio da tradição.

Há boas razões para o interesse filosófico de Benjamin desde o início tenha se concentrado na filosofia da linguagem, e para que finalmente o nomear através de citações tenha se convertido para ela na única forma possível e adequada de tratar com o passado sem o auxílio da tradição. Qualquer período para o qual seu próprio passado tenha se tornado tão questionável quanto para nós deve finalmente erguer-se contra o fenômeno da linguagem, pois nela o passado está contido de modo ineliminável, frustrando todas as tentativas de se libertar dele de uma vez por todas. A *polis* grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é, no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra ‘política’. (ARENDT, 1987, p. 174).

3.3. Educação e autoridade

Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser determinado e previsto, de maneira determinística. (ARENDT, 2006a, p.58).

Podemos agora nos voltar mais especificamente ao papel que a educação desempenha nas três esferas descritas em “Reflexões sobre Little Rock”. Em 1958 Arendt escreve e publica numa revista (Partisan Review) “A Crise na Educação” – mais tarde incluído em “Entre o Passado e o Futuro”- onde aprofunda esta análise, sobre a qual vamos nos deter. Antes de tudo, os filhos pertencem à esfera privativa do lar e da família. As crianças, por se constituírem como um novo elemento no mundo, precisam ser protegidas e preparadas para seu futuro na vida pública e social. Constitui um direito dos pais o de criar seus filhos como acharem mais adequado, e este é um direito privado.

Adultos têm uma dupla responsabilidade diante das crianças que são novas no mundo e se encontram em processo de desenvolvimento. A primeira responsabilidade da família é a de proteger o recém-chegado do mundo. Esta proteção visa principalmente ao abrigo da luz pública, que deixa a criança insegura. Para que ela se desenvolva com segurança é preciso que ela esteja oculta, separada do público.

É por esta razão que o primeiro o pressuposto progressista/pragmático tem consequências desastrosas para a educação: a idéia de criar um mundo da criança, onde ela conviva com as outras à semelhança da convivência no espaço público dos adultos é uma idéia cruel, que elimina as condições básicas para o desenvolvimento natural da criança, pois esta situação a obriga a se expor frente às outras, sem que esteja pronta para isso. Neste

mundo da criança se reproduzem as relações sociais reais que ocorrem entre os adultos. Contudo, a criança tem uma personalidade em formação e não se sente segura em um mundo onde a autoridade e a responsabilidade dos adultos foram substituídas pela autoridade do grupo e da maioria. Neste ambiente fica ainda mais difícil expressar a singularidade, e a criança individual é compelida ao conformismo ou à delinquência.

Tem-se observado frequentemente que o homem jamais é tão conformista – isto é, **um ser puramente social** – quanto na infância. A razão é que toda criança procura instintivamente autoridades para guiá-la no mundo em que é ainda um estranho, no qual **não pode orientar-se sozinho pelo seu próprio juízo**. Na medida em que pais e professores deixam de ser para ela autoridades, a criança se conformará mais fortemente a seu próprio grupo e, sob certas condições, o grupo de pares se tornará suprema autoridade para ela. O resultado pode ser a emergência do **governo de massa e de gangue**, como a fotografia de jornal mencionada antes demonstra de maneira eloqüente. O conflito entre um lar segregado e uma escola dessegregada, entre preconceito familiar e exigências escolares, abole de um só lance a autoridade dos professores e dos pais, substituindo-a pelo governo da opinião pública entre crianças, que não têm, por sua vez, capacidade nem direito de estabelecer por si mesmos uma opinião pública. (ARENDT, 2004a, p. 281, grifo nosso).

O que está subentendido nesta invenção do mundo da criança é objetivo de emancipar as crianças do domínio tirânico do adulto, que segundo seus defensores, era um dos pecados da pedagogia tradicional. Contudo, o que os críticos da educação tradicional fazem se assemelha assustadoramente com o que repudiam: terminam por colocar a criança em uma situação em que ela é vista e tratada como um adulto em miniatura. Segundo Arendt, esta emancipação da criança é mais um sinal característico da sociedade moderna e de sua relação com o mundo público e a vida privada. Ao transformarmos a vida e a família em um bem supremo, elevamos o lar ao mais alto grau de consideração e importância.

Esta transformação retira do lugar tradicionalmente privado e oculto todas as atividades ligadas à preservação da vida, emancipando-as e colocando-as expostas ao público. Depois das mulheres e dos operários terem conquistado seu lugar no mundo público, é a vez das crianças. Porém, no caso destas, as consequências foram as piores possíveis. Uma vez que o público é o espaço de exposição das singularidades das personalidades e que as crianças ainda não têm uma personalidade pronta, sua emancipação mais se parece a uma condenação ao abandono.

A segunda responsabilidade dos adultos em relação ao fato da natalidade refere-se à preservação do mundo. A escola se interpõe entre o educando e o mundo, a fim de garantir a transição deste novo indivíduo entre o lar privado e a esfera pública. Ao ser enviada para a

escola, uma nova esfera se abre na vida da criança. A escola se interpõe entre a família e a vida pública, mas não se constitui como um mundo público, ela se situa na esfera social. Por esta razão Arendt defende em “Reflexões sobre Little Rock” que o direito de livre escolha de associação cabe aos pais e não à criança, ou seja, os pais decidirão onde a criança deve estudar e em companhia de quem.

A responsabilidade da escola é a de ajudar a desenvolver talentos e qualidades pessoais dos educandos, mas também é responsável por mostrar ao jovem como é este mundo em que ele é o novo integrante, preparando-o para intervir nele futuramente.

Basicamente, estamos sempre educando para um mundo que ou já está fora dos eixos ou para aí caminha (...). Para preservar o mundo contra a mortalidade de seus criadores habitantes, ele deve ser continuamente posto em ordem. O problema é simplesmente educar de tal modo que este por-em-ordem continue sendo efetivamente possível, ainda que não possa nunca, é claro, ser assegurado. (ARENDT, 2000, p. 243).

O educador se apresenta ao jovem como um representante do velho para fazer a mediação entre a tradição e a novidade. Neste sentido, o educador assume, diante do jovem, a responsabilidade pelo mundo tal como ele é. É nesta responsabilidade que se funda sua autoridade, e não apenas na qualificação do professor como poderia se supor. O saber do professor atesta simplesmente que ele assumiu a responsabilidade pelo mundo diante dos jovens.

Para Arendt o papel da educação deveria ser o de preparar as crianças para que futuramente elas assumam a responsabilidade por colocar o mundo em ordem, mas isso deve ser feito simplesmente mostrando aos mais novos como o mundo é atualmente. Pelo fato do mundo se desgastar naturalmente é que a educação deve ser conservadora.

Exatamente em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança é que a educação precisa ser conservadora; ela deve preservar essa novidade e introduzi-la como algo novo em um mundo velho, que, por mais revolucionário que possa ser em suas ações, é sempre, do ponto de vista da geração seguinte, obsoleto e rente à destruição. (ARENDT, 2000, pg. 243).

A modernidade se caracteriza pelo fenômeno da perda geral da autoridade em todas as áreas humanas. Essa crise de autoridade começou na esfera pública, emancipando os cidadãos ao colocá-los todos num patamar de igualdade política bastante saudável para a democracia. Por outro lado, Arendt aponta para o fato de que ao removermos a autoridade da vida pública, conseqüentemente deveríamos assumir coletivamente uma maior parcela de responsabilidade pelo rumo do mundo, mas infelizmente parece ocorrer o contrário: a recusa de assumir a

responsabilidade pelo mundo enquanto tal aumenta na mesma medida em que a autoridade é abolida pelos adultos.

Reciprocamente, em educação lidamos sempre com pessoas que não podem ainda ser admitidas na política e na igualdade, por estarem sendo preparadas para elas. O exemplo de Aristóteles é todavia da grande importância, dado que é fato ser a necessidade de “autoridade” mais plausível e evidente na criação e educação de crianças do que em qualquer outra parte. Eis por que é tão característico de nossa era querer erradicar até mesmo essa extremamente limitada e politicamente irrelevante forma de autoridade. (ARENDT, 2000, pg. 161).

Em “Reflexões sobre Little Rock” Arendt aponta o conflito de autoridade que a escola integrada representa, pois não só ela fere o direito privado dos pais como também representa um conflito sério na vida da criança, que fica dividida entre o seu lar e a escola. Por ainda não ter desenvolvido completamente sua faculdade do juízo, a criança precisa de autoridade, e a escola integrada ameaça a autoridade tanto de pais quanto de professores, quando os coloca em contradição. Resta à criança conformar-se à autoridade do seu próprio grupo de crianças, que como se sabe, é a mais implacável forma de autoridade.

Sobre a imagem da menina negra saindo da escola “branca” escoltada, Arendt escreveu: “A imagem me pareceu uma extraordinária caricatura da educação progressista, educação essa que, ao abolir a autoridade dos adultos, nega implicitamente sua responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram os filhos e recusa o dever de guiá-los no interior deste.” (ARENDT, 2004a, 272).

Diante do exposto, fica claro que a decisão da Suprema Corte Americana de iniciar a dessegregação pelas escolas não resolve o problema, apenas o desloca para o ombro das crianças. Segundo Arendt, a educação pública não ameaça nenhum direito político básico, mas envolve direitos privados e sociais; ao buscarmos resolver uma questão política através de mudanças na esfera social e privada, corremos o risco de não só não resolvermos o problema adequadamente, como também colocamos em risco direitos que não deveriam ser tocados.

A recusa de autoridade e responsabilidade por parte dos adultos tem efeitos nefastos na educação, esvaziando a autoridade dos adultos e deixando as crianças abandonadas aos seus próprios recursos. Por esta razão, Arendt defende que separemos definitivamente a política da educação. Segundo a autora o ideal rousseauiano de transformar a educação em instrumento de renovação política é utópico e equivocado. Este equívoco reside em duas razões principais: Primeiro, educação e política não são compatíveis, pois a política é o âmbito da igualdade, em que as relações são entre adultos já educados e plenamente

formados. Qualquer tipo de tentativa de educar cidadãos adultos soa como coerção sem uso da força.

Em segundo lugar, do ponto de vista das crianças que se pretende educar para que sejam futuras cidadãs, qualquer novidade que se pretenda implementar entre as novas gerações deixa de ser nova na medida em que elas sempre serão mais velhas que as crianças que se pretende educar. Além do mais, ensinar às crianças um novo modo de governar o mundo é retirar delas aquilo que lhes será mais precioso quando forem adultas: a oportunidade de poderem agir no mundo de maneira singular e original.

A idéia de que se pode mudar o mundo através da educação das crianças segundo o espírito do futuro tem sido uma marca distintiva das utopias políticas desde a Antigüidade. O problema com essa idéia foi sempre o mesmo: pode ter sucesso apenas se as crianças forem efetivamente separadas de seus pais e criadas em instituições do Estado, ou se forem doutrinadas na escola de modo tal que se voltarão contra os próprios pais. Isso é o que acontece em tiranias. Se, por outro lado, as autoridades públicas não tiverem disposição de extrair as conseqüências de suas próprias premissas e esperanças vagas, todo o experimento educacional permanecerá, na melhor das hipóteses, sem resultado, ao passo que, na pior das hipóteses, irritará e antagonizará pais e crianças, que pensam estar destituídos de alguns direitos essenciais. (ARENDT, 2004a, p. 265).

Em “A Crise na Educação”, Arendt aponta que esta é um aspecto de uma crise mais geral. Na América a crise na educação se transformou em um problema político, e esse é o sinal de que este não é um fenômeno local ou isolado. A crise possibilita que investiguemos aquilo que foi exposto com ela, é uma oportunidade para pensar em coisas que não eram percebidas claramente.

Arendt escreve que estamos diante de uma crise quando “os atores e testemunhas, os vivos mesmo, tornam-se conscientes de um intervalo de tempo totalmente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda. Na história, esses intervalos mais de uma vez mostraram poder conter o momento da verdade.” (ARENDT, 2000, p. 36).

A crise na educação é fruto da aplicação em massa de pressupostos pedagógicos modernos adotados temerária e indiscriminadamente por todas as escolas públicas da América, fator que lhe atribuiu proporções tão amplas. Estes pressupostos, quando examinados, demonstram uma enorme falha de bom senso na sua adoção. O fracasso na capacidade de avaliar adequadamente métodos pedagógicos que evidentemente desafiavam o senso comum é sintoma da crise. Toda vez que o juízo humano não consegue pensar e propor respostas para um problema estamos diante de uma crise, que aqui se materializa na questão da educação e da adoção das teorias da Escola Nova.

Diante da crise, a autora nos apresenta duas questões: “O que podemos aprender com esta crise?” e “Que aspectos do mundo moderno possibilitaram que se fizesse em educação algo tão flagrantemente em oposição ao bom senso?”. Podemos aprender com a crise os riscos que a sociedade de massas nos apresenta ao engolir as esferas pública e privada. O que possibilitou que isso ocorresse foi a promoção da atividade do labor para a esfera social, fazendo da vida um bem supremo, que emancipa todo mundo, até as crianças. Essa emancipação é o outro lado da crise de autoridade do mundo moderno, que se manifesta pela rejeição a todo tipo de autoridade e na recusa a assumir responsabilidade pelo mundo.

Como vimos, a natalidade tem duplo aspecto: a criança é nova no mundo e precisa ser preservada, e o mundo também precisa ser protegido do novo. O mundo é feito por mãos humanas, e como as crianças, ele também é perecível, por isso precisa ser constantemente ordenado e restaurado, reformado, transformado e mantido. A criança, nova no mundo, pode não percebê-lo como um bem comum, que deve ser mantido para as gerações futuras e assim pode destruí-lo. Numa sociedade do labor, composta por consumidores, a futilidade deste ciclo de consumo e produção pode por em risco a durabilidade do mundo.

A crise na educação nos coloca entre o passado e o futuro, pois não se resolve o problema simplesmente voltando atrás na tentativa de restauração da autoridade e da força da tradição, já que este movimento apenas nos faria voltar para o ponto em que a crise começou. Por outro lado, não basta seguirmos em frente irrefletidamente, ignorando a gravidade da crise, pois esta atitude nos levaria a um sentimento ainda mais forte de estranhamento do mundo.

Este é nosso desafio, e a pista pode estar no pensar:

Este pequeno espaço intemporal no âmago mesmo do tempo, ao contrário do mundo e da cultura em que nascemos, não pode ser herdado e recebido do passado, mas apenas indicado; cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito, deve descobri-lo e laboriosamente, pavimentá-lo de novo. (ARENDT, 2004, p.40).

3.4. A Separação entre política e educação

“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 proteger e abrigar 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, numa atitude conservadora.” (ARENDT, 2000, p. 242).

A passagem acima se inicia com a seguinte expressão da autora: “a fim de evitar mal-entendidos”. Os mal-entendidos referem-se aos equívocos de interpretação que suas

afirmações sobre o conservadorismo na educação podem gerar. Trata-se das críticas que Hannah Arendt faz às novas tendências educacionais que vigoram na América, no momento em que a autora escreve este texto. Por outro lado, ao mesmo tempo em que defende o conservadorismo na educação (relação entre adultos e crianças), a autora o condena no âmbito da política: entre cidadãos, iguais, não deve haver espaço para a aceitação do mundo como ele é, para o conformismo. Esta é a posição que Arendt busca esclarecer na passagem selecionada.

Arendt afirma que o conservadorismo, entendido como conservação, é essencial à educação, já que esta trata de abrigar, proteger, conservar algo. A educação tem uma dupla função: por um lado, proteger a criança, que é nova no mundo, dos perigos que o mundo oferece. Por outro lado, justamente por ser nova no mundo, a criança é uma ameaça a ele, e é função da educação proteger o mundo como ele é da ação indiscriminada do novo. A conservação na educação é necessária para que o novo (a criança) e o velho (mundo) não se destruam mutuamente.

Educar exige assumir responsabilidade pelo mundo que desejamos apresentar às novas gerações. O adulto é visto pela criança como um representante do mundo, e como representantes da tradição aos olhos da criança, nos responsabilizamos pelo mundo tal como ele é, ou ao menos, é isso que deveríamos fazer. Se não estivermos dispostos a isso, não deveríamos ter filhos, diz Arendt. Pode-se acrescentar que não deveríamos ser educadores, tampouco. O educador é aquele que mostra aos mais novos sua herança, é aquele que representa a tradição e por isso é comprometido com ela. A fim de que o novo não destrua aquilo de mais nobre que a humanidade já produziu, é preciso que se aprenda a valorizar esta herança. A criança que aprendeu o valor da tradição, mais tarde, quando adulta, poderá fruir e dispor dela com responsabilidade: transformando o que há para ser transformado e conservando o que deve ser conservado.

Assim, o conservadorismo é necessário à tarefa de educar. No entanto, não se deve falar em educar cidadãos. Para Arendt, educar é uma atividade que implica em obediência, autoridade do mais velho, autoridade esta conferida a ele pelo seu saber, e que deve ser mantida a fim de resguardar a criança. A escola “governada” pelas crianças, que procura mantê-las em seu mundo, submete estas mesmas crianças a um poder ainda mais cruel que o poder de um adulto sobre elas; o poder da maioria. Arendt refere-se ao *pathos* pelo novo, ou seja, a obsessão pela novidade, e afirma que esta característica da sociedade americana que a levou à crise mencionada.

Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional se se admite, com os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subsequente, que eles são os *maiores*, por definição. Sempre que o modelo de educação através da autoridade, se, essa convicção fundamental, foi sobreposto ao reino da política (e isso sucedeu não poucas vezes, sendo ainda um esteio da argumentação conservadora), serviu basicamente para obscurecer pretensões reais os ambicionadas ao poder, e fingiu querer educar quando na realidade tinha em mente dominar. (ARENDT, 2000, p. 161).

A autoridade da educação aplica-se à relação dos velhos com os novos, mas não se aplica à relação entre cidadãos. Educar adultos soa a manipulação, pode-se, entre iguais, na política, argumentar e convencer, mas não educar. A política é feita por adultos em pé de igualdade, entre cidadãos, e entre cidadãos o conservadorismo é pernicioso.

Arendt critica a concepção de que a educação tem um papel transformador da realidade justamente porque este é o papel dos cidadãos, que devem ser livres para decidirem os rumos da sua ação. Ao projetarmos nas novas gerações nossos ideais de transformação (que aos olhos deles sempre serão mais velhas que eles mesmos), tiramos destas gerações a possibilidade de inovar.

A tese do conservadorismo de Hannah Arendt pode contribuir com o debate da educação democrática. Segundo Mordechai Gordon, em *Hannah Arendt and Education: Renewing our common world* (GORDON, 2001), a visão tradicional da autoridade, somada a uma abordagem existencialista que Arendt promove, resulta numa mistura interessante para a educação re-significando o que se entende por conservadorismo. As páginas seguintes são dedicadas a detalhar melhor o conservadorismo de Arendt e suas implicações com a educação democrática, tendo em vista o horizonte da educação progressista por ela criticado.

A natalidade representa novos começos. Cada ser que nasce tem a capacidade de agir e começar algo novo. A ação política deriva da natalidade, pois agir é se inserir no mundo com palavras e atos. Para Arendt, a ação tem um duplo aspecto: em primeiro lugar, agir é uma atividade com um fim em si, pois não podemos prever com segurança o fim do processo iniciado com a ação, suas conseqüências são múltiplas. Em segundo, a ação se equipara ao nascimento, pois ambos se caracterizam pelo elemento surpresa. Como nunca se consegue prever todas as conseqüências de um ato é por isso que a ação é a condição humana da liberdade. A ação salva os atos humanos da sina da história, ela interrompe a irreversibilidade ao começar algo novo.

Para que uma democracia seja justa e igualitária é preciso que os cidadãos tenham sua liberdade individual garantida. Esta se traduz na liberdade de poder se unir a outros e

deliberar sobre assuntos públicos. Tal liberdade vem acompanhada de responsabilidade, pois dar liberdade de decisão pública aos cidadãos só faz sentido se ela vier lado a lado com a responsabilidade pelas decisões tomadas.

Segundo Gordon, Arendt partilha com os conservadores alguns pressupostos sobre autoridade que citaremos aqui brevemente. A autoridade tem um caráter construtivo, os problemas que não podem ser resolvidos por unanimidade são resolvidos com autoridade, o que lhe confere um papel positivo. Da mesma forma, a autoridade serve para unificar a ação dos membros individuais da comunidade; historicamente serviu para dar durabilidade às estruturas políticas e unificar a ação humana.

Historicamente, a autoridade sempre esteve ligada à tradição e à religião. Estes três fatores determinam as formas de agir e pensar do presente e por esta razão são indispensáveis: dão estabilidade, significado e virtude às nossas vidas. Em função da conexão entre estes três elementos, quando um deles está ameaçado, os outros dois também estão. Por fim, Arendt defende que a autoridade não se baseia na persuasão ou na coerção, a exemplo da autoridade do professor, que se funda no saber e na responsabilidade.

No entanto, a autoridade na educação é diferente da autoridade na política. Para Gordon, as crenças existencialistas de Arendt influenciaram suas idéias educacionais. O viés existencialista das idéias da autora se evidencia quando ela reconhece que a responsabilidade e a liberdade são possibilidades fundamentais da condição humana. Suas convicções existencialistas somadas ao conceito tradicional de autoridade resultam no conceito de conservadorismo na educação.

Em “A Crise na Educação”, a autora retoma o papel da autoridade para os romanos, onde quem a detinha estava ciente da implicação de que quem tinha autoridade também tinha que assumir responsabilidades. Em educação, pais e professores são responsáveis por preparar o jovem para fazer parte do mundo comum.

O mundo precisa se preservar e se renovar para que seja o lar das próximas gerações. Para isso devemos transmitir aos jovens os valores e grandes idéias do passado. A dificuldade da educação é equacionar o dever de preservar aquilo que é novo e revolucionário na criança e simultaneamente conservar o mundo como um lar para os humanos. Ou seja, o problema é fazer a ponte entre o velho e o novo. Arendt pretende contribuir para a solução desta dificuldade com a idéia do conservadorismo na educação.

O conservadorismo de Arendt não é como os outros conservadorismos. Ela concorda com conservadores sobre a necessidade de reverenciar o passado e fazer a ponte entre o velho e o novo, mas também os critica quando ignoram que a crise da autoridade é uma crise da

tradição. Não somos como os romanos, e tentar retroceder a estes valores é uma resposta absurda para a crise, pois ela nos levaria de volta ao mesmo ponto em que estamos agora. Neste aspecto ela se alia aos pensadores liberais e radicais, que defendem que a tradição é opressiva e que os educadores têm que ser críticos quanto a ela.

Arendt entende “tradição” de modo diferente das outras linhas conservadoras. No ensaio sobre Walter Benjamin, ela apresenta o modelo de como lidar com o passado e a tradição através da metáfora do mergulhador que vai ao fundo do mar buscar pérolas. Diferente da imagem do mergulhador, a imagem dos conservadores é que a tradição faz a costura, a conexão do passado com o presente, dando o senso de unidade nos diferentes períodos da história.

Segundo Gordon, Arendt concebe a tradição como uma série de inovações, cheias de interrupções e reinvenções como as que se espera que os jovens façam. Para Arendt e Benjamin o mundo está sujeito à ruína do tempo, algumas “pérolas” se cristalizam, esperam que o mergulhador as descubra e as traga à tona, usando-as para interromper e criticar o presente.

E esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com “os fragmentos do pensamento” que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas “sofrem uma transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descerá até elas e as trará ao mundo dos vivos – como “fragmentos do pensamento” como algo “rico e estranho” e talvez mesmo com um perene *Urphänomene*” (ARENDT, 1987, p. 176).

Esta idéia de Benjamin pode ser adaptada para a educação. Os professores devem ensinar os alunos a serem mergulhadores. “Educadores deveriam expor os estudantes a estas idéias e valores que embora tenham sofrido mudança, sobreviveram em uma forma diferente e podem ser usados para interromper, criticar e transformar o presente.” (GORDON, 2001, p. 49, tradução da pesquisadora). Precisamos usar a tradição para criar um novo começo.

Tais idéias nos apresentam algumas implicações práticas que já foram mencionadas neste estudo, destacaremos agora algumas delas. As crianças precisam ser ensinadas sobre a tradição, pois este é o conhecimento básico necessário para mudar e renovar o mundo. O

objetivo mais importante da educação é ajudar as crianças a se familiarizarem com o mundo e se sentirem seguras nele, assim elas terão a chance de serem criativas e tentarem algo novo.

A ênfase da teoria educacional Arendtiana está na natalidade. O nascimento traz o novo e o imprevisível, o jovem pode intervir e mudar radicalmente a sociedade. A educação deve preparar o jovem para uma vida de ação e de transformação do mundo, criando uma sociedade mais humana. Gordon destaca que a educação deve prover o estudante com a habilidade de fazer bons julgamentos morais, pois eles vão precisar desta faculdade para agir.

O ponto de vista de Hannah Arendt contribui para o debate da educação democrática por seus *insights* sobre a autoridade. O conservadorismo tradicional enfraquece o ideal democrático da educação ao se basear na tradição, no costume e na moral com o objetivo de promover a competência técnica e uma visão acrítica dos acontecimentos.

Gordon se coloca uma questão: “O que podemos aprender da concepção de Arendt de autoridade pedagógica sobre as condições necessárias para conseguir uma educação democrática?” (GORDON, 2001, p. 58, tradução da pesquisadora). Segundo ele, a autoridade, ao assumir responsabilidade pelo mundo, exige duas condições primárias que examinaremos a seguir.

A primeira condição é conhecer o mundo antes de criticá-lo. Os estudantes precisam conhecer o passado para mudar o futuro. Conhecer o passado não para imitá-lo, mas para que se crie algo novo. Conhecer o passado é pré-requisito para a criatividade dos novos. Os conservadores tradicionais querem glorificar o passado, enquanto que os educadores progressistas dizem que o passado deve ser incorporado por razões pragmáticas, para que a educação não seja utópica e impraticável. Arendt, por sua vez, diz que devemos conhecer o passado para sabermos o que mudar e reformar. O responsável por alunos passivos não é o currículo que é conservador, o currículo por si só não forma os estudantes. Platão pode ser lido ao defender a escravidão e ter um efeito libertador, depende de como o professor encaminha a discussão do texto.

A segunda condição é a de que devemos assumir responsabilidade pelo mundo, preservando-o e renovando-o, para promover um lar seguro para as próximas gerações. Os educadores devem confrontar os problemas que destroem o mundo comum.

Mais uma vez diante das propostas progressistas de educação, Arendt concorda com seus objetivos, mas diverge quanto aos meios de atingi-los. Liberais e radicais baseiam sua pedagogia no diálogo e na divisão de responsabilidade da aprendizagem entre alunos e professores. Para Arendt as crianças não podem ser responsabilizadas: pais e professores são os únicos responsáveis por desenvolverem nos estudantes o senso de comunidade. A linha que

separa a criança e o adulto deve ser clara e o problema da educação está justamente no fato de os adultos se recusarem a assumir esta responsabilidade, perdendo autoridade. O desaparecimento da infância através da emancipação está ligado à crise de autoridade do mundo moderno.

Um exemplo de recusa de responsabilidade é o dos pais que deixam que as crianças decidam sozinhas sobre assuntos importantes. Educadores radicais que esperam que estudantes assumam a responsabilidade pela transformação social podem estar contribuindo para o desaparecimento da infância. O educador tem que pelo menos, ter certeza que o jovem está preparado para tal responsabilidade.

Basicamente, segundo Gordon, o que falta à educação progressista é basear a crítica e a reforma do mundo numa profunda familiaridade com o passado e a tradição. Falta à educação progressista também assumir a responsabilidade pelo bem-estar das crianças e não dividi-la com os mais novos. A dupla responsabilidade que a natalidade engendra está conectada, as crianças não poderão ser revolucionárias a não ser que os educadores primeiro as introduzam nos valores e idéias do passado.

3.4.1. A Natalidade

Natasha Levinson (In GORDON, 2001) trabalha em torno da idéia de natalidade, para daí extrair algumas considerações interessantes para a educação de futuros cidadãos. A natalidade se refere à capacidade humana de renovação e neste sentido é uma característica importante para a ação política, que busca a recriação e a manutenção do mundo. Uma vez que o mundo recebe constantemente novos habitantes, chegados pelo nascimento, é necessário que os novos sejam introduzidos ao mundo. Esta é a essência da educação.

Neste sentido o mundo precede os recém-chegados e também determina, em alguns aspectos, as condições de nascimento de cada indivíduo no que se refere à sua origem. Por esta razão, Levinson se refere a uma sensação de atraso quanto à nossa chegada, pois encontramos um mundo pré-existente a nós. O nascimento num mundo pré-existente nos obriga a considerar o passado que explica, num certo sentido, nossa presença em um lugar que não escolhemos para nascer. Porém, esta sensação de ter chegado atrasado não deve paralisar a possibilidade de começar algo novo.

Mas começar algo novo esbarra em um outro obstáculo inerente ao mundo, a condição da pluralidade. Não nascemos para viver em um mundo solitário, ao contrário, para fazer parte dele é necessário estar entre outros, o que muitas vezes pode ser desgastante e aparentemente infrutífero. O educador está colocado em uma posição complexa, pois sua

tarefa é facilitar a emergência da espontaneidade e da novidade entre os estudantes sem, no entanto, dirigir ou controlar o modo como ela pode emergir.

A escola pode ser o primeiro espaço em que o jovem percebe seu atraso, ao tomar contato com a realidade do mundo que o cerca e a história que o levou a este estado de coisas. Este contato pode gerar o que Levinson chama de “sentir o peso do mundo nas costas”. Ao se darem conta dos acertos e erros das gerações que os precederam, os jovens podem se sentir desencorajados e inclusive desobrigados de tentarem algo para melhorar o mundo a que estão sendo introduzidos.

É preciso que o educador garanta que os jovens percebam que esta postura os descompromete de sua relação com passado, mas também de sua relação com aqueles que com ele convivem no presente. O peso do passado pode ser um peso grande demais para um jovem suportar e o papel da educação é ajudá-lo a “absorver o choque”, preservando as promessas que a natalidade representa.

Segundo Arendt, a natalidade é como um segundo nascimento. Se não se pode controlar as condições biológicas nem as circunstâncias em que nascemos, podemos começar algo novo através da iniciativa própria, criando novas relações com o mundo que nos cerca. É à natalidade que Arendt se refere ao dizer que cada novo nascimento representa um novo começo para o mundo. A natalidade se manifesta sempre que uma pessoa, ou um grupo de pessoas, atua no mundo a fim de modificá-lo.

Levinson destaca a concepção de Arendt sobre o novo. Não se trata aqui de fazer algo nunca antes visto ou absolutamente original. Basta que as pessoas estejam se relacionando umas com as outras, buscando alternativas de convivência no mundo, perdendo os erros anteriores e tentando consertá-los, para que algo de miraculoso se manifeste.

Contudo, para Levinson, ainda que a natalidade represente um potencial de renovação do mundo ela não está dada de antemão, por isso a educação desempenha um papel fundamental. Educam-se os novos para apresentá-los ao mundo tal como ele é e ao mesmo tempo, para que sejam capazes de agir responsavelmente no futuro, de forma espontânea e inovadora.

“Ensinar para preservar a novidade”: daí decorre a idéia do conservadorismo na educação. Com isso Arendt não pretende alinhar-se com aqueles que recorrem ao conservadorismo para resistir ao novo, mantendo tudo como está. Ao invés disso, uma atitude conservadora por parte dos educadores visa a proteção daquilo que é novo e deve ser nutrido para que floresça nos futuros cidadãos. Por outro lado, conservar e proteger o novo não pode ser confundido com o que a autora chama de “*pathos* pelo novo”, como se fosse um valor em

si mesmo. Os resultados de nossos esforços educativos são imprevisíveis, precisamos de um novo conceito de progresso, não utópico. O ideal de perfeição é ilusório, pois a condição de pluralidade impede uma linha contínua em direção ao ideal.

Para Levinson, a educação busca possibilitar aos mais novos o conhecimento de sua posição no mundo sem, contudo, promover a sensação de que nada pode ser transformado. Por esta razão é que o conteúdo da educação deve ser mostrar ao jovem o mundo como ele é, com suas falhas e méritos. Os valores do adulto e o que ele considera que deve ser mudado ou mantido não deve guiar o educador, endossando ou condenando aspectos da realidade, pois esta atitude retira do jovem a possibilidade de agir espontaneamente.

O professor deve expor uma variedade ampla de experiências anteriores, como também diversas interpretações destas experiências, motivando os alunos a imaginarem suas próprias soluções e interpretações para o futuro. Levinson ressalva que educadores que mascaram a realidade do mundo aos jovens, mostrando-o como perfeito e acabado, desencorajam seus alunos a agirem futuramente e ainda criam neles a ilusão de que o que estiver errado com o mundo vai ser consertado por outros, que não eles.

Outro aspecto relacionado ao conceito de natalidade é a questão da identidade. Levinson aponta para o fato de que a resposta à questão “quem sou eu?” não é apenas da ordem do auto-conhecimento, mas depende em grande parte de como os outros nos vêem. A forma como somos posicionados pelos outros constitui parte significativa de nossa identidade. Segundo o autor, Arendt separa o que somos de quem somos: o que somos se refere a aspectos que comungamos com outras pessoas, enquanto quem somos diz respeito àquelas características que nos distinguem dos outros.

“O desafio dos professores é criar um espaço em que os jovens possam confrontar sua condição de atrasados sem se sentirem imobilizados por ela.”(In GORDON, 2001, p. 26, tradução da pesquisadora), a educação deve oferecer a possibilidade da esperança de que as coisas podem ser transformadas.

A educação pode parecer aos olhos do professor enfadonha e repetitiva, mas não devemos esquecer que aquilo que parece velho para o professor pode parecer novo para o estudante. Em todo caso, trata-se, em educação, de um constante recomeço, uma vez que o mundo recebe constantemente novos habitantes que devem ser introduzidos nele. Os novos nos forçam a recomeçar sempre, e também valorizar e preservar os seus próprios começos.

Levinson argumenta que a separação de Arendt entre educação e política é uma demanda impossível nos níveis atuais, em que a educação está imersa na política. Mas ela ressalta que Arendt não quer divorciar a educação e a política em duas esferas

incomunicáveis, ela quer é distinguir os tipos de responsabilidade e características demandadas de quando ensinamos e quando fazemos política.

A política é livre, entre iguais, e todos assumem igual responsabilidade pelo mundo. Já os professores assumem mais responsabilidade, pelo mundo e pela educação dos novos. São mais responsáveis que os estudantes. O professor tem uma relação particular com a natalidade porque prepara os jovens para assumirem seu papel político no futuro, e consertarem o mundo, política é *amor mundi* e a educação também. É preciso introduzir os novos no mundo preservando a possibilidade dos estudantes de fazerem algo novo: ensinar na brecha entre o passado e futuro.

A brecha simboliza uma fissura no tempo. Uma quebra na tradição é arriscada, mas Arendt é otimista, abre espaço para a liberdade e resiste à idéia do determinismo da história. A educação oferece ao estudante uma oportunidade de ver como as coisas foram feitas no passado e o incentiva a reescrever a história. Ensinar na brecha entre o passado e o futuro é ensinar sobre o passado e motivar estudantes a tentarem arrumar o que está errado, e ao mesmo tempo, resistir à tentação de dirigir as mudanças e controlar o futuro dos estudantes.

O professor deve assumir responsabilidade pelo mundo para encorajar seus alunos a fazerem o mesmo. Ensinar requer paciência e responsabilidade.

A natalidade representa os momentos em nossas vidas quando assumimos responsabilidade por nós mesmos em relação aos outros. Neste sentido, a natalidade inicia uma relação ativa com o mundo. Isto significa aqueles momentos em nossas vidas (e eles são muitos) em que tentamos responder à questão que Arendt define como a base de toda ação e que é colocada a todo recém-chegado no mundo: “Quem é você?” (In GORDON. 2001, p. 21, tradução da pesquisadora)

Segundo Stacy Smith (In GORDON, 2001), devemos considerar uma das primeiras tarefas da educação o cultivo da faculdade de julgar dos jovens. Em nota de seu artigo *Education for Judgement* Smith discorda de Arendt no que se refere a separação dos domínios da educação e da política, uma vez que em sociedades democráticas a educação é intimamente ligada a processos de decisão exclusivamente políticos. A Política desempenha um papel na administração escolar bem como na definição de um currículo básico, a ser definido coletivamente, determinando o que as crianças devem ou não aprender.

No entanto, a separação arendtiana entre educação e política impede aliar educação e julgamento, pois a educação pressupõe uma atitude conservadora e pautada pela autoridade dos adultos sobre as crianças, visando proteger o mundo e preservar o novo contido em cada criança.

Porém, dizer que a educação não deve participar da política não significa que a preparação de futuros cidadãos não tenha vez na educação. A autoridade do adulto pode ser empregada a fim de preparar jovens para serem politicamente iguais no futuro. Educação, para Arendt, visa preparar as novas gerações para a tarefa de renovar o mundo comum e a capacidade de julgar, como salienta Smith, é essencial para partilhar este mundo comum.

Smith afirma que a atitude conservadora e a relação de autoridade que se estabelece entre adultos e crianças é apropriada às crianças pequenas, mas no que se refere aos jovens a educação deve ser diferente. A fim de garantir aquilo que é caro a Hannah Arendt, à preparação das novas gerações para renovarem o mundo, a faculdade do juízo deve ser exercitada. Não há formação completa do jovem se não há formação para o julgar. Professores autoritários não podem usurpar dos jovens a possibilidade de julgarem, sob risco de os jovens ficarem impossibilitados de fazerem a transição das relações autoritárias vividas na escola para as igualitárias e autônomas vividas quando adultos. A educação deve enfatizar a faculdade de julgar naqueles que serão adultos em breve, pois quando o momento da emancipação se aproxima, fazer bons juízos é cada vez mais essencial. E isso não significa que os educadores devam abrir mão de sua autoridade, que é legítima e baseada na desigualdade natural que há entre adultos e crianças.

A tensão entre política e educação pode ser resolvida, segundo Smith, ao retomarmos a idéia de que para Arendt, a principal tarefa da educação é preservar o mundo e simultaneamente a natalidade, ou seja, preparar as crianças para renovarem o mundo não pode ser visto propriamente como uma tarefa apolítica. A educação tem um caráter político, pois está envolvida em um processo público de criar e sustentar um mundo comum. Portanto, a educação deve preparar os jovens para fazerem bons julgamentos, partilhando da multiplicidade de perspectivas que o juízo exige.

3.4.2. Educar para conservar a História

A História, ou história real é sempre excessiva: é mais bela, mais terrível do que podemos, na maior parte do tempo, suportar. Então destacamos algumas coisas e transformamos os fatos em algo manuseável para, achamos, melhor entendê-los e transmiti-los - estáveis, confiáveis e completos - para os nossos jovens. Ou então simplesmente renegamos a tarefa de passá-la adiante para nossas crianças, tão confusos e desorientados que nos sentimos diante de tanta brutalidade, beleza e banalidade. (In GORDON, 2011, p. 127, trad. da pesquisadora).

Kimberley Curtis (In GORDON, 2001), em seu artigo “Educação Multicultural e Conservadorismo Arendtiano” afirma que a primeira estratégia, anteriormente apresentada, é fazer a história mais lógica e clara do que nunca foi, o que revela um risco ideológico grande.

Por outro lado, a segunda resposta é passiva e também ideológica. Ambas são sinais do que Arendt chamou de “alienação do mundo”. Nas condições de alienação do mundo não há estabilidade de coisas nem idéias que façam a intermediação entre os indivíduos, nos dando a sensação de pertencimento e ao mesmo tempo separando-nos dos outros, garantindo nossa singularidade.

O mundo concebido por Arendt aparece entre as pessoas que dividem uma vida comum, no sentido da ação. Ele pressupõe pluralidade e a capacidade de ver o mesmo mundo a partir de diversos pontos de vista, frequentemente opostos. Com a alienação do mundo, falhamos no exercício desta capacidade e perdemos o mundo que nos perpassa e que nos dá estabilidade. Nestes casos, não podemos fazer bons julgamentos.

O resultado final da alienação do mundo para a educação é a crise. Adultos se sentem inábeis em assumir responsabilidade pelo mundo, cedendo-a às crianças, e a um método tecnicista que privilegia o aprendizado como “faça você mesmo” em detrimento de uma imaginação abrangente e comunicativa, a base do conhecimento sobre o mundo. Pais abrem mão da responsabilidade pelo mundo diante de seus filhos.

Arendt responde a esta crise com uma colocação aparentemente absurda: devemos divorciar a política da educação. Os princípios educacionais atuais devem responder à condição de alienação do mundo. Por isso educadores devem ser conservadores: devem conservar o mundo como ele é, exercendo um tipo de autoridade e uma atitude diante do passado que é totalmente inapropriado no território da política. O divórcio entre educação e política é necessário para que os jovens sejam capazes de entrar no espaço da política, onde ação, julgamento e transformar o mundo tem sua razão de ser. Pelo bem da liberdade e da ação, política e educação devem ser separados.

Curtis menciona o mote comum dos educadores preocupados com um ensino multicultural: o fato de que a história precisa ser reescrita, antes de ser transmitida aos mais novos, para que ela não seja contada com a versão única dos vencedores. A autora aponta as críticas que educadores tanto liberais quanto conservadores fazem a este mote, que leva à fragmentação da idéia de comunidade e de conteúdos, e gera a percepção no jovem de que o passado pode ser relativizado e que os fatos podem ser alterados conforme a orientação política de seus educadores. Neste sentido, a educação multicultural faz exatamente o contrário do que Arendt recomenda, que é separar política e educação. Curtis está interessada em como esta idéia pode ser aplicada numa educação multicultural. Sua tese é de que tal separação pode ser de grande ajuda num programa de educação multicultural.

Curtis afirma que os partidários de uma educação multicultural são também partidários do sentido que Arendt atribui ao mundo, ou seja, que este é constituído a partir da pluralidade de pontos de vista necessários à percepção de comunidade. Sobre o conservadorismo de Arendt, Curtis nos chama atenção para o fato de que a fuga da responsabilidade dos adultos em relação ao mundo e as crianças, sugeriria uma abordagem educacional que estreitasse os laços entre política e educação, com menos autoridade na sala de aula e mais voltada para a transformação social.

No entanto, Arendt propõe justamente o contrário. A essência da educação deve ser a conservação. A responsabilidade dos educadores está baseada na condição humana da natalidade, no fato de que as crianças nascem novas num mundo antigo, e devem ser introduzidas neste mundo, a fim de renová-lo, sem destruí-lo. Cada nova vida no mundo é uma ameaça à sua conservação, e é responsabilidade dos adultos cuidarem para que os novos não destruam o mundo.

A escola é o primeiro lugar em que a criança toma contato com o mundo, tal como ele é, e a responsabilidade do educador é apresentar o mundo aos mais novos, criando neles um senso de pertencimento. Por isso o educador deve ter um respeito extraordinário pelo passado, para aceitar o mundo tal como ele é. É neste respeito pelo mundo e pelo passado que se assenta sua autoridade. Não é tarefa fácil para um educador aceitar o mundo tal como ele é, e resistir à tentação de maquiar a realidade para os mais novos, ou mesmo guiá-los na direção do que o educador pensa que deve ser transformado.

O educador deve ser conservador e fazer uso da autoridade, bem como assumir uma postura frente ao passado, porque educação, diferente da política, é um momento de tutela, baseada na desigualdade natural que há entre adultos e crianças, tudo isso a fim de manter um mundo comum. A política é espaço de liberdade, igualdade, persuasão e transformação. Mas esta oposição entre política e educação não serve a fins conservadores, pelo contrário. Arendt está preocupada com a manutenção daquilo que há de revolucionário e transformador em cada criança. Para resguardar sua capacidade de ação, é que as crianças devem ser introduzidas ao mundo como ele é.

O mundo está em constante transformação, mas as crianças devem ser preparadas para se moverem no mundo, constantemente contraditório, e isso deve ser transmitido às crianças, para que no futuro elas tenham um ponto de partida para suas ações.

Curtis se detém sobre o que significa mostrar aos mais novos o mundo tal como ele é. Ela retoma o conceito de verdade para Arendt. Em primeiro lugar, a verdade factual é frágil em contraste com as verdades lógicas e racionais, porque os fatos derivam da ação dos

homens, e estão sujeitos a interpretações de interesses variados. Eles dependem da vontade dos contadores da verdade. Neste sentido, ela depende da capacidade de ser imparcial do contador da verdade, livre de interesses, o contador da verdade só pode ser partidário do mundo. Por outro lado, o ator político é sempre tentado a negar a verdade factual de seus opositores.

As possibilidades de que a verdade factual sobreviva ao assédio do poder são de fato por demais escassas, aquela está sempre sob o perigo de ser ardilosamente eliminada do mundo, não por um período apenas mas, potencialmente, para sempre. Fatos e eventos são entidades infinitamente mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias. (ARENDT, 2000, p. 294).

O educador é contador da verdade factual e deve assumir a responsabilidade de preservar o mundo. Na prática isso significa que ele deve mostrar aos estudantes a brutalidade dos fatos históricos e examinar todos os lados da história, todas as interpretações possíveis. O educador deve mostrar a mesma história contada por todos os envolvidos, todos os aspectos envolvidos, que é o que constitui o mundo comum. A verdade não pode ser reduzida à opinião.

Nosso mundo não é mais guiado pela tradição nem pela autoridade. A memória não mais está assegurada pela tradição que antes organizava, nomeava e guardava os tesouros que deviam ser transmitidos. O educador se relaciona com a tradição num mundo que não é mais regido por ela. O mundo é plural, cheio de perspectivas diferentes, o que nos garante estabilidade não é mais a tradição ou a autoridade, mas apenas a multiplicidade de pontos de vista, partilhados no mundo comum. É preciso que haja espaço público que possa ser partilhado através dos testemunhos diversos da verdade factual. Se perdermos nossa capacidade de testemunhar os fatos, o mundo partilhado se perde, dependemos da convivência no espaço público, dos testemunhos, do diálogo, e isso deve ser transmitido aos mais jovens.

Quando a verdade factual é frágil e a tradição não mais assegura a permanência do mundo, educadores devem ser leais ao mundo e conservá-lo, mas não no sentido conservador tradicional. A tradição não tem mais espaço no mundo e não há caminho de volta. A responsabilidade do educador se volta para a conservação da verdade factual e o espaço de ação e discurso no mundo comum. O educador é partidário do mundo, sua tarefa é preparar e introduzir o mais novos neste espaço público comum. Eles estão a serviço da transformação, justamente quando não transformam as escolas em espaço público de contestação política. A autoridade prepara os jovens para a vida pública porque o educador não ensina lealdade a uma determinada visão política, mas à pluralidade e ao debate, baseados na verdade apartidária do mundo para vê-lo do ponto de vista de outros indivíduos.

O conservadorismo de Arendt não é tradicional. Segundo Curtis, para Arendt a autoridade do educador se assenta na responsabilidade da realidade da verdade factual e do espaço de debate que é o mundo. O educador deve exercer uma certa imparcialidade. Arendt adota o modelo de Heródoto como historiador imparcial, por ter sido o primeiro a contar a verdade tanto do ponto de vista dos vitoriosos como dos vencidos. É uma atitude de imparcialidade que responde ao delicado tecido da factualidade. Esta imparcialidade requer um difícil amor pelo mundo tal como ele é.

Atores políticos partidários rearranjam os fatos para obscurecerem faces do mundo que os não-partidários iluminam. Isso é necessário para introduzir o jovem ao mundo como ele é, a fim de possibilitar a sua renovação. Neste sentido, segundo Curtis, o conservadorismo de Arendt aparentemente é crítico em relação à política multiculturalista para a educação, pois esta prepara os jovens para um mundo que os adultos gostariam de ver, mas que ainda não foi alcançado. Os propósitos e pontos de vista do multiculturalismo obscurecem a complexidade do mundo tal como ele é. É a esta complexidade que os jovens devem ser expostos para não repetirem formas de dominação e renovarem o mundo pelas suas próprias ações.

Ao examinar a situação do movimento multiculturalista dos Chicanos nos EUA, na década de 1960, é verificado que se mobilizaram para que as escolas adotassem um currículo de acordo com esta comunidade, reformulando conteúdos da história que era ensinada nas escolas, a fim de fazer justiça ao ponto de vista desta comunidade. Segundo Curtis, este movimento gerou nas universidades uma série de trabalhos que reviam a história da América, do ponto de vista dos chicanos, porém, passadas mais de duas décadas, nota-se, mesmo entre os partidários deste movimento, que estas produções teóricas acabaram por gerar enganos e distorções dos fatos, a fim de compensar as distorções anteriores.

Houve nestes trabalhos uma simplificação da constelação de forças na história da colonização do sul do país, que impossibilita até para os próprios Chicanos olharem para o mundo do ponto de vista de outros povos envolvidos no mesmo contexto histórico. Deformar a história compromete um bom julgamento político. O antídoto Arendtiano para isso é a imparcialidade do contador da verdade e sua obrigação para com o mundo. Da mesma forma, educadores devem ser guiados por questões não partidárias.

Por outro lado, Curtis defende que nem sempre a separação completa entre educação e política é desejável, ponto em que ela discorda de Arendt. Segundo Curtis, esta imparcialidade - necessária para se assumir responsabilidade pelo mundo - exige do educador uma enorme capacidade crítica, e esta capacidade não é possível se a política for totalmente divorciada da educação. E para Curtis, o que pode cultivar a capacidade crítica do educador é

a habilidade de olhar o mundo do ponto de vista dos subjugados. É preciso dar voz aos subjugados, a fim de incrementar a consciência política na relação com movimentos políticos que clamam pela transformação do mundo e o fim da subjugação. Durante sua formação, o educador começa a entender a multiplicidade de caminhos que a subjugação tomou e só assim é possível assumir responsabilidade pelo mundo. Curtis aponta para a tensão entre a imparcialidade e a necessidade de dar voz aos subjugados, promovendo e resistindo à política envolvida na educação multicultural.

CAPÍTULO 4

Reflexões sobre educação

Neste capítulo examinamos duas faculdades da vida do espírito, o pensar e o julgar, e os relacionamos com a tarefa da educação.

4.1. *Vita contemplativa*

(...) por mais seriamente que as nossas maneiras de pensar possam estar envolvidas nesta crise, a nossa capacidade para pensar não está em causa; somos o que os homens sempre foram – seres pensantes. Com isso não quero dizer mais do que os homens têm uma inclinação, talvez uma necessidade, de pensar para além das limitações do conhecimento, para fazer mais com esta capacidade do que usá-la como instrumento para conhecer a fazer. (ARENDT, 1999, p. 21).

O pensar é a única atividade que não se manifesta no mundo exterior e que não precisa ser usada, consumida ou testemunhada por outros para ser real.

Em “A Vida do Espírito” Arendt faz a distinção entre cognição e pensamento. O pensar é diferente do conhecer porque não tem a ver com a busca da verdade e sim com a busca de sentido. Já o conhecer visa a busca da verdade; para isso, faz uso da atividade do pensar, mas neste caso o pensamento funciona apenas como um instrumento que ajuda o intelecto a conhecer.

Podemos associar o intelecto à cognição e à busca da verdade; por outro lado podemos associar a razão ao pensar e à busca de significado. Nessa distinção entre pensar e intelecto o pensar põe questões de sentido, questões essas que são irrespondíveis, aquelas chamadas de grandes questões, que são na verdade, ociosas porque não serão respondidas nunca. Porém, diz Arendt, se perdêssemos a inclinação de pensar e de propor perguntas irrespondíveis, perderíamos também a arte e a capacidade de fazer questões, até mesmo as respondíveis, da cognição, sobre as quais se fundam as civilizações.

Por outro lado, o intelecto propõe questões de verdade. Estas sim são todas respondíveis, porque buscam a verdade, característica que se relaciona o progresso do conhecimento. Ainda que haja uma separação entre o intelecto e a razão, não quer dizer que não haja relação entre ambas, pois a razão se coloca como condição *a priori* do intelecto.

Segundo Arendt esta relação entre intelecto e razão propicia a confusão que tradicionalmente a filosofia faz entre a razão e o intelecto, de onde deriva a idéia de aplicar o critério de verdade também para a razão, sendo que o critério que deveria ser colocado é o de sentido.

Arendt discorda de Kant quando, segundo ela, ele acaba não fazendo a distinção entre razão e intelecto até o final, ao aplicar a verdade como critério para a razão e o pensar. Para Arendt, Kant cria uma contradição em termos ao misturar a razão e o pensar.

O que minou a maior das descobertas de Kant, a distinção entre o conhecimento, que usa o pensar como meio para um fim, e o próprio pensar como emerge da própria natureza da nossa razão e tem o seu fim em si mesmo, foi que ele constantemente comparou os dois um com o outro. (ARENDT, 1999, p. 21).

Por outro lado, Kant contribui para a questão ao distinguir o conhecimento que usa o pensar como meio para um fim - que é a verdade e o próprio pensar que se define como “a própria natureza da nossa razão” e tem seu fim em si mesmo -. De acordo com Arendt o erro de Kant foi comparar o tempo todo o pensamento usado como meio e o pensamento usado como fim em si mesmo, porque o pensamento usado como meio acaba levando à idéia da busca da verdade, e se move mais perto do mundo das aparências. Arendt leva até o fim essa distinção e afirma que não faz sentido falar de engano e ilusão do pensamento. Engano e ilusão têm a ver com o mundo das aparências e com o reino da percepção sensorial e, conseqüentemente, a ilusão só pode ser atribuída a um erro do intelecto e da cognição. Engano e ilusão pertencem ao campo da percepção e da cognição e não com pensamento. A faculdade do pensamento especulativo não está no mundo das aparências, e não pode produzir erro e ilusão; o que o pensamento pode produzir são absurdos e ausências, mas não engano e ilusão.

A razão tem fins específicos, busca coisas que são necessidade da razão e não da cognição, e é justamente o interesse em três coisas: Deus, a liberdade e a imortalidade. São esses os três temas que fazem os homens pensarem, conforme assevera Kant, com quem Arendt concorda. Ela termina o primeiro capítulo de “A Vida do Espírito” com uma frase de Kant: “A razão pura não está de fato ocupada consigo mesma. Não pode ter outra vocação”(ARENDT, 1999, p. 76).

4.1.1 O pensar

Arendt descreve em “A Vida do Espírito” as três atividades mentais basilares, o pensar, a vontade e o juízo, dizendo que são autônomas e incondicionadas. A única semelhança entre elas é que todas exigem uma certa necessidade de tranquilidade desapassionada para que ocorram. A dificuldade de distinguir uma da outra – pensar, querer e julgar – se deve ao fato de que o espírito, a pessoa que pensa, quer e julga, é sempre a mesma.

Em “A Vida do Espírito”, Arendt trata também das limitações a que o homem está sujeito relacionando-as com o pensar. As limitações são: a duração do tempo entre o

nascimento e a morte; a sujeição ao labor para viver; a motivação de trabalhar com o fim de nos sentirmos bem no mundo e sermos instigados à ação a fim de encontrarmos nosso lugar no mundo.

Sempre podemos transcender essas quatro limitações mentalmente, mas não na realidade. Na cognição da realidade, não transcendemos essas limitações, mas mentalmente podemos fazer juízos de realidade que podem ser condicionados, como também podemos desejar o impossível, pensar e especular com sentido acerca do desconhecido do incognoscível.

A característica principal da atividade mental é a invisibilidade. A vida humana é pautada pela pluralidade, pelo estar entre os outros, que é nossa condição existencial básica. Por outro lado a vida do espírito é pautada pelas relações do eu consigo mesmo. A solidão é um estado no qual cada ser faz companhia a si mesmo.

O afastamento da bestialidade da multidão para a companhia da minoria mas também para o isolamento absoluto do Uno tem sido a característica mais preeminente da vida dos filósofos desde que Parmênides e Platão descobriram que para essa minoria, os *sophoi*, a vida do pensamento que não conhece nem alegria nem sofrimento é a mais divina de todas, e o *nous*, o próprio pensamento é o rei do céu e da terra. (ARENDT, 1999, p. 57).

Para pensar, o alheamento do mundo das aparências é a única condição prévia essencial. Pensar no sentido de reflexão é o que não serve ao conhecimento e não é guiado por necessidades e objetivos práticos. Todo pensar exige um “parar-e-pensar”.

Neste sentido, a distração do filósofo é semelhante à dos mortos. Há uma afinidade entre os conceitos de filosofia e morte pelo distanciamento que exigem. A filosofia propõe uma morte metafórica: os filósofos apontam que o que é vulgarmente denominado vida é morte e vice-versa. Segundo Arendt, esta é a “ilha dos bem-aventurados” a que se refere Aristóteles, onde os homens não têm que se preocupar com nada corporal e podem se dedicar a pensar e contemplar à vontade, uma vez que quando pensamos não estamos conscientes do nosso corpo.

Fazendo uma variação disto para os nossos fins: Todo o pensamento surge da experiência, mas nenhuma experiência produz qualquer sentido ou mesmo coerência sem passar pelas operações de imaginar e pensar. Vista da perspectiva do pensar, a vida na sua pura existência (*thereness*) é sem sentido; visto da perspectiva da imediatez da vida e do mundo dado aos sentidos, o pensar é, como Platão indicou, uma morte em vida. (ARENDT, 1999, p. 100).

A imaginação é a capacidade de transformar os objetos-dos-sentidos em imagens, que podem então ser trazidos à mente pela memória. A imaginação torna presente o que está

ausente. Ela proporciona o pensar deslocado; inverte as relações ordinárias: o perto fica longe, o distante está presente quando pensamos, estamos rodeados por imagens invisíveis para qualquer outra pessoa. Pensar aniquila as distâncias temporais e espaciais, através dele pode-se antecipar o futuro, recordar o passado como se fossem presentes.

Dizendo-o mais uma vez, todo o pensamento é uma reflexão. Repetindo na imaginação tornamos não sensível seja o que for que tenha sido dado aos nossos sentidos. E só nesta forma imaterial pode a nossa faculdade de pensar começar agora a ocupar-se destes dados. (ARENDT, 1999, p. 99).

Linguagem e pensamento

“Em qualquer dos casos, dado que as palavras – portadoras de sentido - e os pensamentos se assemelham, *os seres que pensam tem o anseio de falar, os seres que falam tem um anseio de pensar*” (ARENDT, 1999, p. 111).

As atividades do espírito só podem se manifestar através da fala. Segundo Arendt, os seres pensantes têm o anseio de se mostrarem, pois vivem num mundo de aparências. A fala manifesta as atividades do espírito¹¹, seres que pensam têm o anseio de falar, para poderem “fazer manifesto algo que de outra forma não poderia fazer parte do mundo da aparência” (ARENDT, 1999, p. 110). O pensar, na sua necessidade de falar não exige ou presume auditores, pois é nosso espírito que exige a fala, é o que Aristóteles chama de *logos*. As palavras em si mesmas com sentido, não necessariamente demandam a verdade, mas o pensamento discursivo é inconcebível sem palavras.

A linguagem designa tanto o pensamento quanto a comunicação. A relação entre a linguagem e o pensamento nos fazem suspeitar, de acordo com Arendt, que não existe pensamento sem fala. A escrita chinesa é emblemática neste sentido, pois é concreta e imagética e leva a suposição de que há uma prioridade da visão para as atividades do espírito. “(...) a linguagem, o único meio através do qual as atividades do espírito se podem manifestar não só para o mundo exterior, mas também para seu próprio eu espiritual, de maneira

¹¹ Não é nossa alma, mas nosso espírito que exige a fala. Há uma distinção entre espírito e alma. A alma é onde se situam as paixões, os sentidos, as emoções, e onde nós sofremos, somos passivos, acometidos de paixões, sofrimentos, prazeres e assim por diante. E tudo isso que nos acometeu tem uma expressividade própria. Coramos de vergonha, ficamos pálidos de medo ou de raiva, brilhamos de felicidade, parecemos **deprimidos etc.** Por outro lado, o espírito é pura atividade nesse sentido, nós não somos passivos no espírito, ao contrário da alma, a atividade do espírito pode ser iniciada ou suspensa de acordo com a nossa vontade. O espírito não se mostra de várias maneiras, só se mostra de uma forma: a única manifestação exterior do espírito é a distração, mas essa distração não sugere o que está acontecendo dentro de nós como quando coramos de vergonha.

nenhuma é tão adequada para a atividade de pensar como a visão é para sua tarefa de ver.” (ARENDT, 1999, p. 114).

4.1.2. Preconceito e juízo

Preconceito

Em “O que é Política?” Arendt discorre sobre os preconceitos a que a política está sujeita. Porém, antes de mais nada, definir o que Arendt entende por preconceito. Há uma distinção entre preconceito e juízo. Não precisamos condenar o fato de que os preconceitos desempenham um papel tão importante no cotidiano, pois eles são importantes e não devemos eliminá-los totalmente. Nenhum homem pode viver sem preconceitos, pois viver sem eles requereria um estado de alerta que é sobre-humano, seria impossível viver no mundo sem preconceitos.

O preconceito é uma medida de juízo dentro da vida cotidiana, mas isso só vale para os verdadeiros preconceitos, que podem ser reconhecidos em geral porque recorrem a um “dizem”, “acham” para exprimir a sua opinião. Não estão ligados a uma pessoa em si e é nisso que o preconceito se diferencia do juízo. O juízo é individual, fruto de uma reflexão, porém um homem dotado de preconceitos sempre pode ter certeza de um efeito, enquanto aquele que é idiossincrático, individual, quase nunca pode se revelar no espaço político público, só se revela no íntimo. Arendt afirma que não existe nenhuma estrutura social que não se baseie em preconceitos, porém a substituição do juízo pelo preconceito pode ser perigosa no âmbito político, quando não conseguimos nos mover sem juízos, porque o pensamento político se baseia em essência na capacidade de formação de opinião.

O perigo do preconceito reside no fato de que nele sempre se oculta um pedaço do passado, ou seja, um juízo já formado anteriormente. O preconceito está arraigado ao passado e ao juízo de uma experiência anterior. Este juízo se torna preconceito porque foi arrastado através dos tempos de modo cego e sem ter revisão e justamente por isso ele pode ser perigoso.

Originalmente o preconceito sempre está ancorado no passado e no presente, ele se antecipa ao juízo e evita que se perca tempo elaborando um novo juízo, mas também torna impossível uma experiência verdadeira da situação presente, que ocorre apenas quando nos dedicamos a elaborar um novo julgamento. Ou seja, o preconceito impossibilita que a pessoa viva a realidade e crie seu próprio juízo de acordo com a situação presente.

O que determina esta compreensão são os fragmentos intitulados “Qual o Sentido da Política?”, de “O que é Política?” em que Arendt discorre sobre preconceito e juízo. Nesses textos ela aponta alguns fenômenos contemporâneos sobre os quais ainda não sabemos nos

mover politicamente. Nestes momentos, a situação se caracteriza pelo fato de que nossos preconceitos estão em conflito com a realidade e não dão mais conta de explicá-la.

Daí decorre uma possibilidade de definir o que é crise. A política se tornou discutível especialmente no final do séc. XX porque preconceitos e conceitos gastos dominam o pensamento e a questão do sentido da política é atualmente justificada.

Os preconceitos não são juízos definitivos, mas indicam que chegamos a uma situação na qual não sabemos nos mover politicamente. O perigo do preconceito contra a política é que ele faça com que eliminemos a política do mundo. A partir desta ameaça de desaparecimento, podemos então examinar de onde vêm os preconceitos contra a política.

Neste ponto, Arendt retoma a idéia dos juízos e preconceitos. Os filósofos e os cristãos faziam um juízo contrário à política. Esse juízo há muito se tornou um preconceito, Arendt retoma a idéia de que preconceitos sempre desempenham um papel legítimo no espaço público político. No entanto, quando eles não preenchem mais a sua função ou seja quando não são mais adequados para explicar uma parte da realidade precisamos nos aventurar a emitir novos juízos.

Nesse momento é necessário substituir os preconceitos por juízo, e é inevitável que se reduza o preconceito ao juízo que está contido nele. Esse juízo é, por sua vez, a experiência que está contida nele e da qual ele nasceu. Neste sentido vários dos trabalhos e artigos de Hannah Arendt podem ser entendidos como exemplos de exercícios de julgamento. Segundo Ursula Ludz, que podemos entender o pensamento de Arendt dentro deste movimento, que consiste em diante de momentos de crise, buscar preconceitos que se baseiem em juízos legítimos, e através do exame destes juízos fazer um exercício de julgamento do momento atual.

De acordo com Arendt, numa crise o que cambaleia primeiro é o preconceito. Passamos a não ter mais nenhuma confiança nos preconceitos porque eles não permitem mais que se reconheça a realidade, no espaço em que eles foram justificados e usados. Mas quando eles se consolidam, a conclusão que se tira é que não se pode mais confiar não só nos preconceitos, mas também nos critérios que foram usados para o que foi pré-julgado.

A falha dos parâmetros e a impossibilidade de julgar o que acontece de novo todos os dias segundo alguns critérios fixos e reconhecidos ou subordinar os acontecimentos a esquemas gerais; assim como a dificuldade de indicar princípios de ação diante dos fatos, são características da perda de valores universais típicas do mundo moderno.

4.1.3. O juízo

Numa crise perdem-se os critérios, mas ela não é má em si mesma porque não nos impede de julgar. Pode-se julgar numa outra acepção da palavra, que é um julgar sem critérios. Conforme Arendt, isso só é ruim quando se supõe que os homens não estão em condições de julgar as coisas em si e que a capacidade de discernimento das pessoas não basta para um julgamento genuíno. Quando o mundo está em crise, na verdade não é o mundo, mas o próprio homem que está em crise porque ele perde a capacidade de discernir e julgar fatos originais.

Por sua vez, o julgar tem dois significados diferentes. Por um lado, julgar significa subordinar o individual e o particular a algo geral e universal e medir o evento com critérios em que se pode verificar o conceito sobre os quais se toma uma decisão. Porém, quando nos confrontamos com alguma coisa inédita, que nunca se tinha visto, então não temos critérios de nenhum tipo para julgar e esse julgar é feito sem parâmetros. Nestes casos não podemos recorrer a nada a não ser a própria evidência do fato julgado e isso tem mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a de ordenar e subordinar, que seria então a segunda forma de julgar, o julgar sem critérios.

O espectador do mundo

A vida é como um festival; tal como alguns vêm ao festival para competir, outros para se entregarem ao seu comércio, mas os melhores vêm como espectadores (*theatai*), também o homem servil vai à caça da fama (*doxa*) ou do ganho, e os filósofos da verdade. (Diógenes Laércio, apud ARENDT, 1999, p. 105).

Em “A Vida do Espírito” encontramos uma bonita metáfora acerca da posição que assumimos ao ajuizarmos, a posição de espectadores. Só o espectador e nunca o ator pode conhecer e compreender completamente os acontecimentos. Retomando a distinção entre fazer e compreender, enquanto espectadores podemos compreender a “verdade” do que é tratado no espetáculo; mas o preço a pagar é o afastamento da participação nele.

Alguns princípios subjazem à proposição de que o espectador ocupa uma posição privilegiada no festival do mundo. O primeiro se refere ao alheamento do envolvimento direto para um ponto de observação fora do jogo. Esta não só é uma condição para ajuizar, para ser o árbitro final da competição em curso, mas também condição para compreender o sentido da peça.

O segundo princípio é o de que o ator está preocupado com a *doxa* (o modo como ele aparece para os outros), que é decisiva para o ator, mas não para o espectador. O ator não é

senhor de si mesmo (como diria Kant, ele não é autônomo), ele deve conduzir-se de acordo com o que os espectadores (que dão o veredicto final) dele esperam.

Kant estabeleceu a diferença entre o pensar e o julgar. Para o filósofo, a última palavra é do juízo reflexivo e observador. Acima mesmo da ação conjunta sem a qual os acontecimentos a julgar nunca teriam acontecido. O ponto de vista do espectador não é determinado pelos imperativos categóricos da razão prática (“o que devo fazer?”): esta resposta é moral, diz respeito ao indivíduo, na razão autônoma. É resposta do agir e não do espectador.

E o juízo, por fim, quer seja estético quer legal ou moral, pressupõe um alheamento nitidamente não natural e deliberado do envolvimento e da parcialidade dos interesses imediatos tal como são determinados pela minha posição no mundo e pelo papel que nele desempenho. (ARENDT, 1999, p. 89).

O alheamento necessário ao juízo serve para afastar-se do envolvimento ativo do mundo, mas não deixa o mundo das aparências. Os espectadores são membros de uma audiência, estão na companhia de outros homens e o veredicto do espectador é imparcial, mas não independente do ponto de vista de outros - a mentalidade alargada de Kant-. Já o alheamento do filósofo, que para pensar, deixa o mundo das aparências, é solitário e independente do ponto de vista dos outros. A solidão do filósofo é livremente escolhida, não é exigida pela maioria.

Arendt não chegou a completar a obra que trataria especialmente desta faculdade humana, de fato, “O Julgar” seria a terceira parte de “A Vida do Espírito”, complementando “O Pensar” e “O Querer”. No entanto, podemos nos basear em outras obras de Arendt para tentar compor a importância que a autora atribui ao julgamento. De acordo com Stacy Smith (In GORDON, 2001) podemos nos basear em duas fontes primárias: “A Crise na Cultura”, publicado em 1961, em “Entre o Passado e o Futuro” e “Lições Sobre a Teoria política de Kant”, de 1970.

Arendt desenvolve o modelo kantiano de julgamento estético, ou reflexivo, afirmando que a faculdade de julgar tem uma relevância na atuação política dos indivíduos. Arendt se concentra na “Crítica do Juízo” de Kant, obra em que segundo a autora, a liberdade é vista como predicado das faculdades da imaginação e da vontade. O poder de imaginar está ligado a um modo de pensar que pode ser entendido como um pensar amplo, alargado, que é o pensamento político por excelência ao colocar-nos na mente de outros homens.

O julgar é a capacidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. Os julgamentos são possíveis quando partilhamos nossas próprias perspectivas sobre um mundo comum. Isso

nos permite um entendimento mais profundo que um indivíduo poderia atingir solitariamente. O mundo, os objetos que dele fazem parte devem ser entendidos quando percebidos a partir de várias perspectivas diferentes, pois só assim ele será visto como um todo. O julgamento depende de conexões e mediações entre a perspectiva individual e os pontos de vista que outros têm do mundo.

O julgamento é a habilidade dos atores políticos se colocarem numa mentalidade alargada, uma forma de pensar que coloca o indivíduo no lugar de todas as outras pessoas a fim de formar opiniões e decidir ações futuras baseadas numa ótica menos egoísta e parcial. É a faculdade legislativa da razão, a eficácia do juízo depende de uma potencial concórdia com outrem.

O papel do juízo é conectar os indivíduos ao mundo comum “a faculdade de julgar está a serviço da inteligibilidade humana e conferir inteligibilidade é o sentido da política” (Arendt, apud SMITH, in GORDON, 2001, p. 69, tradução da pesquisadora). Julgar repousa na mentalidade alargada em que o indivíduo expande sua perspectiva do mundo. Esta capacidade mental nos permite dar sentido ao mundo e dividi-lo com outros, ela nos orienta no mundo comum.

A condição humana da pluralidade está baseada na noção grega de *doxa*, entendida como abertura para o mundo:

(...) o mundo se abre diferentemente para cada pessoa, de acordo com sua posição. A objetividade do mundo reside no fato de que o mundo se abre para todos, e apesar das diferenças, somos todos humanos. *Doxa* significa não apenas opinião, mas também fama. Relaciona-se com a política, esfera pública em que todos podem aparecer. (Arendt, apud GORDON, 2001, p. 71, trad. da pesquisadora).

A ligação entre política e aparição pública vem dos gregos e Arendt insiste que a noção kantiana de juízo estético fornece um modelo para o julgar político. Só os objetos de arte são feitos apenas com o propósito de aparecer. O critério adequado para julgar aparência é beleza. A conexão entre arte e política é que ambas dependem da aparência. A atividade política não existe fora da presença de outros. O juízo reflexivo se aplica a ambos porque ambos estão no espaço da aparência.

Segundo Bernstein (apud GORDON, 2001, p. 71) citado por Smith, o julgar é a atividade mental que nunca deixa o mundo da aparência e o processo de julgar uma obra de arte é o mesmo de julgar a ação política. De acordo com Kant, o juízo emerge do prazer meramente contemplativo que é o gosto. Para Arendt, o papel que o gosto representa na estética é estendido para a área da política. Tanto o juízo de gosto quanto o da política

dividem a persuasão como elemento constitutivo. Aquele que julga busca o consentimento dos outros. Persuadir é relacionado ao discurso, caro aos gregos como constitutivo da política.

A cultura e a política ocupam o espaço público e o julgamento nestas áreas só é possível a partir da troca de opiniões. O julgamento tem a ver com a idiossincrasia de quem julga, mas esta é transformada em interesse público. Isso requer um mundo comum, cuja objetividade lhe é conferida a partir de um ponto de vista que serve como referência para orientar o indivíduo. A perspectiva alargada também inclui a possibilidade de julgamento e opiniões dos outros.

A mentalidade alargada é necessária à democracia porque permite ao indivíduo decidir a partir de um ponto de vista geral ou imparcial que revela o interesse coletivo. Ela só pode ser alcançada através de um processo de pensamento crítico que supõe a exposição da opinião aos outros em público, onde ela pode ser testada e expandida. Opinião é o mesmo que doxa, abertura para o mundo através da interação com perspectivas diferentes do mundo; pluralidade é o coração da vida política.

(...) o indivíduo forma opinião, não simplesmente tem opinião. Opinião tem que ser testada e alargada no encontro com outros com diferentes opiniões. A imaginação representa outros pontos de vista, ou se tem coragem para submeter nossas próprias opiniões ao público para serem testadas. (Bernstein, apud GORDON, 2001, p. 72).

A relação entre a opinião individual e a mentalidade alargada na busca de acordo está enraizada nas concepções de Arendt de política e pluralidade. Formação de opinião é formação de identidade. Julgamento não é só habilidade de julgar objetos fora de nós, mas um processo no qual formamos e revelamos a nós mesmos como seres humanos singulares.

Para ir além dos preconceitos da tradição, o juízo é a capacidade de relacionarmos a nós mesmos com o mundo diante de perspectivas que correspondem à objetividade do mundo. A formação de opinião é o pensamento representativo por excelência, cuja profundidade só se tem através da troca com os outros.

O julgamento depende da comunicabilidade ou fator de publicidade. Este é o critério para um juízo imparcial, bom. A publicidade do pensamento crítico em interação com outras pessoas nem sempre é necessária.

A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo pensante que é ativo no julgamento de algo não é, como o processo de pensamento do raciocínio puro, um dialogo de mim para comigo, porém se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial. (ARENDT, 2000, p. 274).

Ainda que essencialmente público, o julgar pode ocorrer solitariamente, antecipando a comunicação com os outros. O julgar traz para a privatividade a perspectiva do mundo comum. Ele tem também um papel essencial na ação, relaciona-se com a formação da identidade através da revelação no espaço da aparência e com a formação de opinião, onde o ponto de vista individual é informado e testado com outros diferentes.

Julgar é a capacidade de formar opinião baseada na idéia kantiana de juízo estético, de pensamento representativo. Quem julga espera o consentimento/acordo dos outros, por isso a comunicabilidade ou o fator de publicidade é essencial. Pensar criticamente e fazer bons julgamentos imaginando a perspectiva necessária na busca de acordo dos outros requer a exposição de opiniões ao teste dos outros.

Duas operações mentais são necessárias para o julgar: a imaginação e a reflexão. a imaginação prepara o objeto para a operação da reflexão, que é esta, a atividade de julgar. A imaginação permite ver o objeto através de uma variedade de perspectivas enquanto a reflexão envolve o juízo sobre algo, buscando sua aprovação, a partir do critério de comunicabilidade ou publicidade. O juízo só é valido quando é submetido ao exame de outros.

O processo de formação de opinião envolve o pensamento representativo, que expande os pontos de vista do indivíduo que julga, sendo assim, o pensamento político é representativo. O pensamento crítico depende da imaginação porque leva sempre os outros em consideração. O juízo se afasta do envolvimento ativo do mundo, mas não deixa o mundo da aparência, ou seja, ele não é solitário, ele é fruto da mentalidade alargada. Sem interação, imaginada ou de fato, o pensamento critico é impossível. O pensar é solitário, mas uma vez que possa ser comunicado, ele se torna real, caso contrário, desaparece.

4.2. Educação e a faculdade de julgar

De acordo com Stacy Smith, o julgar é uma faculdade política, e o juízo reflexivo, tanto estético quanto político implica em uma conexão ao domínio da política e da educação. O elemento comum que liga política e educação é o fenômeno do mundo público. O propósito da educação é preparar as crianças para a tarefa de renovar o mundo comum, portanto, treinar e cultivar o julgamento é uma tarefa da educação, proporcionando condições para o pensar representativo e oportunidades para a prática do juízo.

No entanto, Arendt partilha com Kant da idéia que o julgamento se encaixa naquela categoria de coisas que não podem ser ensinadas, mas apenas praticadas. Uma primeira

interpretação do pensamento de Arendt sugere que um projeto de educação para o julgamento é impossível.

Em Kant o juízo emerge como “um talento peculiar que só pode ser praticado e não pode ser ensinado”. O juízo lida com particularidades, e quando o eu pensante movendo-se entre generalidades, emerge do seu alheamento e retorna ao mundo das aparências particulares, revela-se que o espírito precisa de um novo “dom” para lidar com eles. “Uma pessoa obtusa ou estreita de vistas”, acreditava Kant, ... “pode efetivamente ser treinada por meio do estudo, inclusive ao ponto de se tornar letrada. Mas como tais pessoas ainda carecem comumente do juízo, não é inabitual encontrar pessoas letradas que na aplicação do seu conhecimento científico traem essa deficiência original e que nunca se podem tornar boas”. (ARENDT, 1999, p. 237).

Arendt concorda com Kant sobre a idéia de que a educação formal se reserva a transmitir as teorias e regras da tradição. Uma vez isso aprendido, onde termina a educação, começa a atividade política de julgar, que não pode ser ensinada, mas praticada. Smith afirma que esta demarcação de territórios entre política e educação não é muito clara nas democracias, pois há uma continuidade entre estas duas etapas. Adquirir uma mentalidade alargada e testar suas opiniões em público, são habilidades que podem ser cultivadas antes da entrada na vida adulta.

Uma vez que o juízo é uma faculdade política, seria de se esperar que todos os adultos a tivessem em igual medida, quando de fato isso não ocorre. Smith atribui a desigualdade na faculdade de julgar a falta de oportunidades para desenvolver esta habilidade, o que em última instância prejudica o pleno desenvolvimento das pessoas como seres humanos. Por esta razão, no seu ensaio, Smith defende que o julgar deve ser contemplado nos projetos educacionais. O bom julgamento é vital para a atividade cívica democrática. Smith apresenta dois pontos desafiadores ao pensamento de Arendt: em primeiro lugar, de que o julgar é uma faculdade que pode ser ensinada, se entendermos o termo “prática” como sinônimo de “preparação”. Em segundo lugar, esta noção de prática pode ser estendida para a separação Arendtiana dos âmbitos político e educacional.

Quanto ao primeiro desafio, Smith propõe uma abordagem da prática de julgar que não é separada da educação formal. Se entendermos que o termo prática designa também a atividade que nos prepara para fazer algo, como ocorre quando aprendemos a nadar ou andar de bicicleta, a separação kantiana entre prática e ensino se torna mais tênue. Smith aponta para a formação de médicos, advogados e professores, que tem como parte essencial de seu processo de aprendizagem um período intermediário, de aplicação prática das teorias aprendidas. O estágio, ou a residência, é um período intermediário, em que a prática é

entendida como preparação, parte do processo de aprendizagem. A prática como preparação para uma ação autônoma no futuro desafia a idéia kantiana, e pode ser aplicada também no que compete ao julgar.

Entender que todo juízo é reflexivo pressupõe que a educação deva buscar dois objetivos: preparar os jovens para pensarem representativamente, levando-os a uma mentalidade alargada e também fornecer oportunidades para os jovens exercitarem o juízo. Por isso a educação deve cultivar as habilidades de imaginar e de refletir, ambas envolvidas no processo de julgar. Mesmo isolados do convívio com outras pessoas, os jovens devem ser capazes de pensar como se estivessem na presença de outros. Jovens aprendem a pensar representativamente desta forma: expondo suas opiniões a perspectivas diferentes.

A educação deve treinar a imaginação através das várias disciplinas, como literatura, história, antropologia, entre outras, pois estas levam o jovem a tomar contato com outras culturas e perspectivas, o que favorece um entendimento imparcial do mundo. A imaginação também pode ser estimulada através da interação com pessoas que não partilham as mesmas perspectivas. Assim, as idéias individuais podem ser testadas no contato com outras através da comunicabilidade do juízo. Mais tarde, o jovem poderá exercitar o pensamento representativo por já ter experienciado situações de fato em que suas opiniões foram confrontadas com outras.

A escola é um espaço privilegiado para por os jovens em contato com as diferenças. A educação para o julgar encoraja a mentalidade alargada necessária ao pensamento representativo, permitindo aos estudantes que adquiram um ponto de vista mais geral e imparcial dos objetos julgados. A educação para o julgar promove as condições para o encontro do critério kantiano de publicidade e o exercício do bom julgamento.

Na escola, entendida como uma “mini-sociedade”, expressão emprestada de Dewey, pode-se participar de atividades que exercitem o julgar de várias formas. Smith cita como exemplos de atividade que desenvolvem o engajamento crítico: assembléias, debates, fóruns etc. Destaca-se também o serviço comunitário, que expande os horizontes fomentando a capacidade de imaginação. Todas estas atividades podem ser enquadradas na definição de prática como preparação, que beneficia tanto os jovens, ao serem melhor preparados para a futura vida pública democrática, quanto o currículo escolar, que se torna mais significativo para os estudantes.

Neste processo, o jovem desenvolve o juízo ao mesmo tempo em que o aparecer em público permite que ele se revele a si mesmo, constituindo sua identidade.

4.3. O pensar na educação

“Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.” (Catão)

“Um homem nunca está mais ativo do que quando não faz nada, nunca está menos só do que quando está desacompanhado” (ARENDT, 1999, p. 17).

Eduardo Duarte, no artigo intitulado “O eclipse do pensamento: uma crítica Arendtiana à comunidade de aprendizagem” (GORDON, 2001), dirige seu foco para o ensino de filosofia nas escolas. No entanto, muitas de suas críticas, aqui endereçadas ao modelo de comunidade de aprendizagem, parecem se aplicar a qualquer disciplina escolar, desde que esta baseie sua metodologia no modelo criticado.

Quero desenvolver uma pedagogia de inspiração Arendtiana sobre o pensamento. Este tipo de vocabulário pode clarear algum espaço discursivo para a articulação de modelos pedagógicos alternativos – quer dizer, modelos que buscam induzir um estado de reflexão (*thaumazein*) e produza as condições de possibilidade de fazer filosofia na escola. (GORDON, 2001, p. 209, trad. da pesquisadora).

Para pensar é preciso retirar-se do mundo. A *vita contemplativa* ocorre fora do mundo e é solitária. A representação filosófica do pensamento para Arendt é a base para a crítica de Duarte dos modelos pedagógicos que buscam criar comunidades de aprendizagem. Sua tese é a de que a comunidade de aprendizagem é incompatível estruturalmente com o “afastar-se do mundo” que é o pensar. Este modelo de aprendizagem pode criar condições de não pensamento para os estudantes, porque a comunidade de aprendizagem se baseia em apenas uma das duas dimensões da condição humana - a ação, o “estar junto” - e deixa de fora da experiência educativa, o “estar só” que permite o pensar.

Segundo Duarte, a comunidade de aprendizagem é um movimento que começou nos anos 1960 e que atinge seu ponto alto na década de 1970. Este modelo de aprendizagem é extensamente aplicado na atualidade, tendo-se transformado em um lugar comum da educação.

Duarte, citando JoAnne Putnam (apud GORDON, 2001, p. 203) a comunidade de aprendizagem promove o alto desempenho dos estudantes, desde que algumas condições básicas sejam atendidas. Basicamente, a comunidade de aprendizagem funciona como um time, a conquista deriva da união do grupo, e os participantes devem perceber o sentido do que estão fazendo. Esta percepção se origina, segundo Duarte, de um *insight* sobre o elo entre cada membro do grupo. Cabe ao professor construir um ambiente que propicie a cooperação, que proporcione este *insight*, o que é paradoxal, pois a cooperação ocorre após a percepção

repentina de que ela vale a pena. Qualquer falha no sucesso do modelo é atribuída a estratégias mal aplicadas, mas nunca à premissa de que comunidade de aprendizagem é o modelo ideal de aprendizagem.

No entanto, para Duarte, não há bases filosóficas que indiquem por que os estudantes aprendem melhor juntos. Os teóricos da comunidade de aprendizagem se detém mais sobre os fundamentos do sucesso deste modelo do que sobre o fracasso, ou seja, a premissa de que o pensamento é um processo mediado socialmente é inquestionável.

Segundo Duarte, o paradigma teórico estabelecido se funda em Vygotsky (1896/1934), sobre sua teoria do desenvolvimento separado da fala e do pensamento nos primeiros anos de vida da criança. Mais tarde os dois processos se sintetizam num só. Neste sentido, o diálogo interno aparece bem mais tarde no desenvolvimento da criança, o que leva a crer que a contemplação no sentido Arendtiano é o último estágio do desenvolvimento cognitivo. Até então, fala e pensamento são simultâneos. Daí se deduz que a fala é anterior ao diálogo interno e que a origem do pensamento é a comunicação, por isso a comunidade de aprendizagem reproduz este mecanismo.

Vygotsky é o paradigma epistemológico que fundamenta os modelos que defendem que a educação se dá através do diálogo, priorizando a fala e não a contemplação. Segundo Duarte isso traz implicações problemáticas para a educação. A intenção do autor não é criticar Vygotsky, mas a percepção de suas teorias, a sua aplicação nas comunidades de aprendizagem, que não dão espaço para o diálogo interno, infantilizando os estudantes ao obrigá-los a falarem sempre o que estão pensando.

Duarte usa conceitos Arendtianos para apontar o eclipse do pensamento das comunidades de aprendizagem, afirmando que elas apresentam uma forma não filosófica de aprender. O objetivo é produzir condições de possibilidade de fazer filosofia na escola. Prestar atenção na questão do pensar pode clarear o caminho dos modelos de aprendizagem que podem induzir um estado de contemplação e produzir as condições de fazer filosofia na escola.

Arendt está, depois de tudo, sugerindo que o pensar foi ignorado e talvez eclipsado em seus escritos. Se esta leitura de sua autocrítica é permitida, então a pretensão de Arendt de prestar atenção no pensamento pode abrir os caminhos para modelos de aprendizagem que buscam induzir um estado de contemplação e produzir as condições de possibilidade de aplicar a filosofia na escola. (GORDON, 2001, p. 211, trad. da pesquisadora).

Segundo Duarte, a distinção entre pensamento e ação para Arendt pode ser traduzida em termos educacionais como “aprender sozinho” e “aprender junto” respectivamente. Em “A

vida do espírito”, Arendt se volta para a *vita contemplativa*, um aspecto da condição humana que não havia sido examinada o suficiente antes. Muito se questionou sobre a separação entre pensamento e ação que Arendt faz de que só se pode agir em conjunto e só se pode pensar sozinho, pois estas são duas dimensões existenciais diferentes.

Esta separação, segundo Duarte, é bastante provocativa para os educadores. Os críticos de Arendt insistem que um livro pode ser forma de ação política, ou mesmo que um professor de política esteja agindo politicamente ao dar aulas, pois esta atividade envolve outros. Se o pensamento é sempre solitário, aonde ele leva quando o filósofo pensa em política? Os pensadores querem que seu pensamento faça a diferença no mundo dos negócios humanos.

Arendt (apud GORDON, 2001, p. 209) responde que dar aulas ou escrever é diferente, são mesmo uma forma de ação, pois não são pensamento puro. O pensamento puro é solitário, é como define Aristóteles, um diálogo consigo mesmo, e portanto é apolítico. Para pensar, nos retiramos da companhia dos outros. A teoria é uma coisa pensada e não mais do que isso, não é ação. O pensamento é solitário, apolítico e ocorre à parte dos assuntos políticos e cotidianos.

Arendt afirma que “A Vida do Espírito” vem preencher uma lacuna de “A Condição Humana”, que não enfocou a *vita contemplativa*, apesar de ser mencionada na distinção com a *vita activa*, como era vista pela tradição, numa conferência em 1972, em Toronto. Segundo Duarte, ela admite que enfocou a ação política em detrimento da contemplação filosófica e reitera no Prefácio da “A Vida do Espírito”, que a diferença entre ação e contemplação pode ser apresentada sob um novo ponto de vista. Arendt termina “A Condição Humana” da mesma forma que começa “A Vida do Espírito”, com o aforismo de Catão, que segundo Arendt indica que a atividade prazerosa é desimpedida de qualquer atividade física ou corporal, é o pensar.

Duarte busca, por um lado, situar o discurso de Arendt sobre Catão - que apresenta as principais características do pensamento como um “retirar-se do mundo e da política”- e por outro, busca especificar a experiência do pensar que tem sido eclipsada nas escolas: a necessidade de retirar-se do mundo, de parar para pensar, que tem sido ignorada por muitas teorias educacionais, especialmente aquelas que enfatizam o potencial ético-político da escolarização.

De volta à primeira parte do aforismo de Catão, “um homem nunca está mais ativo do que quando não faz nada”, Duarte aponta para a inversão da propensão clássica de ver atividade como prática. A raiz etimológica para “atividade” vem do latim, *activa*. O termo latino significa ação, como é expresso pelos gregos, *práxis*. Fazer, fabricar, atuar num mundo comum dividido com outros. Mas a raiz fonética do termo grego é tudo o que permaneceu

quando *activa* é traduzida como prática. O sentido de “prático” como usamos hoje é estranho ao termo *praxis*, ou o que Arendt compreende no seu sentido essencial, para expressar modos humanos de criar e construir um mundo comum através da práxis.

Num primeiro olhar, modelos pedagógicos como a comunidade de aprendizagem atende a alguns significados da palavra *praxis*. Enfatizam momentos de reunião, interdependência, assembléia, ou seja a capacidade de união da *praxis*, cujo resultado é produzir um contrapeso ao individualismo enraizado no ideal de praticidade. O termo contemporâneo “prático” é um vestígio do princípio de *wisdom* de Locke: uma habilidade individual de lidar com os negócios do mundo. Segundo Duarte, para Locke a sabedoria consiste em se apropriar de uma parte do mundo através da habilidade individual. Para os antigos *praxis* é a atividade em que os indivíduos criam um mundo comum. A comunidade de aprendizagem está situada entre estas duas concepções de práxis.

A segunda parte do aforismo de Catão, “nunca está menos só do que quando está desacompanhado” aponta para outra inversão, a de que estamos menos sozinhos quando não estamos na companhia de ninguém. Esta é uma atividade que não produz nada, a ação aqui é a de explorar a si mesmo. O ato de retirar-se é identificado ao primeiro momento do pensar. Retirar-se não constitui o pensamento em si, mas o pensamento começa no instante em que nos retiramos. Estar só significa estar em boa companhia, estar só não produz solidão.

O aforismo é uma forma filosófica de expressão que nos convida à contemplação, mas Duarte afirma que Arendt buscou em Sócrates seu exemplo de filosofar. Sócrates nunca escreveu seus pensamentos. Neste sentido ele satisfaz o critério de puro pensamento, que ocorre ao interrompermos as atividades comuns da vida prática. Sócrates tinha o hábito de voltar-se repentinamente para si mesmo, interrompendo seu convívio com outros. O pensamento se interpõe à *vita activa*. Segundo Platão, Sócrates era constantemente interrompido pela voz do *daimon* que o tirava da vida cotidiana. Sócrates passou a vida buscando alguém que fosse realmente sábio, para contradizer o oráculo de Delfos, que lhe disse que ele era o homem mais sábio de todos. Sócrates tinha uma natureza diferente, a de pensador, e isso foi visto como transgressão pelos atenienses. Ele é uma ameaça ao consenso, pois tem uma natureza contestadora. Este fato é relevante para o modelo de comunidade de aprendizagem.

Para Duarte, Arendt fornece um vocabulário para desenvolver modelos de ensino-aprendizagem que preservam e cultivam o espaço para a contemplação. Sócrates é o exemplo que explica o retirar-se como uma atividade: interromper a atenção dada ao mundo e retirar-se é um ensaio para o pensar, é uma preparação para o pensamento. Esta preparação pode ser

orquestrada pedagogicamente, segundo Duarte, em experiências de “independência positiva”, ou seja, que privilegiem o desejo e a capacidade dos estudantes de trabalhar de forma independente e reflexivamente.

De acordo com Duarte, uma pedagogia Arendtiana da contemplação exorta os educadores a encontrarem meios de fazer os estudantes a pensar por si mesmos. O pensar não pode ocorrer quando se está no mundo ou quando somos compelidos a pensar por e com os outros. O retirar-se pode ser adaptado a uma pedagogia que esteja preocupada em colocar o jovem para pensar, propondo experiências de independência positiva a fim de desenvolver o hábito da contemplação, o diálogo consigo mesmo e a concentração em si. Duarte sugere que escolas incorporem ao seu currículo yoga, meditação e atividades de autoconhecimento. Porém Arendt aponta outros modos de estimular o diálogo interno: o diálogo entre o leitor e o autor provoca o pensar através do diálogo com um texto filosófico.

Duarte afirma que o puro pensamento não é representado na história da filosofia, com exceção de Sócrates. Nenhum outro filósofo satisfaz o critério de puro pensamento, mas eles nos fazem pensar sobre o pensar, são um arsenal de idéias que, se vistas criticamente, nos ajudam a descobrir a vida do espírito ou da mente.

No que se refere ao exemplo da própria Hannah Arendt como professora, Duarte afirma sua opção por não doutrinar seus alunos. Ela se identifica com o modelo socrático de ensinar, instigando os estudantes a pensarem por si mesmos. Segundo o testemunho de seus alunos, ao escrever ou ensinar, Arendt estava constantemente no caminho para o lugar do pensamento, ela demonstrava o desejo de pensar.

Segundo Duarte, uma pedagogia inspirada em Arendt quer que os educadores aceitem o desafio de empolgar os estudantes a aprenderem por si mesmos. As comunidades de aprendizagem deram um passo importante ao redistribuir o poder dentro da sala de aula, e o professor não mais monopoliza o processo. Mas estes modelos parecem ser incapazes de liberar os estudantes para se retirarem da companhia de seus colegas.

Fazer nada é também produzir uma experiência autêntica de aprendizagem. Uma educação filosófica defende o pensar ou a contemplação versus a experiência escolar cotidiana. Para Duarte, a comunidade de aprendizagem é unidimensional e só atende ao diálogo. No entanto o diálogo interno é importante, tanto ou mais do que o que a comunidade de aprendizagem proporciona, e os modelos dialógicos de aprendizagem não deixam espaço para isso.

O que Sócrates descobriu é que podemos conviver conosco próprios, bem como os outros, e que os dois tipos de convivência estão de

certa maneira inter-relacionados. Aristóteles, falando acerca da amizade, observou: ‘O amigo é um outro eu (*self*)’ – querendo dizer: podemos empreender o diálogo do pensamento com ele tão bem como conosco. Isto ainda está dentro da tradição socrática, com a diferença que Sócrates teria dito: O eu, também é uma espécie de amigo. (ARENDT, 1999, p. 207).

Duarte questiona a crença de que aprender naturalmente ocorre na vida prática que os modelos dominantes nas escolas reproduzem. Neles, o estudante é compelido a estar com outros, mas devemos questionar o pressuposto de que a escolarização ocorre num contexto de aprendizagem social.

Portanto, quando a comunidade de aprendizagem defende que se siga em frente acriticamente, para além do fato de que escolas são contextos de aprendizagem mediados socialmente, seu modelo preferido de escola aparece como mera reorganização destes contextos, onde o estudante é compelido a estar com os outros. Para Duarte, no entanto, é precisamente o dado da educação como um contexto de aprendizagem social que deve ser questionado e contestado.

CONCLUSÃO

1. Educar para quê?

Esse humanismo é o resultado da *cultura animi*, de uma atitude que sabe como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo. Ele tem, como tal, a tarefa de servir de árbitro e mediador entre as atividades puramente políticas e puramente fabris, que se opõem uma às outras de um sem-número de modos. Enquanto humanistas, podemos nos elevar acima desses conflitos entre o político e o artista, do mesmo modo como nos podemos elevar em liberdade acima das especialidades que todos aprendemos exercemos. Podemos elevar-nos acima de especialização e do filisteísmo de toda natureza na proporção em que aprendamos como exercitar livremente nosso gosto. Saberemos então como replicar àqueles que com tanta frequência nos dizem que Platão ou algum outro grande autor do passado foi superado; seremos capazes de compreender que, mesmo que toda a crítica a Platão esteja correta, Platão ainda será melhor companhia que seus críticos. De qualquer maneira, podemos recordar aquilo que os romanos – o primeiro povo a encarar seriamente a cultura, à nossa maneira – pensavam dever ser uma pessoa culta: alguém que soubesse como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado. (ARENDT, 2000, p. 281).

Se a educação desempenha um papel civilizador e de intermediação entre a criança e o mundo, então, caberia às escolas e ao mundo adulto de maneira geral, preparar a criança para o mundo da qual faz ou fará parte.

Pressupõe-se também que a educação possa ser um agente transformador da realidade, e quando se trata da “educação para a cidadania”, que ela promova valores sociais que assegurem a democracia. Assim sendo, se queremos construir e garantir uma sociedade democrática, caberia à escola um papel fundamental neste sentido.

Mas, segundo Arendt, a própria possibilidade de transformar a realidade através da educação para a democracia é questionada. Arendt acrescenta que a transposição de princípios democráticos no ensino pode acabar esvaziando a atividade docente, retirando do professor sua autoridade, quer ela se funde no conhecimento, quer seja baseada numa hierarquia institucional.

De acordo com Arendt, foi a aplicação de determinados ideais democráticos no ensino (mais especificamente o ideal de igualdade e da possibilidade de construção de um mundo novo, sem diferenças, pobreza ou opressão) que geraram uma crise na educação na América.

Com base na distinção de Arendt entre ação política e fabricação, podemos supor uma contradição básica nos efeitos que uma educação para a cidadania poderiam gerar. A educação, entendida como ação humana, não deve direcionar a futura ação política das novas gerações de acordo com ideais de transformação das gerações anteriores, pois tal restrição

pressupõe educar visando um resultado específico, o que é contraditório à ação política, que em si, é inédita e imprevisível.

Se tomarmos como ponto de partida para estas reflexões que o sentido da educação é preservar o mundo e, ao mesmo tempo, preservar as crianças de uma exposição prematura à luz pública, sem, no entanto, aprisioná-las em um mundo fictício de infantilidades; precisamos ser cuidadosos para não sacrificarmos nenhum dos dois termos equação, sob o risco de ambos se perderem.

Isso quer dizer que garantir o desenvolvimento das novas gerações até que possam assumir a tarefa de renovar e preservar o mundo é uma tarefa ambígua. Por esta razão, Arendt insiste na separação entre política e educação, no que se refere à postura conservadora e fundada na autoridade, que os educadores devem assumir. Por outro lado, não se pode negar que ao atribuírmos este sentido de preservação à educação, estamos também lhe atribuindo um papel político. A dupla responsabilidade de conservação do mundo e da novidade que cada criança representa é uma responsabilidade que visa a interesses públicos e coletivos. De fato, a educação trata de fornecer aos mais novos as habilidades e os conhecimentos necessários para uma futura participação política adequada.

Neste sentido, podemos nos perguntar em que propriamente, deveria consistir a educação?

2. Educar para conhecer o mundo ou para pensar?

Porque o nosso desejo de conhecer, se resulta de perplexidades quer práticas quer puramente teóricas, pode ser satisfeito quando alcança o objetivo que lhe é prescrito, e enquanto a nossa sede de conhecimento pode ser insaciável por causa da imensidão do desconhecido, a própria atividade deixa atrás de si um tesouro crescente que é retido e guardado por cada civilização como parte integrante de seu mundo. A perda dessa acumulação e da perícia técnica necessária para conservá-la e aumentá-la anuncia o fim desse mundo particular. A atividade do pensar, pelo contrário, não deixa nada de tangível atrás de si, e a necessidade de pensar, portanto, pode nunca ser apaziguada pela clarividência de “homens sábios”. (ARENDT, 1999, p. 73).

Pode-se supor que, ainda que no âmbito político tenhamos perdido a habilidade de preservar esse acúmulo, fruto da ausência da autoridade – com conseqüências para o bem e para o mal – mas no que se refere à educação, esta herança ainda pode ter espaço e ser benéfica. A escola é tradicionalmente um espaço de contato com a herança que a atividade de conhecer deixa para o mundo.

A partir da distinção arendtiana entre pensar e conhecer, podemos imaginar uma educação voltada ao conhecimento. O conhecimento formula as questões que Arendt chama

de responsáveis, ele se dirige à verdade e pode ser acumulado. Se a escola se destina a transmitir o acúmulo de conhecimento que permita às novas gerações darem continuidade a ele, então podemos pensar quês conhecimentos e como eles devem ser apresentados, a fim de garantir a preservação e a renovação do mundo.

De acordo com Gordon, antes de renovar o mundo, é preciso conhecê-lo. Assim, é preciso que os recém chegados tomem contato com a tradição, ainda que o mundo não mais seja regulado por ela. No entanto, a forma de apresentar a tradição pode variar. Se quisermos que este contato seja o ponto de partida dos futuros cidadãos na sua função de preservar e renovar o mundo, a tradição não pode ser apresentada de modo a delimitar o foco ou minar o desejo de transformação dos mais novos.

Não se pode apresentar a tradição aos futuros cidadãos a fim de dirigir a direção do que deve ser modificado e do que deve ser mantido ou restaurado. Mais uma vez, não se pode esquecer que a função da educação não pode ser a de direcionar as novas gerações no sentido que pensamos ser o mais adequado; não podemos tirar dos jovens a liberdade de começarem algo novo. É preciso mostrar a tradição sem maquiá-la, fazendo-a mais bela ou mais feia, de acordo com nossos interesses.

A melhor forma de lidar com a tradição, em educação, é apresentá-la na sua diversidade. O tesouro acumulado deve ser transmitido de forma abrangente, possibilitando às novas gerações que se apropriem dele da melhor forma que puderem. Podemos mostrar, na escola, uma variedade enorme de experiências acumuladas no passado, bem como diversas interpretações destas experiências. Podemos mostrar os diferentes atores sociais que se manifestaram ao longo da história, suas conquistas e suas derrotas; podemos mostrar a história das idéias como um grande diálogo entre seus autores, enfim, tudo o que englobe o acúmulo de conhecimento da humanidade.

De acordo com Gordon, não importa muito se o currículo escolar é conservador, e podemos acrescentar, o que mais importa é que seu tratamento seja amplo e forneça fontes diversas a que os mais jovens possam recorrer. Se a escola conseguir fazer isso adequadamente, pode-se esperar que mais tarde, os jovens possam lidar com a tradição como pescadores de pérolas, mergulhando nela e recolhendo de seu contexto original aquilo que for significativo e inovador, à semelhança de Benjamin.

Além da tradição, é preciso que os recém chegados também conheçam o mundo a que estão chegando. Neste caso também, precisamos ser cuidadosos com a forma que apresentamos o mundo aos jovens. De acordo com Levinson, precisamos mostrá-lo tal como ele é, sem mascarar as desigualdades ou engrandecer suas qualidades além da realidade. É

papel do educador ajudar os mais novos a receberem o mundo como herança sem desestimulá-los ou criar neles a falsa idéia de que tudo já está feito.

Apreciar a realidade depende de vários pontos de vista diferentes, não pode haver um mundo comum formado por um único testemunho. É preciso mostrar aos jovens que a pluralidade é uma condição necessária à constituição do mundo; a escola deve ser responsável por colocar os jovens em contato com as diferenças. Diferenças de pontos de vista, de origem, de raça, de crença, enfim, tudo aquilo que confere ao mundo seu caráter de pluralidade.

Stacy Smith afirma que um dos fatores que caracterizam a escola, e parece que Arendt concordaria com ela, é a possibilidade de as crianças se colocarem em contato umas com as outras, num espaço protegido e mediado pela autoridade. Assim, a escola funciona como uma preparação para o futuro contato, este sim livre e entre iguais, dos cidadãos no espaço político.

3. Educar para o pensar

Voltando à citação de Arendt acima, o puro pensar não deixa nada de tangível que possa ser transmitido às novas gerações. Tudo o que se pode transmitir do pensar seja, talvez, um conteúdo específico e não sua própria atividade. Será que o pensar, assim como o julgar, de acordo com Kant, não pode ser ensinado, mas apenas praticado?

O pensar é aquela atividade responsável por produzir as perguntas irrespondíveis, quando pensamos, especulamos acerca de questões que não buscam a verdade, e sim o sentido das coisas. É a atividade do pensar que encontramos quando lemos e dialogamos mentalmente com textos filosóficos. Se a escola pretende dar conta da tarefa de motivar os estudantes a pensarem, um caminho adequado certamente é o ensino de filosofia. Mais uma vez, precisamos ter o cuidado de não tentar doutrinar os jovens, mas sim de prover-lhes com temas e idéias que instiguem o pensamento.

Pensar exige uma retirada do mundo, demanda que nos afastemos das questões cotidianas para nos dedicarmos a um diálogo interno de auto-conhecimento. Eduardo Duarte ressalta que não basta nos retirarmos do mundo para pensar, mas que este alheamento é uma condição necessária ao pensar. De acordo com Duarte, a escola precisa fornecer aos estudantes um espaço para o pensar, é preciso habituar os jovens a esta atividade de fazer companhia a si mesmo, de forma independente.

Mas se o pensar é solitário, não podemos nos esquecer de que ele ocorre sempre em palavras, carregadas de sentido e prontas para comunicar. O pensamento não se comunica em solidão, o ser que pensa só existe no plural.

E não é porque o homem é um ser que pensa mas sim porque ele só existe no plural que a sua razão, também, quer a comunicação e tem probabilidade de se desnortear se privada dela; porque a razão, como observou Kant, é na verdade “não adequada para se isolar, mas para comunicar”.(ARENDT, 1999, p. 112).

Para desempenhar seu papel, o pensar necessita da fala. “Pensamentos não tem que ser comunicados para que surjam, mas não podem surgir sem serem falados – em silêncio ou sonoramente num diálogo, conforme o caso.” (ARENDT, 1999, p. 112). Sendo assim, Arendt afirma que o pensar não pode ser entendido como a mais alta propriedade humana. O homem pode ser definido como “animal falante”, mas não como “animal pensante”.

Ainda que a escola possa ser vista como um lugar que privilegia o pensamento, ela não pode nunca abdicar da dimensão audível que o pensamento carrega. Se Sócrates é um exemplo privilegiado de alguém que se dedica ao puro pensar, porque nunca deixou nada escrito, ele também pode ser lembrado pelo estilo dialético maiêutico que tanto inspira a pedagogia progressista.

“É porque o pensar, embora ocorra sempre em palavras, não precisa de auditores que Hegel (...) podia dizer que ‘a filosofia é qualquer coisa de solitário’”(ARENDT, 1999, p. 112). Mas enquanto que para Hegel o espectador é sempre apresentado no singular, Kant sempre se refere aos espectadores, no plural, por isso ele chega à filosofia política. Para Kant, a razão é adequada para comunicar, e o ser que pensa só existe no plural.

4. Educar para o julgar

De acordo com Stacy Smith, se uma das tarefas da educação é renovar o mundo comum, e se para isso é preciso que os homens tenham a capacidade de emitir juízos, então é preciso que as escolas contribuam para o desenvolvimento da capacidade de julgar de seus estudantes.

Ainda que de acordo com Kant o ajuizar é uma habilidade que não pode ser ensinada, podemos buscar desenvolver nos estudantes a imaginação e a reflexão que propiciam o pensamento representativo. Pensar representativamente significa levar em conta os interesses coletivos e antecipar diferentes pontos de vista, a fim de formar opiniões que consideram outras perspectivas para além dos interesses individuais. Ser capaz de pensar representativamente é ter o que Kant chamou de mentalidade alargada.

O pensamento representativo é necessário á atividade de julgar, pois supõe que aquele que pensa desta forma é capaz lidar com diferentes pontos de vista, de perceber e valorizar um mundo de pluralidades e de comunicar adequadamente seus pensamentos.

Não podemos esquecer que o cotidiano escolar é recheado de situações que podem ser usadas pelos educadores para formar o pensamento representativo. A escola é um lugar de convivência, e ainda que seja mediado pela autoridade dos educadores, isso não quer dizer que não haja conflitos, de diversas naturezas, entre estudantes os seus atores.

Mesmo que não seja possível ensinar a julgar, é possível ensinar a imaginar e a refletir, motivando os jovens a se colocarem em pensamento no lugar de outras pessoas levando os outros em consideração, mostrando a eles várias perspectivas sobre uma mesma questão ou estimulando a reflexão sobre suas próprias opiniões. É possível estimular os mais novos a se elevarem através do pensamento acima de suas perspectivas individuais para contemplarem o mundo de outro ponto de vista.

Por fim, referindo-se ao lugar de espectador como um lugar privilegiado para o juízo, Arendt reforça o aspecto de que ainda que o espetáculo seja sempre o mesmo, constantemente novos espectadores chegam à platéia. Segundo Arendt, Kant se esqueceu de que

(...) mesmo que o espetáculo fosse sempre igual e cansativo, as audiências mudariam de geração para geração; e também que uma nova audiência não chegaria provavelmente às conclusões transmitidas pela tradição sobre o que uma peça que não mudou tem para lhe dizer. (ARENDR, 1999, p. 109).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004a.

_____. *A Vida do Espírito: o Pensar, o Querer, o Julgar*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *A Dignidade da Política: Ensaio e Conferências*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Da Revolução*. São Paulo: Ática, 1990.

_____. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1999.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Tradução e ensaio de André Duarte de Macedo. São Paulo: Relume Dumará, 1993.

_____. *O que é Política?*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006a.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006b.

APPLE, Michael & BEANE, James (org.). *Escolas Democráticas*. São Paulo: Cortez, 2001.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Brasília, UnB, 1982.

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid, Alianza Editorial, 1986.

BENEVIDES, Maria Victoria. *Cidadania e Democracia*. In Revista Lua Nova: São Paulo, nº 33, 1994.

CANIVEZ, Patrice. *Educar o Cidadão?*. Campinas, Papirus, 1989.

CARVALHO, José. *Podem a Ética e a Cidadania Ser Ensinadas?*

CARVALHO, José. *De Psicolgismos, Pedagogismos e Educação*. Artigo apresentado na 21ª reunião anual da Anped, setembro de 1997.

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

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

FRANCISCO, Maria de Fátima Simões. *Hannah Arendt: orientações fundamentais e suas fontes gregas*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. São Paulo: USP, 1990.

GORDON, Mordechai (Ed.). *Hannah Arendt and Education: Renewing Our Common World*. Colorado: Westview Press, 2001.

GURZA LAVALLE, Adrián. *Cidadania, igualdade e diferença*, in Revista Lua Nova: São Paulo, nº 59, 2003.

KANT, I., *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Col. Os Pensadores. Abril Cultural, 1974.

KANT, I., *Que significa orientar-se no pensamento?*, em Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, I., *Resposta à Pergunta: Que é “Esclarecimento?”*, em Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, I., *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, em Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1985.

KANT, I., *Considerações acerca do belo e do sublime*. Campinas: Papirus, 1993.

KRISTEVA, Julia. *O Gênio Feminino: a vida, a loucura, as palavras: Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*. Tomo I: *Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. “A Política e a Condição Humana”. In: ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.

MORAES, Eduardo Jardim & BIGNOTTO, Newton (org.). *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. B.H.: Ed. UFMG, 2001.

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. *Hannah Arendt e o longo curso da maldade humana*. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 4.mar.2000. Caderno de Sábado.

PIOVESAN, Flavia. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Max Limonad, 2003.

PLATÃO. *A República*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1996.

PLATÃO. *Protágoras*. In: Diálogos. Difel.

TORRES FILHO, R. R., *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1987.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.